3 1761 06425211 7

Presented to the

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. OSCAR SINGER
AND
DR. WILLIAM SINGER

Real-Encyklopädie

A0.332
KNIŽNICA
RABINA SINGERA

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Halle.

Zweiter Band.

Bekehrung bis Columbien.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1854.

LIBRARY
AUG 20 2004
UNIVERSITY OF TORONTO

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Bekehrung ist sittliche Umkehr, Sinnesänderung als sittliche That, Einschlagen einer der bisherigen entgegengesetzten Lebensrichtung, Umwandlung der Gesinnung und Handlungsweise, vornehmlich in religiöser Beziehung, oder in Ansehung des Verhältnisses zu Gott. Der Ausdruck wird sowohl in engerem Sinne gebraucht vom Anfang dieser Veränderung, als auch im weiteren, so daß er den ganzen Fortgang der religiös-sittlichen Umwandlung oder Erneuerung in sich schließt, also das ganze Werk der Heiligung; wie ja auch das entsprechende, nur von einem anderen Bilde ausgehende: „Wiedergeburt“ bald in engerer, bald in umfassenderer Bedeutung gebraucht wird. Dieser Sprachgebrauch hat aber darin seinen Grund, daß die Bekehrung ein Prozeß ist, der bis zu seiner Vollendung in denselben Momenten verläuft, in denen er zuerst begonnen hat, oder daß jeder Fortschritt eine Wiederaufnahme, ein Sichwiederholen des Anfangs ist. Die Bekehrung besteht nämlich oder bewegt sich in Buße und Glauben; in einer Verneinung, in einer Abkehr von der vorigen Lebensrichtung, als einer der religiös-sittlichen Wahrheit widersprechenden, und in einer Hinkehr zu einer ganz anderen, als der dieser Wahrheit entsprechenden. Beides, dem Begriff nach unterschieden, ist übrigens in der Wirklichkeit des Lebens nicht getrennt, und je nach dem Zustand und der Individualität des sich Bekehrenden kann das eine oder das andere eher oder stärker hervortreten. Immer aber schließt jedes das andere als seine Voraussetzung oder Folge in sich; das heißt: ein Mensch könnte sich nicht abkehren von der Ungerechtigkeit, wenn nicht schon eine innerliche Hinkehr zur Gerechtigkeit bei ihm stattfände, und umgekehrt. Und in Folge jener Abkehr findet diese Hinkehr Statt, wie umgekehrt. Dies sind die allgemeinsten Modifikationen des Bekehrungswerks in seinem Anfang wie in seinem Fortgang.

Fassen wir nun aber Beides näher in's Auge. Die Buße ist das Nichtmehrwollen der Sünde, das innere Sichlossagen von ihr. Die Sünde aber ist wesentlich Selbsterhebung gegen Gott, Mißtrauen und Unglauben, und daraus sich entwickelnder Ungehorsam und Nichtachtung seines ausgesprochenen, dem Menschen als Regel seines Thuns vorgehaltenen Willens (Gesetzes, Gebots). Sonach führt die Buße mit sich oder faßt in sich Selbstdemüthigung vor Gott, Vertrauen, Glauben, Gehorsam. Daß beides extensiv und intensiv zunimmt, das heißt mehr und mehr auf alle geistigen Lebensthätigkeiten sich erstreckt, und immer energischer, mächtiger, tiefgreifender wird, das ist die fortschreitende Bekehrung, die Heiligung, das Wachsthum des neuen Lebens. Die Sache wird noch klarer, wenn sie auch psychologisch, d. h. nach ihrer Gestaltung im Seelenleben erfaßt wird. Die Bekehrung hat ihre Wurzel im Mittelpunkte der Persönlichkeit, im Herzen, dessen Grundrichtung in ihr eine andere wird. Sie entfaltet sich aber in den Formen des Seelenlebens, und gewinnt in denselben eine bestimmte Gestalt. Die Buße stellt sich zunächst dar als Erkenntniß der Sünde, nämlich der persönlichen, somit als Selbstbewußtseyn in dieser Beziehung, Innewerden des Widerspruchs mit dem göttlichen Willen, der göttlichen Ordnung in der Gesinnung und Handlungsweise, im innern und äußern Thun, somit Schuldbewußtseyn, oder Bewußtseyn einer durch meine That begründeten Störung des Verhältnisses zu Gott, Trennung von ihm, Ausschließung von der Gemeinschaft seiner Liebe, also Verdammungswürdigkeit. Diese Erkenntniß ist ihrer Natur nach eine lebendige, das ganze Gemüthsleben durchdringende; sie führt mit sich ein Ge-

fühl der Wehmuth, der Bekümmerniß, des Schmerzes über die Sünde als solche, als Undank und Untreue gegen Gott, als hochmüthige, mißtrauische Abkehr von ihm und als ein Widerstreben gegen sein heiliges Gesetz, und als eine Abwendung des Willens von ihm, sowohl in Bezug auf die Vergangenheit: Reue, als in Bezug auf die Zukunft: Abscheu. Jene ist eine Selbstverwerfung in Ansehung des bisherigen Thuns und ein aufrichtiger Wunsch, um alles in der Welt nicht so gehandelt, sich innerlich und äußerlich nicht so verhalten zu haben, dieser, der Abscheu, geht aus in den ernsten Vorsatz des nimmermehr also sich Verhaltens, oder des Lassens und Meidens solchen ungöttlichen Thuns. — Dieser ganze innere Prozeß der Buße aber hat seine Kraft in dem entsprechenden Prozeß des Glaubens. Jene Sündenerkenntniß ist bedingt durch die Erkenntniß der gegen den Sünder sich aufschließenden heiligen Gottesliebe; denn ohne diese, wie sie im Werk der Versöhnung sich bethätigt, würde der Mensch unvermögend seyn, sein ganzes Selbst als ein in seiner bisherigen Richtung zu verneinendes oder zu verdammendes zu erkennen; und würde nicht kraft dieser Erkenntniß der Gottesliebe ein Gefühl des Vertrauens zu derselben als einer auch ihm sich zuwendenden und ein Wille, sich ihr hinzugeben, Raum gewinnen, so könnte nimmermehr jener Schmerz, jene Reue und jener Abscheu aufkommen und kräftig werden. Hinwiederum aber findet der Glaube als demüthige und freudige Zueignung der Gottesliebe nur insoweit Statt, als jene Momente der Buße in Wahrheit vorhanden sind, und nur so ist er der lebendige, die entschiedene Hingebung an den gnädigen Gott, der feste Wille, nur von seiner Gnade zu leben, um kraft derselben die Gemeinschaft mit ihm und alles darin beschlossene Heil zu haben; woraus der unbedingte, freudige Gehorsam von selbst sich entwickelt.

Dieser psychologische Vorgang hat aber eine göttliche Ursächlichkeit zu seiner Voraussetzung. Die Bekehrung ist keine reine Selbstthat des Menschen. Es verhält sich damit so, wie es in jenem Wort des Propheten (Jerem. 31, 18.) ausgedrückt ist: „Bekehre du mich, so werde ich bekehret.“ Das Wort Bekehrung selbst kann ja auch eben so die Wirksamkeit des Bekehrenden (göttliche Bekehrung des Sünders), als die That des sich Bekehrenden selbst oder die mit diesem vorgehende Veränderung bezeichnen. Hier sind nun dreierlei Fragen zu beantworten: 1) welches sind die göttlichen Akte in dem Werk der Bekehrung? 2) welches die Mittel, wodurch sie vollzogen werden? 3) wie verhält sich die göttliche Wirkung zur menschlichen That? — Die göttlichen Akte sind zuvörderst: Vorhaltung seines Willens und Ueberführung der Schuld. Mit beiden wendet er sich an das Gewissen des Menschen, und bringt ihm seine Pflicht und sein Versäumniß, also sein Unrecht in Bezug auf dieselbe zum Bewußtseyn, was zu einer Beschämung und zu einem Unwillen des Menschen gegen sich selbst als sündigen führt. Dies ist die elenchtische Wirkung Gottes, wodurch der Zorn Gottes, sein heiliger Unwille gegen die Sünde und den Sünder als solchen, im Selbstbewußtseyn sich reflectirt und eine Macht im Gemüthe wird. — Mit dieser die Buße erzeugenden Wirksamkeit Gottes hängt aber unzertrennlich zusammen die den Glauben erzeugende, daß Gott dem Sünder seinen Willen, ihn wiederherzustellen oder zurechtzubringen, seine Schuld zu tilgen, ihn in seine Liebesgemeinschaft wieder aufzunehmen und in derselben zu befestigen, innerlich klar und gewiß macht, und ihm persönlich nahe tritt mit der Aufforderung, in diesen Willen einzugehen, mit der Darbietung des Heils, und ihn dadurch eben so ermuthigt, die heilsame Gnade zu ergreifen, wie er durch die elenchtische Wirksamkeit ihm das Bedürfniß derselben nahe gelegt, oder ein Verlangen darnach in ihm geweckt hat. Diese Akte der Erleuchtung, Berufung und Rechtfertigung sind es, die den Glauben erzeugen, indem dadurch jene innere Gewißheit über den göttlichen Liebeswillen gegen den Sünder hervorgebracht wird, welche ein festes Vertrauen und eine wahrhafte Hingebung mit sich zu führen geeignet ist. Wie dieselben aber mittelbar auch die Buße befördern, erhellt aus dem oben Gesagten; und je tiefer die Bekehrung geht, oder je weiter sie fortschreitet, desto mehr wird gerade die Darbietung der Gnade Gottes in Christo oder seiner vielvergebenden Liebe die Sündenerkenntniß und das schmerzliche Schuldgefühl wecken und steigern. Umgekehrt aber macht die strafende,

das Schuldbewußtſeyn weckende und verſtärkende Wirkſamkeit Gottes der erleuchtenden und berufenden Bahn: im erſchrockenen Gewiſſen kann das Licht der Heilserkenntniß erſt recht aufgehen und der Ruf der Gnade kräftig wirken.

Als Mittel dieſer zweifachen Wirkſamkeit Gottes bezeichnet man insgemein das Wort Gottes, ſeine uns entgegenkommende Selbſtoffenbarung, welche iſt Kundgebung ſeines Willens und ſeiner Wege, ſowohl des Willens und Wegs, den er ſelbſt in Bezug auf uns hat und geht, d. h. deſſen was er für uns will und thut (oder gethan hat), als desjenigen, den wir haben und gehen ſollen in Bezug auf ihn, oder deſſen, was wir gemäß unſerem Verhältniß zu ihm wollen und thun ſollen. Hiernach theilt ſich das Wort Gottes in Geſetz und Evangelium. Den Kern des erſteren haben wir in den zehn Geboten, welche in ihrer prophetiſchen und chriſtlich-apoſtoliſchen Auslegung oder Entwicklung (Pleroſis) die authentiſche und volle Bezeugung deſſen ſind, was Gott von uns will. Das Evangelium aber iſt die Summe der göttlichen Verheißungen und Heilsdarbietungen vom Anfang der göttlichen Heilserweiſung bis zum apoſtoliſchen Abſchluß derſelben, es ſtellt uns dar die vom Eingetretenſeyn der Sünde an auf die Sünder gerichtete Liebesthätigkeit Gottes, welche culminirt in der Fleiſchwerdung des ewigen Worts zur Selbſthingebung in den Zuſtand der Sünder, zur Vermittlung ihrer Wiedervereinigung mit Gott, mithin ihres Wiedergelangens zum wahrhaften Leben. In dieſer Perſon des Gottesſohns, welcher der Menſchenſohn iſt, ſchließt ſich auch Geſetz und Evangelium zuſammen. In ſeinem heiligen vorbildlichen Leben iſt er ſelbſt das lebendige Geſetz, die Erfüllung des Geſetzes ſtellt ſich bei ihm thatſächlich wie in Worten der Lehre und Ermahnung dar. In ſeiner durchgehenden, im Tode ſich vollendenden Selbſtaufopferung aber offenbart ſich die vollkommene, die göttliche Liebe, welche als die heilige und gerechte ſich ſelbſt nur genugthut, damit daß ſie die Strafe der Sünde auf ſich nehmend, die Schuld tilgt, indem ſie dieſelbe bezahlt. Da tritt alſo die Heiligkeit der Liebe als der die Sünde verwerfenden und ihre Barmherzigkeit als die die Sünder rettende in unzertrennlicher Einheit hervor: die Barmherzigkeit will ſich nur erzeigen, indem das vollkommene Ebenbild Gottes, der Eingeborne des Vaters, die Verwerflichkeit der Sünde an ſich ſelbſt, leidend und ſterbend um der Sünde willen, darſtellt. So hat das Evangelium von Chriſto dem Verſöhner zugleich die Macht des Geſetzes in ſich, daß es die Sünde ſtraft (ἐλέγχει). Ja das Evangelium als die Kunde von Chriſto überhaupt hat dieſe Macht, inſofern es in ſeinen Worten und Werken, in der Geſammtthat ſeines Lebens das Geſetz in ſeiner Vollendung und Erfüllung vor Augen ſtellt. Damit wird aber das Geſetz als eine Summe von Vorſchriften, worin der des Evangeliums, oder der Gnade Gottes in Chriſto würdige Wandel in allen ſeinen Beziehungen, mit Anknüpfung an den Dekalogus, vorgezeichnet wird, keineswegs für überflüſſig erklärt, indem für die Bekehrung in ihrem Anfang und Fortgang dieſe heilige Vorſchrift ſowohl zur Ueberführung der Sünde, wie als Norm für den rechtſchaffenen Wandel unentbehrlich iſt; was nur eine mangelhafte Erkenntniß der Sünde und der ſündigen Schwäche des Menſchen in ſeiner ganzen irdiſchen Entwicklung in Abrede ſtellen mag.

Das Evangelium iſt aber nicht allein ein Zeugniß in wörtlicher Verkündigung, welche ſich Allen zu vernehmen gibt, ſondern es verkörpert ſich auch in ſichtbaren Handlungen, in den Sakramenten, welche als Mittheilung des in der evangeliſchen Verkündigung Allen dargebotenen Heils an die Einzelnen ein ganz beſonderes Moment für die Bekehrung bilden, analog der (Privat-) Abſolution, oder der dem Individuum auf ſein Sichſchuldiggeben (bekennen) hin zugeſprochenen Gnade; aus welcher Analogie wohl auch zu begreifen iſt, daß das reformatoriſche Bekenntniß anfangs auch die Abſolution noch in die Reihe der Sakramente geſtellt hat. Die Sakramente als objektive perſönliche Zueignung des Heils vermitteln am nächſten die ſubjektive Zueignung im Glauben. So iſt die Taufe von Gott aus kraft göttlicher Ordnung und Stiftung der Anfangspunkt der wiederhergeſtellten Gemeinſchaft mit Gott und zugleich der beſtändige Anregungs- und Anhaltspunkt für alle Erneuerung in Buße und Glauben; für welche dann noch beſonders das

h. Abendmahl als göttlich geordnetes Unterpfand der immer wieder sich erneuernden Zueignung der Sündenvergebung und der Kraft des göttlichen Lebens in Christo von hoher Bedeutung ist.

Wie verhält sich aber nun die göttliche Wirkung zur menschlichen That?

In dieser Stellung der Frage ist schon das verneint, daß die göttliche Bewirkung dieser entscheidenden Veränderung die menschliche Thätigkeit in derselben ausschließt, oder daß der Mensch sich dabei bloß leidentlich verhalte. Beides ist wahr: Gott wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen; das heißt: um seiner unser Heil bezweckenden Liebe genug zu thun, wirket er in uns die auf die Beschaffung des Heils gerichtete Selbstbestimmung und die Thätigkeit zur Ausführung dieses Wollens; und: wir sollen unser eigenes Heil zu Stande bringen mit Furcht und Zittern, d. h. mit so angelegentlicher Sorgfalt, daß wir dabei gar nicht genug zu thun fürchten. Das Erstere hebt das Letztere nicht auf, sondern ermuthigt dazu durch die Hinweisung auf Gottes Kraft, der nichts zu schwer ist (Phil. 2, 12 ff., vgl. Meyer z. d. St.). Der Mensch bringt sein Heil zu Stande in der Kraft Gottes, die in ihm wirkt, indem er diesem göttlichen Wirken sich nicht widersetzt, sondern demselben beständig Folge gibt. Dies gilt vom Anfang und Fortgang bis zur Vollendung (vgl. Phil. 1, 6.). — Es verhält sich aber damit so: der persönliche Gott wendet sich an den persönlichen, zur freien Selbstbestimmung geschaffenen Menschen; seine kräftige Anregung ist demnach Hervorrufen eines freien Sichverhaltens, beim sündigen, von der Sünde geknechteten (Röm. 7, 14.) Menschen Wiederherstellung der Freiheit in Anschauung ihrer höchsten Bethätigung, wobei er ihm das Heil durch äußere Mittel und innere Wirkung unendlich nahe legt, so daß im Fall des Gelangens dazu kein Selbstruhm, im entgegengesetzten keine Entschuldigung übrig bleibt. Indem dieses Wirken Gottes immer fortgeht, wird die freie Selbstbestimmung des Menschen entschiedener und energischer. Aus dem anfänglichen Einwirken wird ein Wirken des im Gläubigen wohnenden h. Geistes, aus dem Antrieb ein innerer Trieb; die Selbstbestimmung der mit Gott geeinigten menschlichen Persönlichkeit fällt mit ihrem Bestimmtwerden zusammen. Das Ganze geht aus von der innerlich wirkenden Macht der göttlichen Heilsoffenbarung, durch welche das Ich zum Aufnehmen des Heils disponirt, dafür empfänglich gemacht wird; mit dem göttlichen Geiste geeinigt aber wird dieses ein für's Gute energisch Selbstthätiges, sich von innen heraus kräftig dazu Bestimmendes. Die Wahrheit liegt in der Mitte zwischen einer Ansicht, welche den menschlichen Willen durch eine alleinwirkende göttliche Gnade absorbirt werden läßt, und einem falschen Synergismus, welcher im Bekehrungswerk den menschlichen Willen so neben die Gnade stellt, als wäre er eine unabhängig von ihrer Anregung aus sich heraus ihre Wirksamkeit unterstützende Macht, da doch in diesem ganzen Proceß der Wille durchaus als eine vermöge der Gnadenanregung sich bewegende, und so mit ihr zusammenwirkende zu denken ist.

Literatur: Thiersch, Vorlesungen über Kathol. und Prot. (24.). — Nitzsch und Bauer gegen Möhler. Thomasius, das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Princips. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe. 2. Th. Kling.

Bekenner, s. Märtyrer.

Bekenntnißschriften, s. symbolische Schriften.

Bekker (Balthasar), geb. 30. März 1634 in Westfriesland; daselbst eine Zeitlang Rector, dann Prediger in Franecker *). Zuletzt in Amsterdam (seit 1679), ein begeisterter Anhänger der Cartesianischen Philosophie. Schon 1676 hatte er einen Katechismus unter dem Titel: de vaste Spysen der Volmaakten (starke Speise der Vollkommnen) herausgegeben, der vielen Anstoß erregte und den Verf. in das Geschrei des Socinianismus brachte; obgleich angesehene Theologen, wie Franz Burmann, Abr. Heidanus und Friedr. Spanheim das Buch für rechtgläubig erklärten. Bei Anlaß des 1680 erschienenen Kometen

*) Er bekleidete erst verschiedene Predigerstellen in Holland.

glaubte sich Bekker berufen, dem Volksaberglauben entgegentreten zu müssen, der in diesen Gestirnen Vorboten göttlicher Strafgerichte erblickte, was in der Schrift: Ondersoek van de Betekenige der Kometen (Untersuchung von der Vorhersagung der Kometen) geschah, die mehrere Auflagen erlebte (Leuwarden. 1682. Amst. 1685. 89.) *). Was ihn aber besonders berühmt machte, war seine bezauberte Welt (die betoverde Weereld) in 4 Büchern **), worin er nicht nur den Glauben an die noch fortwaltenden dämonischen Kräfte, an Teufelsbesitzungen, Zauberei, Magie u. s. w. bestritt; sondern auch die biblischen Erzählungen von den Besessenen natürlich zu erklären und die Existenz des Teufels überhaupt in ein zweifelhaftes Licht zu stellen suchte. Er zeigt, wie die Schrift nicht eine eigentliche Lehre, ein Dogma über den Teufel aufstelle, sondern die Vorstellung davon schon vorfinde und sich an dieselbe accommodire. Es gibt viele Dinge in der Schrift, über welche die Bibel keinen weitern Aufschluß uns mittheilt (die Krethi und Plethi, das Urim und Thummim). Die Schrift ist nicht da, um uns natürliche Dinge zu lehren „wie sie an sich sind", sondern sie faßt die Dinge „in Beziehung auf Gottes Ehre und unsere Seligkeit"; mit andern Worten: ihr Standpunkt ist nicht ein strengwissenschaftlicher, sondern ein religiös-praktischer. So ist rücksichtlich des Teufels manches als „verblümte Rede" zu fassen, und auch die Versuchung Christi durch den Teufel (Matth. 4.) erklärt Bekker von einer „Wechselung gefährlicher Gedanken." Die Stelle 1 Petr. 5, 8. von dem Teufel, der umhergeht als brüllender Löwe, bezieht sich auf den Kaiser Nero. Und noch vieles Andere, was die Schrift vom Teufel berichtet, „ist bequem von bösen Menschen zu verstehen." Ueberhaupt „hat es mit dem Teufel nicht so viel zu bedeuten, als man wohl meint." Statt der Furcht vor dem Teufel empfiehlt der Verfasser Furcht vor Gott; ja, durch die Entfernung der Teufelsfurcht, meint er, werde nur um so mehr „die Weisheit und Kraft des Heilandes verherrlicht"; während die folgerichtig durchgeführte Teufelslehre dem Monotheismus Eintrag thue.

Unstreitig war Bekker ein Vorläufer des Rationalismus, wie denn auch in der Vorrede zu seinem Buche schon Andeutungen über das Verhältniß der Vernunft zur Schrift sich finden, die beide wenigstens als gleich berechtigte Mächte darstellen, z. B. S. 11 ff. — Für seine Meinungen und bisweilen frivolen Aeußerungen ***) mußte Bekker schwer büßen. Sein Buch wurde von dem Amsterdamer Consistorium verdammt und gegen ihn ein Prozeß eingeleitet, der seine Suspension und zuletzt seine Entsetzung zur Folge hatte (30. Juli 1692). Er ging nach Friesland, wo er die 2 letzten Bücher seines Werks herausgab. Er starb den 11. Juni 1698. Unter seinen schriftlichen Gegnern sind Joh. van der Vayen, Peter Mastricht, Melchior Leydecker, Joh. Marb, Eberhard van der Hoogh und Jakob Kölmann zu nennen. Vgl. Walch, Gesch. der Religionsstreitigkeiten außerh. der luth. K. III. 3. S. 499 ff. Schröckh, K.Gesch. seit der Ref. VIII. S. 713 ff. Allg. Enc. VIII. S. 395. 96. Biographie universelle. Meine Dogmengesch. II. 2. S. 85. Hagenbach.

Bel, s. Baal.

Belgien. In diesem, seinen Bewohnern nach zum Theil germanischen, zum Theil keltischen Lande, das späterhin auch mit römischen Elementen versetzt ward, soll das Christenthum schon im apostolischen Zeitalter gepflanzt worden seyn. Der erste Missionar Belgiens soll einer der 70 Jünger, Eucharius, ein Schüler des Apostels Petrus, gewesen seyn, der im Jahr 42 in Begleitung des Valerius und Maternus aus Rom nach Trier kam. Vor Allem aber wird als der Apostel Belgiens der heilige Maternus verehrt, der Sage nach der Jüngling zu Nain, der auch in Belgien noch einmal vom Tode auferweckt wurde, den christlichen Glauben durch ganz Belgien gründete, eine Kirche

*) Dasselbe hatte schon früher Bayle gethan.

**) Deutsch von Joh. Moritz Schwager, mit Anm. von Semler. Leipz. 781. 82. III.

***) Um die Ohnmacht des Teufels praktisch darzuthun, forderte er ihn heraus, ihn zu holen, wenn er unwahr rede, und dadurch seine Existenz energisch zu beweisen.

zu Tongres in Limburg baute, Kapellen zu Maestricht, Namur und Dinant, und 130 starb.*) Bis zu der Zeit Konstantin des Großen herrscht tiefes Dunkel über die Kirchengeschichte Belgiens. In dieser Zeit finden wir das erste Belgien in 4 Bisthümer eingetheilt: Trier, Metz, Toul, Verdun; das zweite Belgien mit der Metropole Rheims zählt 10 Bisthümer, darunter Cambray, Tournay und Morin oder Terouenne. Die einrückenden Franken wenden sich bald, besonders seit der Bekehrung des Chlodwig, zur christlichen Kirche, doch erhalten sich in Belgien viele heidnische Sitten und Gebräuche. Unter den Merovingern zeichneten sich in Belgien viele Geistliche durch ihren Eifer für die christliche Kirche aus: so St. Amand, der Apostel von Flandern und Brabant; St. Aubert, der Bischof von Cambrai; St. Eloy, der Bischof von Tournay; St. Lambert, der Bischof von Lüttich und Apostel von Mecheln; St. Hubert, der Apostel der Ardennen. Unter den Karolingern wurden die Kirchenordnungen erneuert und strenger auf die Befolgung der kirchlichen Gesetze gehalten, viele Kirchen und Klöster wurden erbaut. Nach Karl dem Großen stürzten die Normannen herbei, man flüchtete mit den Reliquien von einem Kloster zum andern, es geschahen viele Wunder und viele Christen ereilte der Märtyrertod; in dieser unruhigen Zeit wurden die Kapitularien der Karolinger wieder sehr vergessen. Kaum waren die Normannen ruhige Mitbürger und Glaubensgenossen geworden, so dehnten schon die räuberischen Ungarn ihre Verheerungszüge bis nach Lothringen aus, bis endlich die sächsischen Kaiser die Sicherheit des heiligen römischen Reichs wieder herstellten, und nun die einzelnen Provinzen sich bald in allen Beziehungen wieder zu großer Blüthe erhoben. Belgien war vielen Herren gehorsam, den Herzögen von Nieder-Lothringen oder Brabant, den Grafen von Namur, von Hennegau, Limburg, Luxemburg, den Herren von Mecheln, den Markgrafen von Antwerpen, den Grafen von Flandern, den mächtigen Bischöfen von Lüttich. Neben diesem kriegerischen Adel, der sich in vielen Fehden herumtummelte, erhob sich schon frühe der freie Bürger der Städte, durch Handel und Betriebsamkeit aller Art wußte er sich nicht zu verachtenden Reichthum zu erwerben und auch in dem Landvolk die Sehnsucht nach Freiheit hervorzulocken. Die Geistlichkeit litt freilich durch die Kriege des Adels unter mannigfachen Bedrückungen, aber ihre Verluste wurden durch reiche Schenkungen mehr als ersetzt. Schon an dem ersten Kreuzzuge, zur Zeit der fränkischen Kaiser, nahm vor Allem der belgische Adel Theil, drei Söhne alter Feinde findet man vereint bei der Eroberung Jerusalems: Gottfried von Bouillon, Robert von Flandern und Balduin von Hennegau. Das Hochstift Lüttich, oft von sehr kriegslustigen Bischöfen geleitet, war doch auch der Sitz der Kultur; war auch die Geistlichkeit damals sehr begierig nach irdischem Besitz, so zeichnete sie sich auch wieder z. B. in dem schrecklichen Hungerjahr 1045 durch ihre Mildthätigkeit aus. An der Leitung des Staates nahm die Geistlichkeit keinen Theil, obgleich sie in Brabant großen Einfluß besaß; die niederländischen Grafschaften und Herzogthümer duldeten keinen Geistlichen unter ihren Repräsentanten, erst im 15. Jahrhundert erhielten Aebte Sitz und Stimme in den Staaten von Brabant. Im Hochstift Lüttich machte freilich die Geistlichkeit den ersten Stand, doch hielt ihr die reiche Bürgerschaft die Wage. Die französischen und englischen Kriege wirkten auf die Sittlichkeit schlecht ein; auch der Reichthum, welchen Handel, Brauereien und Heringsfang den Belgiern brachten, war der Religion und Sittlichkeit nicht eben günstig. Auf der andern Seite bildeten sich in den Niederlanden zuerst die freien Gesellschaften der Begharden, Beghinen (s. d. Art.). Mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts verbreiteten sich von Antwerpen aus die Gesellschaften der Lollharden, beide beschäftigten sich vorzugsweise mit chr[illegible]lichen Liebeswerken. In Mecheln, einer schon im Mittelalter berühmten Klosterstadt, lebten einige Tausend Beghinen, das Beginasium war eine eigene kleine Stadt. Doch mischten sich bald unter diese frommen Vereine sektirerische, besonders pantheistische Elemente, sie arbeiteten geheim und offen

*) Beglaubigt ist jedoch nur, daß es im 4. Jahrhundert einen Bischof Maternus zu Cöln gab, und zwar ist dies der erste bekannte Bischof Cölns.

an der Untergrabung der Kirche. Geläutert wurden diese mystischen Elemente durch den edlen Johannes von Ruysbroeck, der im Kloster Grünthal bei Brüssel 1381 sein Leben beschloß. Das Zusammenleben der Kanoniker in Grünthal machte tiefen Eindruck auf Gerhard Groot, der mit seinem Schüler Florentius den Verein der Brüder des gemeinsamen Lebens stiftete, eine Brüderunität mit Gütergemeinschaft zur Verbreitung eines praktisch-christlichen Lebens. S. den Art. „Brüder des gemeinsamen Lebens". Als Vorläufer der Reformation, wenn auch halb wider Willen, darf hier Erasmus von Rotterdam nicht unerwähnt bleiben. Von Löwen aus ward freilich Luthers Ansicht verdammt, doch fand sie bald in den Niederlanden, besonders unter den Augustinern zu Antwerpen, großen Anklang; die Gegner der Reformation machten sich lächerlich, das Volk sehnte sich nach der neuen Lehre, und die Magistrate glaubten ihre Pflicht vollkommen zu erfüllen, wenn sie allen Streit über Luther verböten und verlangten, es solle das Evangelium Christi gepredigt werden. Der Kaiser Karl aber erließ scharfe Edikte für seine Erblande, in Brüssel wurden die ersten Märtyrer der Reformation, die Augustiner Heinrich Voes und Johann Esch, am 1. Juli 1523 verbrannt. Auch späterhin fehlte es nicht an Verfolgungen und Hinrichtungen, da die strengen Edikte gegen die Reformation wiederholt wurden, dennoch mehrte sich rasch die Zahl der Anhänger der Reformation; es tauchten aber auch unter ihnen schwärmerische Sekten auf, wie die Brüder des freien Geistes und vorzüglich die Wiedertäufer, die ihren Ursprung auf die früher auch in Belgien vorhandenen Waldenser zurückführen wollten. Unter den Anhängern der Reformation gewann allmählich der Calvinismus die Oberhand. Philipp II. hoffte die Reformation durch Einführung der schon von Karl V. gewollten Inquisition und durch Vermehrung der verweltlichten Geistlichkeit, durch Errichtung neuer Bisthümer zu unterdrücken. Dagegen erhob sich allgemeiner Widerspruch, die Reformirten wähnten durch Herausgabe ihrer Confessio Belgica 1562 dem König eine bessere Meinung von sich beizubringen; allein Philipp verlangte unbedingte Annahme des Tridentinischen Concils. Die Wuth des Volks brach in Kirchen- und Bilderstürmerei aus, dies wurde zwar schon von Margaretha bestraft, und als Alba erschien, fielen Tausende nach dem Ausspruche seines Gerichts, aber es führte auch den Kampf um die Freiheit herbei, der mit dem Abfall der 7 Provinzen endigte. Dem Statthalter Alexander von Parma gelang es, die wallonischen Provinzen, in welchen die Katholiken stets herrschend geblieben und die Protestanten gewichen waren, 1579 mit dem König zu versöhnen und mit ihrer Hülfe die Städte von Brabant und Flandern zu erobern. Hier wurden alle Reformirte vertilgt und durch die Jesuiten, die sich zuerst in St. Omer und Douay niederließen, ein fanatischer Katholizismus herrschend. Die Geistlichkeit, früher davon ausgeschlossen, erhielt jetzt durch Philipp auch Sitz in der Regierung.

Von Löwen aus erhob sich noch einmal eine Stimme für die strengere augustinische Lehre im Gegensatz gegen den in die katholische Kirche eindringenden Semipelagianismus, der besonders von den selbstsüchtigen Jesuiten begünstigt wurde. S. den Art. „Bajus" und „Jansenismus". Für Belgien hatte jedoch dieser Kampf keine so große Bedeutung, er zog sich nach Frankreich hin, und als die Jansenisten hier endlich von den todmüden Jesuiten gestürzt wurden, flohen sie nach Holland hin. So verderblich die Jesuiten auch sonst für Belgien waren, so müssen wir doch lobend der Bollandisten gedenken. S. den Art. „Acta Martyrum, Acta Sanctorum".

Als Könige und Völker am Ende des vorigen Jahrhunderts gewaltsam die aus dem Mittelalter herrührenden Institutionen zerstören wollten, sollte unter der Regierung des reformationssüchtigen Joseph II. dies Schicksal auch Belgien ereilen und zunächst die Geistlichkeit treffen, die auch in Belgien damals noch großen Einfluß besaß, freilich war auch hier der Eifer für den katholischen Glauben im Erkalten. Es erschien am 13. Okt. 1781 das Toleranzedikt, die Protestanten in Brüssel wollten sich dort ein Bethaus bauen. Gegen dieses Edikt erhoben sich der Erzbischof von Mecheln (Frankenberg), die Doktoren zu Löwen und die Exjesuiten. Bald darauf verbot Kaiser Joseph die päbstlichen Dispen-

sationen, entzog dem päbstlichen Stuhl die geistliche Gerichtsbarkeit, führte 1783 die Civilehe ein, hob die beschaulichen Mönchsorden auf (32,000 Mönche und Nonnen wurden durch diesen Schlag in Belgien getroffen) und vereinigte alle Brüderschaften in einen Verein unter dem Namen: Brüderschaft der thätigen Nächstenliebe (1786). Mehr noch erbitterte die Aufhebung der bischöflichen Seminarien, an ihre Stelle sollte ein allgemeines Seminar zu Löwen treten. Dazu kam, daß Joseph die Wallfahrten verbot und die Kirchweihfeste auf einen einzigen Feiertag zurückführte. Alle diese Reformationen gingen von einem Oberhaupt des Staates aus, das, wenig gesagt, gleichgültig gegen die katholische Kirche war. Kein Wunder, daß offener Widerstand gegen Josephs Reformen ausbrach; der Kaiser befand sich fast in allen seinen Ländern in Widerspruch mit seinen Unterthanen, daher glückte es der Brabanter Revolution, die Oesterreicher fast gänzlich aus dem Lande zu treiben. Der Kaiser hatte sich wirklich den Dank der Belgier, wenn auch wider ihren Willen, zu erwerben gehofft, das Mißlingen seiner Pläne brach ihm das Herz. Sein Nachfolger, Leopold II., stellte Alles wieder her, wie es unter seiner Mutter Maria Theresia gewesen war, und da die geistliche und die liberale Partei schon damals uneinig geworden waren und die Patrioten von den Mächten im Stich gelassen wurden, so gelang es dem Kaiser, Belgien für jetzt wieder zu unterwerfen. Aber schon 1795 ward Belgien der neuen französischen Republik einverleibt, der sich die liberalen Belgier schon von Anfang an angeschlossen hatten. Nach dem Sturze Napoleons war Belgien endlich, nach einem langen Zwischenraum, durch den Ausspruch der Mächte wieder mit Holland zu einem Königreich der Niederlande vereinigt, obschon der Fürstbischof von Gent damals gegen den Artikel des Grundgesetzes: „die Freiheit aller Confessionen ist durch die Staatsgesetze verbürgt“, und gegen den: „jeder Unterthan des Königs ist zu allen Aemtern ohne Unterschied seines Glaubens zulässig“ protestirte. Von Anfang an wucherten im Stillen Gereiztheit und Mißtrauen bei den katholischen Belgiern, das sich zu einer furchtbaren Höhe steigerte, als 1824 eine Reihe von Verordnungen erschien, die das Unterrichtswesen nach holländischem Muster zu regeln suchten. Es ward in Löwen ein philosophisches Collegium errichtet, in dem sich jeder junge Geistliche, ehe er die bischöflichen Seminarien beziehen konnte, vorbereiten mußte. Das rief einen Schrei des Unwillens hervor von allen bischöflichen Sitzen. Andere Maßregeln der Regierung erbitterten die Advokaten nicht weniger, die Unverträglichkeit und wenig verhehlte Abneigung der beiden Nationalitäten trug den Zündstoff nur weiter. Kein Wunder daher, daß die Julirevolution 1830 ganz Belgien in Flammen setzte, zumal französische Sendlinge in Brüssel und Lüttich das Feuer schürten. Die katholischen Geistlichen und die Liberalen vereinigten sich, das kaum geschlossene Band mit Holland zu zerreißen. Sie erreichten ihren Zweck, es entstand unter dem Prinzen Leopold von Coburg ein neues Königreich Belgien, in dessen Grundgesetz Gleichstellung aller Confessionen und Trennung der Kirche vom Staat ausgesprochen wurde und dennoch übernahm der Staat die Bezahlung des Kultus und seiner Diener. Die Vereinigung der geistlichen und liberalen Partei hörte natürlich, sobald sie ihr Ziel erreicht hatten, wieder auf, beide standen sich oft recht feindlich einander gegenüber, doch wollten beide Parteien das Wohl des Ganzen, nur von verschiedenen Prinzipien aus.

Die Zählung im Jahr 1846 ergab eine Bevölkerung von 4,337,196 Einwohnern, unter denen sich 10,323 Akatholiken befanden, nämlich 6578 Protestanten, 790 Anglikaner, 1336 Juden, 1019 verschiedene andere Bekenntnisse, 600 ohne Bekenntniß. Die katholische Kirche steht unter der Leitung des Erzbischofs von Mecheln, dessen bischöfliche Diöcese sich auf Brabant und Antwerpen erstreckt; jedoch ist der Erzbischof nur administrativer Mittelpunkt ohne andere Vorrechte als die des Ranges. Es finden jährliche Zusammenkünfte zu Mecheln statt, aber die dort gefaßten Beschlüsse haben keinen offiziellen Karakter. Der alleinige Oberherr jedes Bischofs ist der Pabst; der Nuntius ist nur eine politische Persönlichkeit, er ist bei jeder Provinzialsynode zugegen, hat aber kein Stimmrecht. Alle Macht ist in den Händen des Bischofs, er vergibt alle geistliche Stellen und hat bei den

meiſten das Recht, ſie dem Inhaber jederzeit zu entziehen und ſie einem Andern zu übertragen. Die übrigen Biſchöfe ſind der von Lüttich für die Provinzen Lüttich und Limburg; der Biſchof von Namur für die Provinz Namur; der Biſchof von Tournay für Hennegau; der Biſchof von Gent für Oſtflandern und der Biſchof von Brügge für Weſtflandern. Zur Bildung der Geiſtlichen dienen 6 große und 6 kleine Seminare, jedes kleine Seminar hat noch eine Muſterſchule und bildet jährlich 50—100 Schullehrer. Seit 1837 werden auch die Hülfspfarrer und Kaplane vom Staat beſoldet, nur die Annexes ſind Kirchen, die zwar von der Regierung autoriſirt, aber von einer Anzahl Gemeindeglieder unterhalten werden. Der Staat beſoldet den höhern und niedern Klerus, im Jahr 1853 beträgt dies 3,691,695 Fr. Außerdem zahlt der Staat die Penſionen, unterhält die Seminare und ſteuert zu den Baukoſten. Im Jahr 1850 gab der Staat für den Kultus 4,207,640 Fr. aus. Außerdem erhalten die Geiſtlichen Zuſchüſſe von den Gemeinden, eine bedeutende Einnahmequelle für die Kirche ſind die Schenkungen, die nach den letzten 20 Jahren jährlich auf 815,324 Fr. angeſchlagen werden.

Die Orden ſind in 4 Klaſſen getheilt, je nachdem ſie 1) Krankenpflege, 2) Krankenpflege und Unterricht, 3) nur Unterricht und 4) nur das beſchauliche Leben zum Zwecke haben. Die erſte Klaſſe zählt 238 männliche, 2359 weibliche; die zweite 272 männliche, 1429 weibliche; die dritte 870 männliche, 3844 weibliche; die vierte 671 männliche, 2285 weibliche Mitglieder. Die größte Zahl der Kloſterbewohner findet ſich in Oſtflandern: 3627. Zuſammen alſo 11,768 Ordensglieder, nämlich 2051 männliche, 9717 weibliche. Die Gelübde dürfen nur auf 5 Jahre abgelegt werden, erſt ſpäter kann der Biſchof Einzelnen geſtatten, das Gelübde auf ewig abzulegen. Die Ordensmitglieder ſind nur Gehülfen des Seculerklerus, der Ordinarius beſtätigt ihre Statuten, ernennt ihre Vorſteher, viſitirt ihre Anſtalten. Nur die Jeſuiten haben ſich unter beſtändigem Kampfe bisher ihre Selbſtſtändigkeit zu erhalten gewußt. Neben den Benediktinern, Prämonſtratenſern, Trappiſten, Dominikanern, Franziskanern ꝛc. gibt es Congregationen der barmherzigen Brüder in 14 Häuſern, Brüder der chriſtlichen Schulen oder Ignoratins in 21 Häuſern; frères de St. Joseph de Grammont in 7 Häuſern, ihr Zweck iſt Erziehung junger Leute, namentlich der höheren Stände; frères de bonnes oeuvres de Renaix in 4 Häuſern, ſie ſorgen für alte Leute, Armenſchulen, Arbeitshäuſer; frères de notre Dame de la misericorde, ſie zählen 3 Häuſer und ſorgen für Gefangene und Kranke; frères Xaveriens ſorgen für Warteſchulen. Die Zahl der weiblichen Congregationen iſt noch viel größer und nur wenige ſind dem beſchaulichen Leben gewidmet, die übrigen verfolgen praktiſche Zwecke, Krankenpflege, Unterricht, Pflege wahnſinniger Frauen, Fürſorge für gebrechliche Alte, Beſorgungen von Begräbniſſen, Pflege armer Wöchnerinnen, Waiſenerziehung, Taubſtummen-, Blindenunterricht und Kleinkinderpflege. Im Jahre 1845 gehörten 292 Lehrer und 1935 Lehrerinnen religiöſen Körperſchaften an; 618 Schulen (84 für Knaben, 453 für Mädchen, 81 für beide Geſchlechter) wurden von geiſtlichen Korporationen gehalten. Im Jahr 1834 errichtete die katholiſche Geiſtlichkeit eine theologiſche Fakultät zu Mecheln durch freiwillige Beiträge, dieſe floſſen ſo reichlich, daß 2 Millionen Fr. unterzeichnet wurden. Als die Regierung die Univerſität Löwen fallen ließ, errichtete die Geiſtlichkeit auch hier eine freie katholiſche Univerſität.

So regſam und hervortretend die katholiſche Kirche in Belgien, ſo lau zeigt ſich im Allgemeinen die evangeliſche, doch regt ſich an manchen Orten das Bedürfniß kirchlicher zu werden. Die kleine Zahl der Proteſtanten in Belgien iſt in viele Parteien zerriſſen. Die größere Partei bildet die proteſtantiſche Union. Es ging der Vorſchlag zu dieſer Union von Lüttich aus, um ein allgemeines Band zu haben, das eine äußerlich feſtere Stellung gewähre. Diejenigen Geiſtlichen, welche an der Spitze der Union ſtehen, ſind Gegner der evangeliſchen Geſellſchaft, die ſich in Brüſſel nach Art der Pariſer und Genfer gebildet und ſegensreich für das Evangelium in Belgien gewirkt hat. Die oberſte Behörde der Union iſt die Synode, aus dem Prediger und 2 oder 3 Abgeordneten jeder Gemeinde beſtehend, ſie verſammelt ſich jährlich einmal. Zu dieſer Union gehören fol-

gende Gemeinden: 1) Verviers mit den Filialen Dalkem und Oene, 2) Lüttich mit einem Filial (Lize-Seraing?), 3) Brüſſel mit 2 Predigern, 4) Antwerpen, 5) Gent mit dem Filial Maria-Hoorbeke, 6) Tournay mit dem Filial Rongy, 7) Dour mit den Filialen Bergen und Paturages. Von dieſen Gemeinden ſchreiben ſich nur zwei aus der Zeit der Reformation her, nämlich Maria-Hoorbeke in Flandern und Dour in Hennegau, die andern beſtehen aus Fremden, außer einem kleinen Theil der Gemeinde von Tournay, die ſich unter dem franzöſiſchen Kaiſerreich und der holländiſchen Regierung gebildet hatte. Außer dieſer Union gibt es an proteſtantiſchen Gemeinden in Belgien: 1) Die evangeliſche Kapelle des Herrn Panchaud in Brüſſel. Panchaud ſteht in Verbindung mit der evangeliſchen Geſellſchaft, iſt aber nicht von ihr abhängig. 2) Boucher und ſeine Kapelle zu Brüſſel, er ſteht ganz für ſich, nach vergeblichem Verſuch mit der Synode in Verbindung zu treten. 3) Die lutheriſche Gemeinde in Brüſſel, früher von Lütkemüller, der jetzt Katholik geworden iſt, ſpäter von Maasdyk, der von der katholiſchen zur evangeliſchen übergetreten iſt, geleitet. 4) Die anglikaniſchen Gemeinden. Sie haben 4 Paſtoren, 2 zu Brüſſel, einen zu Oſtende, Antwerpen und Brügge; jeder von dieſen erhält vom Staat jährlich 2000 Fr. Der anglikaniſche Geiſtliche zu Spa erhält jährlich 1200 Fr. Der anglikaniſche Geiſtliche zu Antwerpen hängt von dem Biſchof von London ab. Durch die Unien iſt auch in Mecheln ein evangeliſcher Pfarrer angeſtellt. Die evangeliſche Geſellſchaft in Brüſſel hat 5 Stationen: 1) zu Genval unfern La Helpe, 2) zu Paturages, 3) zu Labouverie und Mons, 4) in der Umgegend von Tournay, 5) zu Lüttich. Helfferich, der in ſeinem gleich zu nennenden Werke die Zahl aller Proteſtanten in Belgien im Jahr 1848 auf 25,000 angibt, während ſie 1835 die Zahl von 8000 nicht überſtiegen, ſchreibt dieſe Vermehrung hauptſächlich dem Eifer der evangeliſchen Geſellſchaft zu. Im Jahr 1846 hatte die Geſellſchaft 10 Schulen. Die Bibelgeſellſchaft hat durch ihre Agenten und Colporteure unter mannigfachen Angriffen und Verfolgungen über 100,000 Exemplare der Bibel verbreitet; im Jahr 1838—39 allein 20,548 Exemplare.

Vergl. *Dufau*, La Belgique chrétienne (l'histoire de l'introduction et du développement du christianisme en Belgique) Liège 1847. Das Werk iſt unvollendet, indem es die Kirchengeſchichte Belgiens nur bis zu den Karolingern enthält, doch iſt es bis jetzt die einzige Kirchengeſchichte Belgiens. Ueber die neueſte Zeit iſt zu vergleichen Adolph Helfferich, Belgien in politiſcher, kirchlicher, pädagogiſcher und artiſtiſcher Beziehung. Pforzheim 1848. Guſtav Höfken, Vlämiſch und Belgien, Bd. 1. 2. Bremen 1847. J. E. Horn, Statiſtiſches Gemälde des Königreichs Belgien, nach der gleichzeitig erſcheinenden, vom Miniſterium des Innern herausgegebenen Statistique générale de la Belgique und andern amtlichen Quellen. Mit einer Einleitung von Xavier Heuſchling. Deſſau 1853. Rheinwald's Repertorium, Bd. 10, S. 185; Bd. 11, S. 73; Bd. 15, S. 83; Bd. 21, S. 76. 160. 276; Bd. 25, S. 180 und 263; Bd. 26, S. 71; Bd. 35, S. 84. W. Kloſe.

Belgiſche Confeſſion, zu der Zeit, als der Calvinismus in den Niederlanden die Oberhand erhielt, von Guido de Brès (ſ. d. Art.) wahrſcheinlich 1561 in franzöſiſcher Sprache verfaßt, in Verbindung mit Hadrian Savaria, Herrmann Modet und Gottfried Wingen u. A., denen Guido ſeine Schrift mittheilte. Sie muß gleich darauf gedruckt worden ſeyn, wahrſcheinlich 1562. Im Jahr 1563 wurde ſie in der niederdeutſchen und hochdeutſchen Sprache (beide in't Nederduitſch en in't Hooghduitſch) herausgegeben. Sie war zunächſt Privatſchrift. Allein ſchon die Synode von Antwerpen vom Jahr 1566 genehmigte ſie und zwar in einer kürzeren Recenſion, die alſobald in die walloniſche, 1581 in die niederdeutſche Sprache, übertragen und ſeitdem öfter gedruckt wurde. Die längere, urſprüngliche Recenſion erhielt ſich aber daneben, erhielt die Beſtätigung mehrerer Synoden und wurde in das Corpus et Syntagma 1612 aufgenommen. Darauf beſorgte Feſtus Hommius 1618 eine neue Ausgabe der Confeſſion, und zwar, wie es ſcheint, der längeren Recenſion im specimen controversiarum Belgicarum, seu confessio ecclesiarum reformatarum in Belgio, in usum futurae synodi nationalis lat. ed. etc. Doch weicht ſein

Text von dem, den das Corpus et Syntagma gibt, mehrfach ab. Beide Recensionen waren schon längst in's Lateinische übersetzt worden. Die Synode von Dordrecht ließ sich in ihrer 149. Sitzung am 29. April 1620 die Confession, und zwar in der kürzeren Recension, wie es scheint, vorlesen und bestätigte sie. Es muß aber zuvor eine Revision des Textes vorgenommen worden seyn, welche in den Akten der Synode nur mit den Worten: cum de exemplaribus Confessionis Belgicae prius esset prospectum etc. — angedeutet wird, worüber wir aber durch Benthemus nähere Nachricht erhalten: „unterdessen hat man auf dem dordrechtischen Synodo das lateinische, französische und niederdeutsche Exemplar unter einander verglichen, damit aus diesen drei Sprachen ein Exemplar formieret und solches auf's künftige verauthentisirt werden könne. Da man denn in der Vergleichung sonderlich auf das Exemplar gesehen hat, welches bisher in der französisch-niederländischen Kirche vor aufrichtig war gehalten worden.“ Darauf werden noch die Namen derjenigen Theologen genannt, welchen die Synode das Geschäft übergab. Die Synode von Dordrecht fügte den Text der ihr vorgelesenen Confession ihren Akten bei. — So besitzen wir nun die belgische Confession in zwei Hauptrecensionen; die eine, die kürzere, liegt vor in den Akten der Synode von Dordrecht; dieser Text ist in mehrere Sammlungen, namentlich in die von Augusti übergegangen; die längere Recension, die Hommius herausgegeben, hat Niemeyer mit wenigen Veränderungen in seine Sammlung aufgenommen, und die hauptsächlichsten Varianten des Textes im Corpus et Syntagma angemerkt. Beide Recensionen, die längere und die kürzere, haben übrigens dieselbe Anzahl von Artikeln, und weichen nur in Nebendingen von einander ab. Beide tragen das calvinische Gepräge. Die belgische Confession ist in der griechischen Uebersetzung des Revius 1623 und 1653 herausgegeben worden. Herzog.

Bellarmin. Robert Franz Romulus Bellarmino wurde zu Montepulciano (Politianum) in Toscana unter der Regierung Cosmo's des Mediceers am 4. Oktober 1542 geboren. Sein Vater Vincenz, einem altadeligen aber damals etwas verarmten Geschlechte angehörig, bekleidete hohe städtische Würden. Seine Mutter Cynthia Cervina, deren Bruder Marcellus Cervinus 1555 als Marcellus II. auf wenige Tage zum päbstlichen Stuhl erhoben wurde, wird als ein Muster der Andacht gerühmt. Ihr verdankte Robert, der dritte ihrer Söhne, die ersten religiösen Eindrücke, für die er so empfänglich war, daß er schon als kleiner Knabe auf einem Schemel stehend rührende Reden über die Leiden Christi hielt. Sein Vater bestimmte ihn für die staatsmännische Laufbahn, damit er den Glanz des Hauses wieder herstellen sollte. Aber es wohnte dem Knaben und Jüngling ein tiefer Ernst inne, der ihn zur Geringachtung der Welt bewegte und auf einen anderen Beruf hinwies. Diesen Ernst und die Reinheit der Sitten wußte er zu bewahren, auch als er nach der Universität Padua gesendet wurde. Hier faßte er, siebzehnjährig, mit seinem Vetter Richard Cervinus gemeinschaftlich den Entschluß, in die Gesellschaft Jesu einzutreten, um in ihr für sein Seelenheil und für das Wohl der Kirche am besten, wie er glaubte, wirken zu können. Erst nach einem Jahr, das ihm der Vater zur Prüfung der Ernstlichkeit seines Vorsatzes auferlegt hatte, erhielt er die Erlaubniß, um die er fußfällig gebeten hatte, und trat 1560 in das Noviziat der Jesuiten zu Rom ein.

Der Orden stand damals, unter Lainez, noch in seiner ersten Blüthe, hervorragend durch die Gluth der Andacht und die Strenge des Lebens, wie sie ihm Loyola eingehaucht hatte. Doch zeigt sich bei Bellarmin nicht die mystische Innigkeit, wie bei den Spaniern, seine Richtung war mehr die scholastisch-verständige, welche sich auch in seinen Erbauungsschriften nicht verläugnet. Eine eigenthümliche Theologie der Jesuiten hatte sich noch nicht entwickelt. Auch von ihren Ausartungen, welche im folgenden Jahrhundert in Frankreich hervortraten, ahnte man noch nichts.

Robert besaß bereits eine feine lateinisch-klassische Bildung, Virgilius war sein Lieblingsschriftsteller, lateinische wie italienische Verse entströmten ihm mit Leichtigkeit (in reiferem Alter dichtete er die in der römischen Kirche bekannten Hymnen: Pater superni

luminis und Spiritus celsi dominator axis). Bald wurde er von den Oberen angehalten, Humaniora, Aſtronomie und Rhetorik mit Erklärung der griechiſchen Redner vorzutragen. Die Theologie ſtudirte er 1567 und 1568 zu Padua, wo er den Unterricht thomiſtiſcher Lehrer genoß. Schon hatte er ſich, obwohl er weder die Weihe noch das dazu erforderliche Alter hatte, durch Predigten ausgezeichnet. Es war ein glücklicher Gedanke, daß ihn der Ordensgeneral Franz von Borgia 1569 nach Löwen ſandte. Zu Gent erhielt er von dem dortigen Biſchof Cornelius Janſenius (dem älteren) 1570 die Prieſterweihe. In Löwen trat er als der erſte Lehrer aus dem Jeſuitenorden neben den thomiſtiſchen Theologen mit Vorträgen über die Summa des Thomas auf und gewann durch dieſe und durch ſeine lateiniſchen Predigten bereits einen ausgebreiteten Ruf *). Auch hebräiſch lernte und lehrte er dort; in ſeiner hebräiſchen Grammatik **) ſuchte er die Methode zu vereinfachen. Sein ungewöhnliches Lehrtalent war nicht zu verkennen. Die Klarheit ſeines Geiſtes, die ſich beſonders im Disputiren hervorthat, war von der Art, daß er in ſeinen Manuſkripten nichts auszuſtreichen brauchte. Während ſeines Aufenthalts in den Niederlanden muß er die umfaſſenden Studien in den Kirchenvätern und den mittelalterlichen Autoren gemacht haben, aus denen ſein Handbuch der chriſtlichen Literaturgeſchichte erwuchs ***). Es iſt mit den gelehrten kritiſchen Arbeiten der Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht zu vergleichen, aber für ſeine Zeit von Bedeutung.

In Löwen hatte er die vom päbſtlichen Stuhl bereits verurtheilten Sätze des Bajus zu bekämpfen; er that es mit Beſcheidenheit ohne Nennung des Namens und wohl auch deßwegen ſehr mild, weil ſeine eigene Ueberzeugung der auguſtiniſchen und thomiſtiſchen nahe ſtand. Der ſiebenjährige Aufenthalt in den Niederlanden wurde dadurch für ihn wichtig, ja entſcheidend, daß er dort eine Kenntniß der großen Controverſe mit den Proteſtanten gewann, wie ſie in Italien nicht zu holen war. Doch ſcheint er nie perſönlichen Verkehr mit bedeutenden evangeliſchen Männern gehabt zu haben. Der ſtürmiſche Karakter des niederländiſchen Proteſtantismus mag nicht günſtig auf Bellarmin gewirkt haben. Er erlebte den Ausbruch des Kriegs, welchen Alba's Schreckensherrſchaft hervorgerufen hatte. Als das Heer Wilhelms des Oraniers nahte, flüchtete auch Bellarmin mit den anderen katholiſchen Geiſtlichen nicht ohne Lebensgefahr aus Löwen nach Douay.

Bellarmin war zur Herſtellung ſeiner durch Studium und Aſceſe untergrabenen Geſundheit in ſeine Heimath zurückgekehrt, als ihm Gregor XIII. den Auftrag gab, zu Rom in dem neugegründeten Collegium Romanum über die Controverſen zu leſen. Zwölf Jahre widmete er dieſem Berufe, und aus den vielbewunderten Vorträgen dieſer kräftigſten Zeit ſeines Wirkens ging ſein umfaſſendes Werk: disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos hervor †), das ihm den Ruhm des größten Polemikers der römiſchen Kirche und des gelehrteſten Theologen aus dem Orden der Jeſuiten bereitet hat. In 4 Theilen umfaßt dies Werk alle Punkte des ſtreitigen Gebietes mit gleicher Ausführlichkeit und mit dem Aufwand aller wiſſenſchaftlichen Hülfsmittel des Zeitalters. Es war eine Frucht des großen religiöſen und wiſſenſchaftlichen Aufſchwungs, den die römiſche Kirche beſonders ſeit 1540 genommen hatte. Es war für die Dogmatik von derſelben Bedeutung wie die Annalen des Baronius — der Bellarmin's College als Cardinal war — für die Kirchengeſchichte. Gleich den Annalen tragen auch die Controverſen ganz das Gepräge ihrer Zeit, wie es Ranke (Geſchichte der Päbſte I.

*) Conciones habitae Lovanii, Col. 1615. Venet. 1617, auch im VI. Bande der opera.

**) Institutiones linguae hebraicae et exercitatio grammatica in Ps. 34. Rom. 1578, oft wieder aufgelegt.

***) De scriptoribus ecclesiasticis adj. indicibus et brevi chronologia. Rom 1613. 4. Bellarmin übertrug die Vervollkommnung des Werkes ſeinem Ordensgenoſſen Sirmond. Labbeus und Oudin haben Ergänzungen dazu erſcheinen laſſen.

†) Die 2 erſten Bände erſchienen zu Rom 1581 und 1582, der 3. erſt 1593. In Ingolſtadt, Lyon, Venedig und Prag wurden ſie wieder abgedruckt. Der Verfaſſer ſelbſt lieferte dazu ein Correctorium.

S. 488) geschildert hat. Die klassische Form und die Eleganz, welche am Anfang des Jahrhunderts als das wichtigste an einem jeden Literaturwerk galt, war dem Streben nach Anhäufung des Stoffes gewichen, das Zeitalter der umfassendsten Gelehrsamkeit war angebrochen. Wiederum suchte man, wie einst die großen Scholastiker gethan, den ganzen Kreis des menschlichen Wissens zu umspannen und der Theologie einzuverleiben. Und wie gewaltig hatte sich die Masse des Wissens vergrößert! Joh. Gerhards allumfassende loci theologici bilden in vieler Hinsicht die Parallele zu Bellarmin's Controversen. Bellarmin war für seine Zeit was für spätere Zeiten Bossuet und Möhler gewesen sind. Er war nicht geistreich in dem Sinne wie diese, aber ohne Bellarmin's riesige Vorarbeit würden die großen Polemiker der neueren Zeiten sich nimmer haben erheben können*). Die Ordnung der Gegenstände, die Klarheit der Dialektik läßt fast nichts zu wünschen übrig. Die Berichte über Ansichten und Beweisgründe der Protestanten sind auffallend vollständig und treu, so sehr, daß man eine Zeitlang die Verbreitung des Werks in Italien nicht gern sah. Die stärkste Seite der damaligen Theologie liegt in der Fülle von Citaten aus den Kirchenvätern und den Schriftstellern des Mittelalters.

Daß Bellarmin niedrige Schmähungen vermeidet, zeichnet ihn, dessen Karakter überhaupt etwas edles hatte, vor den anderen Polemikern seiner Partei aus; daß er die evangelische Lehre verkennt, hat er mit ihnen allen gemein. Bei ihm, wie bei allen den gelehrten und frommen Männern, welche aus dem religiösen Aufschwung der römischen Kirche jener Zeit hervorgingen, bekommt man den Eindruck, daß sich zwischen ihrem Blicke und der evangelischen Kirche jene dichte Wolke gelagert hatte, durch welche von beiden Seiten nur sehr wenige zu einem richtigen Verständniß der Gegner durchgedrungen sind. Im Wesen der Religion einander so nahe, meinten fast die Würdigsten beider Parteien einen unendlichen Abstand zwischen sich zu erblicken. Es lag ein ähnliches Verhängniß auf der Christenheit wie die Verwirrung der Sprachen zu Babel. Dies mildert die Schuld der Einzelnen, welche, wie Bellarmin, durch ihre Polemik die Spannung noch vergrößert haben.

Nachdem die Controversen zu Rom (1581—1593) erschienen waren, wetteiferten die protestantischen Theologen, auf diesen Angriff, über den die Katholiken triumphirten, zu antworten. Am bedeutendsten dürfte von lutherischer Seite neben Martin Chemnitz (im examen concilii Tridentini) Joh. Gerhards Erwiederung**) seyn, von reformirter Chamier's panstratia catholica***).

Mit 1590 beginnt die Periode in Bellarmins Leben, in der er, bis dahin nur

---

*) Es verdient besonders dies hervorgehoben zu werden, daß aus seiner ungeschminkten Darstellung die eigentliche Lehre und Tendenz des römischen Katholizismus sich weit deutlicher erkennen läßt, als aus Bossuet und Möhler. Bellarmin sagt Alles gerade heraus: er verschönert nichts und verdeckt nichts; es ist ihm nicht darum zu thun, die Uebereinstimmungspunkte zwischen Katholizismus und Protestantismus hervorzuheben und die Differenzen zwischen beiden so gering wie möglich darzustellen. Ebenso wenig geht er darauf aus, den katholischen Dogmen eine Art von philosophischer Begründung zu geben. Aus Bossuet lernen wir den Katholizismus des Bossuet und des gebildeten Theiles des franz. Klerus seiner Zeit, aus Möhler den Katholizismus Möhler's und der vom protestantischen wissenschaftlichen Geiste angehauchten katholischen Theologen Deutschlands in unserer Zeit kennen, Bellarmin bleibt die beste, reinste Quelle für die Kenntniß des symbolischen, normalen Katholizismus. Anm. d. R.

**) *Jo. Gerhard*, Bellarminus ὀρθοδοξίας testis etc. Jen. 1631—33. III. 4.

***) Frankf. 1627 ff. in 5 Bänden. fol. Ueber die antibellarminischen Schriften von Sam. Huber, Jo. Ad. Scherzer, Conr. Vorst, Ge. Albrecht, Am. Polanus, Jo. Crocius, Guil. Amesius, Whitakerus, Balth. Meißner, Ludw. Lucius und Christ. Kortholt — siehe Niceron, Nachrichten v. berühmten Gelehrten, herausg. v. F. E. Rambach XIX. Th. Halle 1759. S. 129 ff. — Bellarmin forderte durch einen scharfen Angriff auf das lutherische Concordienbuch und auf Jac. Andreä, insbesondere die würtembergischen Theologen heraus: Judicium de libro, quem Lutherani vocant concordiae, Ingolst. 1587.

Professor der Theologie*), zu den wichtigsten kirchlich-politischen Sendungen gebraucht und zu den höchsten kirchlichen Würden erhoben wurde. Sixtus V. und Clemens VIII. waren die beiden Päbste, welche seinen ganzen Werth für ihre Zwecke erkannten. Es war die Zeit, wo mit der Wiederkehr alterthümlicher Sittenstrenge am päbstlichen Hof die Ueberzeugung sich befestigte, daß der Pabst die ganze Fülle der Macht, wie sie Gregor VII. und Innocenz III. geübt hatten, nach göttlichem Recht besitze. Die Verhältnisse begünstigten die Hoffnung, daß sich das Pabstthum noch einmal zu seiner alten Größe erheben werde. Es trat in der That jene Nachblüthe des Mittelalters ein, von der uns Ranke im ersten Theil seiner Geschichte der Päbste die klassische Schilderung gegeben hat — ein merkwürdiger Verein von ascetischem Ernst, hoher Glaubenszuversicht und überlegener weltlicher Politik. Bellarmin war eine der mächtigsten geistigen Potenzen dieser Epoche.

Als 1589 mitten unter den Stürmen des Religionskriegs in Frankreich Heinrich III. ermordet worden war, sandte Sixtus V. den Bellarmin als theologischen Begleiter des Legaten Gaetano an die Ligue nach Paris, um vorkommenden Falls mit den Protestanten zu disputiren. Dort erlebte er die Belagerung der Stadt durch Heinrich IV. Clemens VIII. ernannte ihn zu seinem Theologen und zum Examinator der Bischöfe, und verlieh ihm 1599 den Purpur. Bellarmin hatte die Kardinalswürde nicht gesucht, er nahm sie nur auf den kategorischen Befehl des Pabstes an, der mitten unter dem schmeichelnden Trug des Hoflebens die Stimme der Wahrheit hören wollte. Bellarmin verhehlte ihm seine Rathschläge nicht. Die lange Vakanz der Bischofssitze, die Anstellung von minder nützlichen Prälaten, wobei für den Bischof mehr gesorgt wird als für die Gemeinde, die Abwesenheit der Hirten von ihrer Heerde, die geistliche Polygamie, d. h. die Pluralität der Pfründen, besonders bei den Kardinälen, die allzuleichte Versetzung der Bischöfe, endlich ihre Resignation ohne einen rechtmäßigen Grund — dies waren die Punkte des päbstlichen Regiments, worüber Bellarmin ernste Vorstellungen erhob, auf welche Clemens VIII. ebenso ernst einging.

Clemens selbst weihte ihn zum Bischof und übergab ihm das Erzbisthum Capua 1602, wo er während dreier Jahre heilsame Disciplin gegen die Geistlichen und die Klöster übte, auch bemüht war, einzelne Uebertreibungen im Mariendienste zu beseitigen. Seine Forderungen an einen Bischof hat er in dem Schreiben an seinen Neffen dargelegt**). Es war ihm voller Ernst, die vielvernachlässigten Dekrete des Concilium Tridentinum de reformatione in's Leben einzuführen, und in diesem löblichen Bestreben läßt sich ein vom Protestantismus ausgegangener Impuls nicht verkennen. Bellarmin hielt es für Ehren- und Gewissenssache, Dinge zu beseitigen, von denen er innerlich wenigstens gestehen mußte, daß sie gerechten Anstoß gaben. Auch trug er, so sehr es ihm verargt wurde, kein Bedenken, in seiner Schrift de gemitu columbae den Verfall der geistlichen Orden als einen der Gegenstände zu bezeichnen, über welche der Christ Leid tragen müsse.

Leo XI. und Paul V. wurden im Laufe des Jahres 1605 zur päbstlichen Würde erhoben. In beiden Conclaven war Bellarmin mit auf der Wahl. Er hatte das Gelübde gethan, wenn er Pabst würde, was er nicht wünsche, Niemand von seinen Anverwandten zu bereichern. Als Cardinal hat er den Nepotismus gänzlich vermieden und von Niemand Geschenke angenommen. So galt er persönlich als der Würdigste. Aber die Besorgniß vor der wachsenden Macht seines Ordens lenkte die Stimmen von ihm ab.

Paul V., Borghese, hielt ihn in Rom fest und Bellarmin entsagte seinen Grundsätzen getreu dem Erzbisthum Capua, da er es nicht mehr persönlich verwalten konnte. Bald hatte er dem päbstlichen Stuhl im Conflikt mit den weltlichen Gewalten wichtige

*) Unter Gregor XIV. arbeitete er an der Verbesserung der sixtinischen Vulgata. Die darin befindliche Vorrede ist von ihm.

**) Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum: quae necessaria sint episcopo, qui vere salutem suam aeternam in tuto ponere velit. Als Anhang des Buches de officio principis Christiani. Col. 1619. 12.

Dienste zu leisten. In England war die Pulververschwörung entdeckt und bestraft worden. Bei diesem Anlaß verhängte Jakob I. harte Maßregeln über die Katholiken überhaupt. Unter Androhung der schwersten Nachtheile ward ihnen der Ergebenheitseid (oath of allegiance) abgefordert. Sie mußten schwören, daß dem Pabst die Macht nicht zukomme, Könige abzusetzen, und daß eine solche Meinung gottlos, ketzerisch und verdammlich sey. Blackwall, der katholische Erzpriester, fügte sich, ungeachtet ein päbstliches Breve den Eid untersagte. Gegen Blackwall schrieb Bellarmin. Der König selbst meinte sich als defensor fidei, wie einst Heinrich VIII. gegen Luther, in die Controverse einlassen zu müssen*).

Fast gleichzeitig erhob sich der noch ernstere Kampf mit dem Dogen und dem Senat von Venedig, in welchem Paolo Sarpi die Sache des Staats, Baronius und Bellarmin die der Kirche in italienischen Streitschriften führten**). Bossuet und alle gallikanischen Theologen***) sind auf Bellarmin übel zu sprechen, denn Niemand hat erfolgreicher als er die Grundsätze geltend gemacht, welche den gallicanischen widersprechen. Er ist der Haupttheologe des eigentlich ultramontanen Systems. In den Controversen, in seinem weitverbreiteten Katechismus, in der historischen Abhandlung de translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos gegen Matthias Flacius, endlich am stärksten in seiner Schrift gegen William Barclay †) trug er seine Lehre vom Pabste vor. Er habe, wenn gleich nur indirekt, auch über die zeitlichen Dinge Gewalt und könne den Fürsten Gesetze, die sie geben oder aufheben sollen, vorschreiben. — Dies war zwar noch nicht Alles, was Sixtus V. gewünscht hatte, aber doch genug, um zu veranlassen, daß das Werk gegen Barclay zu Paris und zu Venedig verboten wurde. — Hiemit steht die Vorstellung in Zusammenhang, daß die Fürsten ihre Gewalt durch eine Wahl des Volkes haben und daß die Völker diese Wahl dem Rechte nach unter päbstlicher Leitung vollziehen. Wiewohl Bellarmin hierin nicht so weit ging wie der etwas jüngere spanische Jesuit Mariana ††).

Selbst die strengsten Katholiken unserer Zeit lehnen, bis jetzt wenigstens, diese Vorstellungen als eine »mittelalterliche Anschauung« ab †††). Indessen, so irrthümlich sie sind, läßt sich doch ihre Entstehung oder Wiedererweckung gerade zu Bellarmins Zeit vollkommen begreifen. Eben damals erhoben sich die katholischen Mächte, Spanien, Frankreich und das deutsche Kaiserhaus zu einem Einfluß auf die kirchlichen Dinge, welcher die Unabhängigkeit und die Einheit der Kirche in ernste Gefahr bringen konnte. Der Episcopat in den einzelnen Ländern war zu schwach, um diesen Druck des Staates siegreich zu bestehen. Um so nothwendiger erschien unter diesen Umständen eine starke und nach allen Seiten gerüstete Centralgewalt. Doch nicht bloße Politik, sondern die Ueberzeugung von einer göttlichen Anordnung lag dem zu Grunde, was Bellarmin vom Pabste lehrte, in welchem er den einzigen Hort kirchlicher Selbstständigkeit und Ordnung sah. Es waren dies nothwendige Konsequenzen aus einem alten Grundirrthum. Allgemein hatte man sich ja längst daran gewöhnt, ein mit irdischer Macht ausgestattetes Oberhaupt zu fordern, statt in gefährdeten Zeiten ganz auf die Leitung und Dazwischenkunft Christi, des himmlischen Hauptes, zu vertrauen.

---

*) Man sehe ***Lingard***, history of England. IX. Paris 1826. p. 81 sqq.

**) Siehe Ranke, Gesch. der Päbste II. S. 317 ff.

***) So noch Abbé Tabaraud in dem Artikel Bellarmin in der Biographie Universelle. t. IV. Paris 1811.

†) De potestate summi Pontificis in rebus temporalibus contra Guil. Barclaium. Rom. 1610. 8. — William Barclay aus Aberdeen, ein Anhänger der Maria Stuart, Rechtsgelehrter und Katholik, lebte in Frankreich und schrieb gegen die Ligue und ihre vom Pabst begünstigten demokratischen Grundsätze. Er starb 1609. Siehe über ihn Bayle im Dictionnaire.

††) Ungeachtet der Irrthümer Bellarmin's in Hinsicht des Staatsrechts hat doch seine Schrift de officio principis Christiani ad Wladislaum Sigismundi III. Poloniae et Sueciae regis filium, Rom. 1609. viel Treffliches und verdiente mehr bekannt zu seyn.

†††) So Hefele, Art. Bellarmin in der Encyklop. von Wetzer u. Welte.

Verfolgung und Religionskrieg waren die schrecklichen Früchte dieses Herabsinkens der Kirche in das Irdische. Bellarmin hat seinen Theil an der Gesammtschuld seiner Zeit. Doch war er für seine Person und seiner Gemüthsart nach nicht verfolgungssüchtig. Seinem Feinde Sarpi ließ er eine Warnung vor Nachstellungen gegen sein Leben zukommen. Im Cardinalscollegium bewies er sich stets friedfertig. Große Unbilden ertrug er mit Würde.

Wie einst in Italien, als Luther noch lebte, der fabelhafte Bericht über seinen erschrecklichen Tod erschien, den nachher Luther selbst verdeutschte und herausgab, so kam, damit auch in diesem Stücke das Unrecht beider Parteien sich die Wage halte, zu Bellarmin's Lebzeiten in Deutschland eine „zuverlässige und wahrhafte Geschichte des verzweiflungsvollen Todes Roberti Bellarmini“ heraus. Der Jesuit habe sich in verstellter Kleidung nach Loretto begeben, um dort seine zahllosen Verbrechen und Laster zu beichten, sey aber, da er Absolution nicht bekommen konnte, in Verzweiflung gerathen und seine Seele vom Teufel geholt worden.

In seinen alten Tagen verwaltete Bellarmin das Bisthum seiner Heimath Montepulciano vier Jahre lang, und widmete sich hauptsächlich dem Schutz und der Reformation der Klöster. Gebeugt von den Schwächen des Alters zog er sich dann in das Jesuitencollegium von San Andrea zu Rom zurück. Dort pflegte er jedes Jahr vier Wochen mit Andachtsübungen in der Stille zuzubringen. Dort hat er seine erbaulichen Schriften: de septem verbis Christi, de ascensione mentis in Deum, de gemitu columbae, de aeterna felicitate sanctorum und die ars bene moriendi verfaßt. Dort starb er, durch Todesgedanken lange schon vorbereitet, von Gregor XV. besucht, von Allen, besonders von den Armen betrauert, beinahe 79 Jahre alt am 27. Sept. 1621*). Allgemein bewunderte man ihn wegen eines Lebens von apostolischer Schlichtheit und Uneigennützigkeit. Der Ruf eines Heiligen folgte ihm nach und zu verschiedenen Malen wurde auf seine Kanonisation hingearbeitet, unter Urban VIII., Innocenz XI., und Benedikt XIV. Die Rücksicht auf Frankreich und der im 18. Jahrhundert unter den Katholiken selbst zunehmende Haß gegen die Jesuiten standen im Wege. Noch fehlt eine der Bedeutung des Mannes entsprechende Lebensbeschreibung. Seine Autobiographie, die er 1613 auf Verlangen des Jesuitengenerals Mutius Vitellescus aufgesetzt hat, wurde von dem Jesuiten Jakob Fuligattus zu Grunde gelegt, dessen Biographie die Hauptquelle bildet. Diese ist italienisch (Rom. 1624. 4.), lateinisch von Sylvester Petra Sancta (Leodii 1629. 4.), und französisch von Petrus Morinus (1628. 4.) und Joh. Morinus (1635. 8.) erschienen. Offenbar wollte der Verfasser den Stoff zur Begründung der Kanonisation liefern und seine panegyrische Darstellung beeinträchtigt den geschichtlichen Werth. Auch wunderbare Heilungen und Prophezeiungen erzählt er von dem Gefeierten. — Bellarmin's Portrait, welches dort beigegeben ist, zeigt einen höchst männlichen, feurigen und an Selbstbeherrschung gewöhnten Karakter. Uebrigens war er von unansehnlicher Erscheinung, kurzem Halse und kleiner Statur. — Auch die Biographieen von Daniel Bartoli (de vita Bellarmini. Rom. 1677. 4.) und Nic. Frizon (la vie du Card. Bell. Nancy 1708. 4.) sollen nur Lobschriften seyn. — Bayle im Dictionnaire hist. et crit., Niceron im XIX. Bande der Nachrichten von berühmten Gelehrten und G. E. Petri in Ersch und Grubers Encyklopädie. VII. B. geben literarische Nachweisungen. Eine vollständige Ausgabe der Werke Bellarmin's erschien zu Cöln 1619 in sieben Folianten. Doch enthalten die meisten Ausgaben der Controversen auch zugleich eine Auswahl seiner kleineren Schriften.

Keiner von den Neueren, welche über Bellarmin geschrieben haben, scheint seine oben erwähnte Autobiographie gesehen zu haben. Sie gilt insgemein für ungedruckt. Doch

*) Die Anekdote, daß er sterbend seine Seele zur Hälfte der Jungfrau Maria, zur Hälfte dem Erlöser vermacht habe, scheint nicht hinlänglich verbürgt. Bayle im Dict. s. v. Bayle hat sie aus Andreas Carolus, memorabilia ecclesiastica. p. 535.

ſoll ſie, wie uns von befreundeter Seite verſichert wird, gedruckt ſeyn in dem ſehr ſeltenen Werke: Voto del Cardinale Passionei al Papa Benedetto XIV. nella causa della beatificazione del Card. Bellarmino. Venezia — und zwar nicht in der 1. Ausg. von 1761, ſondern nur in der zweiten von 1763. Thierſch.

Belſazer, nach älteren Ausgaben auch Beltſazar geſchrieben (בֵּלְשַׁאצַּר und Dan. 7, 1. בֵּלְאֶשַׁצַּר Bels- oder Baalsfürſt) nach Dan. 5, 10. 13. 18. 22. ein Sohn Nebukadnezars (vergl. Baruch 1, 11. 12., wo er als Thronfolger deſſelben erſcheint) und letzter Beherrſcher des chaldäiſchen Reiches in Babylon, unter deſſen Regierung Babel in einer Nacht, in welcher ſich Hof und Stadt der Freude und Ausſchweifung einer Feſtfeier überlaſſen hatte, Dan. 5, 1. 30., vergl. Jeſ. 21, 5., durch den jungen Perſerkönig Cyrus (Jer. 50, 44. Jeſ. 45, 1. 46, 1.) und ſeinen Oheim Kyaxares, der in der Bibel Darius der Meder heißt und damals 62 Jahre alt war, eingenommen wurde. Er wird als ein übermüthiger, ausſchweifender und feigherziger Monarch von Daniel geſchildert, der die aus Jeruſalem geraubten Gefäße muthwillig entweihte, und ihm eine Regierungszeit von mindeſtens 3 Jahren, Dan. 8, 1., zugetheilt. Herodot erzählt von dem letzten babyloniſchen [illegible], den er Labynetus nennt, daß während eines Feſtes in der Nacht die Stadt erſtürmt worden ſey, Herod. 1, 188., womit auch Xenophon Cyrop. 7, 5. 15. übereinſtimmt, der zugleich den König bei dieſer Eroberung um's Leben kommen läßt (Cyrop. 7, 5. 30.). Ferner nennt ihn Herod. 1, 188. einen Sohn der thatenreichen Königin Nitokris, welche während der Herrſchaft ihres ausſchweifenden Sohnes die Regierung hauptſächlich in den Händen gehabt habe (Herod. 1, 186.). Dies ſtimmt ebenfalls mit dem Berichte Daniels überein, wo 5, 10. eine Königin auftritt, welche ſich eher als des Königs Mutter, denn als ſeine Gemahlin ankündigt. Allein mit dem Berichte Baruch's und zum Theil auch Daniel's, bei welchem es ebenfalls ſcheint, als ſey Belſazer der unmittelbare Nachfolger Nebukadnezars geweſen, ſtimmt 2 Kön. 25, 27., vergl. Jer. 52, 31., nicht, wornach Evilmerodach unmittelbar nach Nebukadnezar regierte. Allein was den Daniel betrifft, ſo kann zwiſchen Kap. 4 und 5 Vieles eingeſchoben werden, über welches nichts vom Propheten zu berichten war. Die Angabe in Baruch kann aber nicht in Anſchlag gebracht werden, da bei der ſpäten Abfaſſung dieſes apokryphiſchen Buches die Verſchiebung der Zeiten und Verhältniſſe nach dem Geiſte der ſpäteren jüdiſchen Schriftſteller nichts Auffallendes hat. Der Name Evilmerodach kommt auch in den Angaben des Beroſus, eines chaldäiſchen Schriftſtellers, bei *Josephus*, cont. Ap. 1, 20. vor. Er war ein laſterhafter Fürſt und wurde nach Beroſus im zweiten Jahr ſeiner Regierung von ſeinem Schwager Neriglisſar ermordet. Von dieſem kam die Regierung nach 4 Jahren auf 9 Monate an Laboroſoarchad, und hierauf an Nabonned (Beroſus), Labynetus (Herodot), den bibliſchen Belſazer (Daniel).

Da nach den bewährteſten Zeitrechnungen der Tod Nebukadnezars, welcher 43 Jahre regierte, in das Jahr 561 v. Chriſtus, die Eroberung Babels aber durch die Meder in das Jahr 538 fällt, ſo liegen 23 Jahre dazwiſchen. Von dieſen kommen nach Beroſus 2 Jahre auf Evilmerodach, 4 auf Neriglisſar, und 1 Jahr etwa auf Caboroſoarchad, folglich bleiben für Belſazers Regierungszeit noch 16 Jahre übrig. Nach Beroſus iſt er wirklich als einer der Mitverſchworenen gegen den König Laboroſoarchad im Jahr 555 oder 554 auf den Thron gehoben worden, und ſtand bei der Eroberung Babels durch Cyrus bereits im 17. Regierungsjahre. Da er nur 6 Jahre nach Nebukadnezar den Thron beſtieg, ſo iſt es gar nicht unwahrſcheinlich, daß er ein jüngerer Sohn deſſelben war, und dieſe Wahrſcheinlichkeit erhält noch dadurch ein verſtärktes Gewicht, daß ſeine Mutter Nitokris als Königin bezeichnet wird, was nur möglich iſt, wenn ſie eine der Gemahlinnen Nebukadnezars war. Allein Beroſus nennt ihn bloß τινα τῶν ἐκ Βαβυλῶνος, und er hatte auch nach Magaſthenes in Euseb. Chron. arm. 1, 61. keine Anſprüche an den Thron. Derſelbe Beroſus aber befindet ſich mit den Nachrichten der Bibel, des Herodot und Xenophon noch in weiterem Widerſpruche. Nach ihm hatte ſich Nabonned

oder Belsazer, von Cyrus in offener Feldschlacht besiegt, in die Festung Borsippus geworfen, ergab sich übrigens bald freiwillig und wurde, auch nach Magasthenes, als Vasallenfürst nach Karamanien versetzt, wo er in Ruhe starb. Es fragt sich aber, ob nicht dieser Angabe eine Verwechslung bei Berosus zu Grunde liegt. Da die von der Bibel unabhängigen Nachrichten des wohlunterrichteten Herodot, dem auch Xenophon beistimmt, mit Daniel zusammenstimmen, Josephus aber in seinen Angaben nicht immer zuverlässig ist, aus dem wir allein die Berichte des Berosus kennen; so ist es gerathener, das größere kritische Gewicht auf den biblischen Bericht zu legen. Vgl. übrigens Ewald, J. Gesch. 3, b. S. 85, welcher sagt, daß man sich gewöhnt habe, die Namen dieser Könige zu vermischen, und nur einige wenige fester in der Erinnerung und Erzählung zu behalten. So berechtigt diese Bemerkung seyn mag, so dürfte die Anwendung derselben auf den gegenwärtigen Fall doch zu weit gehen. **Vaihinger.**

Benaja (בְּנָיָהוּ oder בְּנָיָה von Gott beglückt, Gotthold), Sohn Jojada's von Kabzeel, einer Stadt im südlichen Theil des Stammes Juda (Jos. 15, 21.), ein äußerst thatkräftiger und dem Davidischen Königshause unwandelbar treu ergebener Mann. Es werden von ihm drei Großthaten erwähnt, durch welche er sich einen Namen unter den Hauptheiden (2 Sam. 23, 22.) verschaffte, welche David zur Seite standen. Zwei Söhne (denn so muß die Lesart aus dem Anfang des Verses mit Ewald, J. Gesch. 2, 604. und Thenius z. d. St. hergestellt werden) eines moabitischen Mannes Ariel (Josephus und Thenius) oder besser des Moabiterkönigs Ariel (Ewald), die sich ohne Zweifel im Kriege, 2 Sam. 8, 2., auszeichneten, schlug er; einen gefährlichen Löwen, der zur Winterzeit in einer Cisterne sein Lager aufgeschlagen hatte, tödtete er mit kühner Hand, indem er allein in den Brunnen sich wagte; einen Aegypter von ansehnlicher Größe, mit einem Speere bewaffnet, einem Brückenbalken oder Weberbaume gleich, entwaffnete er mit einem einfachen Gehstock, und brachte ihn mit seiner eigenen Waffe um's Leben (2 Chr. 11, 23. und Sept. Vatic.). Dies geschah vielleicht im Kriege gegen die Edomiter, an welchem hienach auch Aegypter theilgenommen haben mögen (Ewald, Isr. Gesch. 2, 604.). Um dieser kriegerischen Verdienste willen machte ihn David zum Obersten seiner Leibwache (שַׂר מִשְׁמַרְתּוֹ nach der richtigen Lesart, 1 Sam. 22, 14., 2 Sam. 23, 23.), was er selbst früher bei Saul gewesen war, und welche bei David die Crethi und Plethi (s. den Artikel), 2 Sam. 8, 18. 20, 23., in sich befaßte. Diese, unter Saul, 1 Sam. 18, 7., Läufer (רָצִים) genannt, und ebenso wieder unter den späteren Königen, 2 Kön. 10, 25. 11, 6. 13., bestanden, wie sich aus 2 Sam. 15, 1., 1 Kön. 1, 5. schließen läßt, wenigstens aus 50 Mann. Benaja's Hauptgeschäft war dabei die Vollziehung der königlichen Urtheilssprüche, 1 Kön. 2, 25. 30. 34. Wegen seiner Treue gegen Salomo, 1 Kön. 1, 8., wurde er nach der Hinrichtung Joabs zum Oberfeldherrn über das Heer erhoben, 1 Kön. 2, 35. Unter David war er neben seinem Amt als Oberst der Leibwache zugleich auch ein Anführer über eine Abtheilung von 24,000 Mann, 1 Chron. 27, 5. 6., wo nur das Schwierigkeit macht, daß sein Vater Priester genannt wird oder auch er selbst, nach 2 Sam. 8, 18. Ebenso wurde er schon unter David, was auch aus 1 Kön. 1. hervorgeht und durch 1 Chr. 27, 34. nach der richtigen Lesart (vergl. Movers Unters. über Chronik, S. 261) bestätigt wird, nach Ahitophels Tod zugleich in den geheimen Rath des Königs gezogen, ein Umstand, durch welchen sich die Entstehung der unrichtigen Lesart 2 Sam. 23, 23., welche wieder auf 1 Sam. 22, 14. einwirken mochte, erklärt. So stieg also dieser Mann von Posten zu Posten bis zur höchsten Stufe im Reich empor.

Andere Männer dieses Namens sind:

1) Ein Hauptmann der Gibborim, Heldenschaar Davids, von Pir' athon im Stamme Ephraim (Richt. 12, 15.) 2 Sam. 23, 30.

2) Priester, bei der Tempelmusik Davids angestellt, 1 Chron. 15, 18. 20. 24. 16, 5.

3) Ein Levite, Aufseher über Zehnten und Opfergaben, 2 Chron 31, 13.

4) Ein Volksfürst zur Zeit des Propheten Ezechiel. Ezech. 11, 1. 13.

5) Zwei sonst unbekannte Männer zur Zeit Esra's (Esra 10, 25. 43.). **Vaihinger.**

Benedikt I., mit dem Beinamen Bonosus, Nachfolger Johanns III. im Mai 573. Unter ihm ward Italien durch die Einfälle der Longobarden, die schon unter seinem Vorgänger 568 begonnen hatten, beunruhigt. Zu dieser Plage kam noch eine große Hungersnoth, welcher der griechische Kaiser Justin (dessen Provinz damals die Romagna und dessen Unterthan und Vasall der römische Bischof war) durch Getreidesendungen aus Aegypten abzuhelfen suchte. Benedikt starb 578. Paul. Diac. de gestis Longob. II, 10. Anastas. Bibl. de Vitis rom. Pontificum 63 (bei Muratori Scriptores rer. ital. I, 1, 429. III, 1, 133.).

Benedikt II., Nachfolger Leo's II. Juni 684 bis Mai 685, war in der kurzen Zeit seiner Amtsführung besonders bemüht, in Spanien die Anerkennung der Beschlüsse der sogenannten sechsten ökumenischen Synode durchzusetzen. Dieser Eifer für jene constantinopolitanischen Beschlüsse war wohl mit ein Grund des freundschaftlichen Verhältnisses, in welchem Benedikt gleich seinen drei Vorgängern mit seinem Lehensherrn, dem Kaiser Konstantin mit dem Bart (Pogonatus), stand. Wie dieser schon dem Agatho (s. d.) zu Gefallen die Bestätigungsgebühren, die von jedem neuerwählten Pabst an den Kaiser zu entrichten waren, herabgesetzt hatte, so verlieh er unter Benedikt die weitere Vergünstigung, ut persona, qui electus fuerit ad sedem apostol., e vestigio absque tarditate Pontifex ordinetur. Das Bestätigungsrecht selbst übrigens, welches sich der Kaiser bei jener früheren Verwilligung ausdrücklich vorbehalten hatte, gab er auch hiemit nicht auf: es sollten nur die Mißstände beseitigt werden, welche eine gar zu lange Verzögerung der Ordination mit sich führten. (Benedikt selbst hatte beinahe ein Jahr auf seine Bestätigung warten müssen: so träge war im byzantinischen Reiche die Verwaltung in Folge der Vielschreiberei, die schon damals ein Merkmal eines sinkenden Staates war). Jene von Konstantin gegebene Erlaubniß vorläufiger Ordination wurde übrigens von seinen Nachfolgern nicht beachtet. Einen weitern Beweis von Achtung gab Constantin dem römischen Bischof Benedikt dadurch, daß er ihn durch Uebersendung der Haarlocken seiner Söhne zu deren Adoptivvater machte. Die römische Kirche verehrt ihn als Heiligen am 7. Mai. Anastas. Vitt. 82., bei Murat. Scr. rer. ital. III., 1, 146. Walch, Historie der römischen Päbste, Acta Sanctorum etc.

Benedikt III., römischer Bischof 856—858 unter dem Kaiser Lothar, hatte Anfangs mit einem Gegenpabste Namens Anastasius zu kämpfen, über den er aber bald die Oberhand gewann. Sein Privatkarakter wird gerühmt; wichtige Begebenheiten sind aus seiner Regierungszeit nicht zu erwähnen. Anastasius de Vitt. R. Pont. bei Murat. rer. it. Scr. III, 1, 247 sqq. ist über ihn sehr ausführlich, berichtet aber fast nur über reiche Geschenke, die er an die Kirchen Roms und an ausländische Fürsten machte und von Letzteren empfing. Zwischen ihn und seinen Vorgänger Leo IV. setzt die Sage die Päbstin Johanna (s. den Art.).

Benedikt IV. 900—903, lebte in den unruhigen Zeiten politischer Verwirrung, als nach dem Fall des Karolingerreichs (Karl der Dicke abgesetzt 887) Italien unter den Parteikämpfen seiner Großen blutete. Berengar von Friaul kämpfte damals um die Krone Italiens gegen Ludwig, König der Provence (des arelatischen Königreichs oder cisjuranischen Burgunds), der ihm nach dem Tode Lamberts (898) von der spoletanischen Partei entgegengestellt worden war. Da Berengar gerade durch eine Niederlage gegen die Ungarn einen großen Theil seines Ansehens in Italien verloren hatte, so begünstigte Benedikt den König Ludwig, ja er krönte ihn im Februar 901 zum Kaiser. Der Pabst verlor aber durch Berengar 903 sein Leben, der von ihm gekrönte Kaiser 2 Jahre nachher seine Krone und seine Freiheit. Schlosser-Kriegk VI. S. 36. Muratori, Geschichte von Italien, V. Bd. S. 288 ff.

Benedikt V. Als Johann XII. gegen Otto I., den er selbst zur Befreiung von dem unerträglichen Joche Berengars II. 960 nach Italien gerufen hatte, treuloserweise sich mit Berengar verband, 963, ward er von Otto abgesetzt und an seine Stelle Leo VIII. zum Pabst ernannt. Da aus diesem Anlaß Otto in Rom anwesend war, hatte ihm

der Pabſt urkundlich gelobt (Constitutio Leonis) und die Bürger Roms hatten feierlich geſchworen, nie mehr ohne Zuſtimmung und Genehmigung des Kaiſers einen Pabſt wählen oder weihen zu wollen. Gleichwohl ſchritten die Römer nach dem Tode Johanns XII. (964), da Leo VIII. aus Rom vertrieben, anſtatt den letzteren als kaiſerlichen Pabſt anzuerkennen, ſogleich zur Wahl eines neuen, eben Benedikts. Sie baten zwar den Kaiſer um ſeine Zuſtimmung zu der Wahl, er aber erklärte, lieber wolle er ſeine Krone verlieren, als zugeben, daß Leo ſein Pabſtthum verliere. Er erſchien vor Rom, ſchloß es ein und zwang es, ohne ſich durch Benedikt ſchrecken zu laſſen, der von der Mauer herab in vollem Ornat den Kaiſer und ſein Heer mit dem Banne bedrohte, zur Uebergabe. Benedikt, der während der Belagerung die Römer zum Widerſtand zu entflammen geſucht hatte, ward abgeſetzt und nach Hamburg gebracht, wo er, 13 Monate nach ſeiner Wahl, 965 ſtarb. Sein Tod löste auch die eben damals nach Leo's Tode gepflogenen Unterhandlungen wegen ſeiner Rückkehr nach Rom. Am beſten ſind dieſe Vorgänge erzählt von Luitprand bei Muratori Scr. r. it. II, 1, 475 sq. Vergl. noch Muratori, Geſch. von Italien V, unter den betreffenden Jahren. Ranke, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter den ſächſiſchen Kaiſern I, 3. S. 93 ff. Behſe, Kaiſer Otto d. Gr. und ſein Zeitalter. 1835. S. 324 ff. Auch

Benedikt VI. wurde noch unter der ſtarken Regierung und unter dem Einfluſſe Otto's d. Gr. 972 erwählt. Der im nächſten Jahre erfolgende Tod des Kaiſers machte aber der toskaniſchen Partei, die vor Otto ſeit 904 in Rom allmächtig geweſen und von ihm nur mit Mühe niedergehalten worden war, wieder Muth: Crescentius, ein Enkel der berüchtigten Theodora, erregte einen Aufſtand, in welchem auch Benedikt gefangen geſetzt und im Gefängniß erdroſſelt wurde, 974. Muratori, Geſch. von Italien V.

Benedikt VII., vor ſeiner Erhebung auf den päbſtlichen Stuhl Biſchof von Sutri, ward 975 unter Einfluß Otto's II. gewählt. Er war ein Enkel Alberich's von Tusculum, durch ſeine Abkunft ſchon einflußreich, ein großer Freund der Klöſter und regierte ruhig bis zu ſeinem Tode 983. Muratori, Geſch. v. Italien V. u. ſ. w.

Benedikt VIII., gleichfalls aus der Familie der Grafen von Tusculum, in welcher von ihm an das Pabſtthum einige Zeit erblich blieb, gelangte zur päbſtlichen Würde 1012. In demſelbigen Jahre durch einen Gegenpabſt Gregor aus Rom vertrieben, floh er zu dem deutſchen König Heinrich II. von Sachſen, der ihn 1014 in Rom wieder einſetzte und von Benedikt in demſelben Jahre zum Kaiſer gekrönt wurde. Glaber Radulph erzählt, wie bei dieſer Gelegenheit Benedikt den Reichsinſignien, die er dem Kaiſer einhändigte, eine ſehr ingeniöſe Form gegeben habe, die ſpäterhin beibehalten wurde (Reichsapfel mit dem Kreuz darüber). *Glaber Radulph*, Histor. sui temp. I, 5. bei *Duchesne* IV. Nach dieſer Krönung ſoll auch Heinrich II. die Schenkungen ſeiner Vorfahren an den päbſtlichen Stuhl beſtätigt und einige neue Privilegien verliehen haben. Aber die Urkunde (bei *Mansi*, S. concc. coll. XIX, p. 331 sqq.) iſt unächt. Vergl. Muratori, Geſch. von Italien VI, 84 ff. Dieſer Pabſt ward auch durch die Zeit, in der er lebte, zu kriegeriſchen Unternehmungen genöthigt. Die Sarazenen machten damals von Sardinien aus häufige Einfälle in Italien und bedrohten ſchon die Grenzen des Kirchenſtaats. Benedikt befreite 1016 die Stadt Luni in Toskana von ihrem Joch und bewog Piſa und Genua zu einem Feldzug gegen ſie, in Folge deſſen ſie auch wirklich Sardinien räumen mußten. Etwas ſpäter fielen die Normannen von Sicilien aus in das den Griechen unterworfene Apulien ein. Der Pabſt wurde durch die Siege der Griechen beunruhigt: denn hätte ihre Macht in Italien zugenommen, ſo war das für die Päbſte ſo vortheilhafte Verhältniß zu Deutſchland gefährdet. Er begab ſich daher nach Deutſchland zu Heinrich II. mit der Bitte um ſeine Hilfe und der Kaiſer unternahm auch wirklich einen Feldzug nach Apulien. Die genannte zweite Reiſe Benedikt's zu Heinrich hatte jedoch auch noch einen weiteren Grund. Heinrich ſelbſt hatte ihn zur Einſegnung der Hauptkirche des von ihm geſtifteten Bisthums in Bamberg eingeladen, und empfing den heiligen Vater bei ſeiner Ankunft mit entwürdigenden Ceremonien und einer faſt ab-

göttiſchen Verehrung, die (wie Schloſſer mit Recht bemerkt, Schl.-Kriegk VI, 138.) den geiſtlichen Waffen des Pabſtthums eine viel größere Wirkung verleihen mußten als alle iſidoriſchen Dekretalen. Benedikt ſtarb in demſelben Jahre wie ſein kaiſerlicher Anbeter, 1024. Muratori, Geſch. v. Ital. VI. Gieſeler, K.-Geſch. II, 1, 156 f.

Benedikt IX., von dem Vorigen nur durch Johann XIX., deſſen Bruder, geſchieden, Geſchwiſterkind ſeiner beiden Vorgänger, Sohn Graf Alberich's von Toskana, der es ſich nicht wenig Geld koſten ließ, ihn auf den päbſtlichen Stuhl zu bringen. Er beſtieg ihn als Knabe von 10—12 Jahren, 1033, und ſchändete ihn, ſo lange er ihn inne hatte, durch Raub, Mord, Unzucht und alle Laſter. In den erſten 11 Jahren ſeiner Regierung von den Römern geduldet, von Kaiſer Konrad II. anerkannt, ward er endlich 1044 aus Rom verjagt und Sylveſter III. an ſeiner Statt gewählt. Mit Hilfe ſeiner Verwandten aber kehrte er bald nach Rom zurück, vertrieb Sylveſter und that ihn in den Bann. Doch konnte er ſich, da allgemeiner Haß und tiefe Verachtung auf ihm lag, nicht lange mehr halten. Gegen eine gewiſſe Summe baaren Gelds und Abtretung der Einkünfte, die der päbſtliche Stuhl aus England bezog, verkaufte er ſein Pabſtthum an einen Archipresbyter Johannes Gratianus, der ſich den Namen Gregor VI. beilegte. Sylveſter trat aber mit ſeinen Anſprüchen nicht zurück: die Kirche hatte zwei Häupter. Da trat Heinrich III. in's Mittel und ließ auf der Kirchenverſammlung von Sutri Gregor und Sylveſter abſetzen und den Biſchof Suidger von Bamberg wählen. Er, als Pabſt Clemens II. genannt, krönte den Kaiſer, ſtarb aber ſogleich, 1047. Da bemächtigte ſich Benedikt abermals des päbſtlichen Stuhls, den er noch über ein halbes Jahr inne hatte. 1048 aber wich er dem neugewählten Pabſt Damaſus II. und ſtarb in der Zurückgezogenheit, aber wie es ſcheint ungebeſſert, 1056. Muratori, Geſch. von Italien VI. Glaber Radulph IV. *Th. Mittler*, de schismate in eccl. rom. sub pontif. Bened. IX. Turini 1835. Noch einmal in dieſem Jahrhundert wußte die toskaniſche Partei einen ihr angehörigen Pabſt durchzuſetzen und, wenn auch nur kurze Zeit, zu behaupten. Dies iſt

Benedikt X. Stephan IX. hatte die Römer kurz vor ſeinem Tode ſchwören laſſen, nicht eher zu einer Pabſtwahl zu ſchreiten, ehe der Archidiakon Hildebrand (nachmals Gregor VII.) von der Kaiſerin Agnes aus Deutſchland zurückgekehrt ſey. Ohnedem waren ſie dazu durch frühere und einen neuerdings dem Kaiſer Heinrich III. geleiſteten Eid verbunden. Gleichwohl wählte die genannte Partei unter dem Graf Gregor von Tusculum einen ganz talentloſen und ungebildeten Mann, Johannes, Mincio (Dummkopf) genannt, zum Pabſt. Er nannte ſich Benedikt X. Die Hildebrandiſch geſinnten Cardinäle, die ſich ſeiner Wahl widerſetzt, unter ihnen auch Petrus Damiani, Cardinalbiſchof von Oſtia, mußten ſich flüchten. Nach der durch Hildebrand eingeleiteten, von der Kaiſerin Agnes gebilligten Wahl von Nikolaus II. zog ſich übrigens Benedikt, ohne Gewalt abzuwarten, in den Privatſtand zurück, demüthigte ſich vor dem neuen Pabſt und ſtarb 1059. Leo Ostiensis bei *Muratori*, Script. r. it. IV, 151 sq. Muratori, Geſch. v. Italien VI.

Benedikt XI., Oktober 1303 bis Juli 1304, mit dem Geſchlechtsnamen Bocaſſini, Nachfolger von Bonifaz VIII. Das hauptſächlichſte Werk ſeiner kurzen Regierung war, das wieder gut zu machen, was ſein ungeſtümer und herrſchſüchtiger Vorgänger in dem Streit mit dem König Philipp IV. von Frankreich ſchlecht gemacht hatte. Obwohl im Orden der Dominikaner erzogen, war er von ſanfter, verſöhnlicher Gemüthsart. Dieſe trieb ihn von ſelbſt, zu thun was ohnedem die Klugheit gerathen haben würde. Dabei mochte noch das in Frankreich immer allgemeiner werdende Verlangen nach einem allgemeinen Concil ihn zu verſöhnlichen Schritten bewegen. Er hob alle Cenſuren, die Bonifaz VIII. (ſ. d.) gegen Philipp verhängt hatte, den Bann und alles Andere, was dem König anſtößig ſeyn konnte, auf. Die Bulle Unam sanctam ließ er übrigens in Kraft beſtehen und that Nogaret, Sciarra Colonna „et quosdam alios nominatim“ in den Bann. Warum? ſ. d. A. Bonifaz VIII. *Muratori*, Scr. r. it. III, 1, 672 sqq. Planck, Geſch. der chr. Geſ.

Verf. V, S. 155—168. Gieseler II, 2, 201 f.; *du Puy*, Histoire du different etc. 207 sqq.

Benedikt XII., 20. Dez. 1334 bis 25. April 1342, der dritte der Päbste, welche während der französischen Oberherrlichkeit über das Pabstthum in Avignon residirten. Gleich den übrigen in Avignon regierenden Päbsten, war auch er ein geborner Franzose, Jacob Fournier aus Languedoc, ursprünglich Cisterciensermönch, unter Johann XXII. seit 1327 Cardinal. Nach diesem seinem Vorgänger erscheint er als ein sehr guter Pabst; freigebig, wohlmeinend, dem Nepotismus abhold, theologisch gelehrt. Seine Abhängigkeit von dem Könige von Frankreich hinderte ihn an manchem Guten, das er gerne ausgeführt hätte. Dies war namentlich der Fall in seinem Verhältniß zu Deutschland. Auf dem Kaiser Ludwig dem Bayern lag von Johann XXII. her noch immer der Bannstrahl der Kirche. Der Kaiser hatte keinen sehnlicheren Wunsch, als sich mit ihr auszusöhnen. Schon unter Johann XXII. hatte er seit 1330 mehrere vergebliche Schritte in dieser Absicht gethan, bei Benedikt XII. erneuerte er seine Versuche, und erbot sich zu einer für ihn wahrhaft demüthigenden Genugthuung: er wollte Reue über die Absetzung Johanns XXII. aussprechen, wollte erklären, daß in keinem Falle der Kaiser das Recht habe, einen Pabst abzusetzen und wollte noch dazu in eigener Person den Pabst in Avignon um Verzeihung bitten. Vergeblich. Da nahmen sich 1338 die Reichsstände des Kaisers kräftig an und auch die sämmtlichen deutschen Bischöfe verwandten sich für ihn durch eine Gesandtschaft an Benedikt. Ein Abfall Deutschlands von dem Pabste stand bevor: Ludwigs Sache war Sache der Nation geworden. So gerne nun Benedikt dem dringenden Verlangen der geistlichen und weltlichen Reichsstände willfahrt haben würde, so durfte er doch — wie er den Gesandten unter Thränen gestand — den Kaiser nicht von dem Banne lossprechen, weil Philipp VI., in dessen Gewalt er war, es ihm unter den härtesten Drohungen verboten hatte. Er würde, hatte er gesagt, ihn schlimmer behandeln, als sein Vorfahr Bonifaz den VIII. behandelt hätte. Da brach denn doch den Deutschen die Geduld. Der Reichstag in Frankfurt 1338 erklärte, der Kaiser habe Alles gethan, was man irgend habe von ihm erwarten können: der Pabst aber verweigere ihm muthwilligerweise Recht und Gnade; das Interdikt mit allen seinen Folgen sey deßhalb aufgehoben, die Geistlichen, die es noch als gültig ansehen, seyen als Aufrührer und Reichsfeinde zu behandeln. Den Kurfürsten wurde noch besonders der päbstliche Satz zur Beurtheilung vorgelegt, daß der Pabst zu entscheiden habe, wer den Titel eines römischen Königs oder Kaisers führen dürfe. Sie begaben sich zu der uralten, im Gebiete des Kurfürsten von Köln gelegenen Wahlstatt deutscher Könige, dem sogenannten Königsstuhl, bei dem Städtchen Rhense (Reins) bei Boppard, wo sie sich gegen einander verpflichteten, zur Wahrung der Ehre des Reichs und ihrer kurfürstlichen Rechte fest zusammenzuhalten und die denkwürdige Entscheidung trafen, die hernach von den gesammten Ständen als Reichsschluß und deutsches Grundgesetz angenommen wurde, „daß die kaiserliche Macht und Würde von Gott unmittelbar herrühre, daß jeder durch die Kurfürsten gewählte Kaiser oder König eben kraft dieser Wahl in alle kaiserlichen oder königlichen Rechte eintrete und der Bestätigung keiner andern Macht bedürfe, weil er im Zeitlichen Niemand über sich habe". Außerdem redeten noch für den Kaiser und die Idee des unabhängigen Kaiserthums Marsilius von Padua, Johann von Jandun und Wilhelm von Occam. Aber so voll auch die Deutschen den Mund genommen hatten, so ließen sie doch in der That um ihrer Uneinigkeit willen den Kaiser im Stich: es erscheint bald wieder eine Gesandtschaft von ihm am päbstlichen Hofe, welche um Aufhebung des Bannes demüthig aber vergeblich bittet. Der listige Franzosenkönig aber, der bisher die Aussöhnung des Kaisers mit der Kirche hintertrieben hatte, ist 1341 auf einmal der beste Freund des Kaisers geworden, der seine Bitten an den Pabst mit denen des Kaisers verbindet. Ein Bündniß, das Ludwig mit dem Könige von England gegen Frankreich geschlossen, hatte hiedurch Philipp VI. glücklich gelöst: das war der ganze Zweck dieser Schwenkung gewesen. Das Interdikt über Ludwig wurde übrigens von Benedikt nicht gelöst, und wie jäm-

merlich sich auch die Kurfürsten gegenüber den päbstlichen Anmaßungen verhielten, darüber s. Clemens VI. Von Benedikt ist nur noch sein Eifer für bessere Zucht und Ordnung unter den Mönchsorden und seine Schrift de statu animarum ante generale judicium zu erwähnen. Diese von seinem Vorgänger angeregte Frage entschied er zu Gunsten des auch schon vor dem Gericht ausgeprägten Gegensatzes von Selig und Unselig. — Acht Lebensbeschreibungen Benedikt's in *St. Baluzius*, Vita Pontiff. avenionensium. Paris 1693. I, p. 197 sqq. *Muratori*, Scr. r. ital. I, 2, 527 sqq. Olenschlager, Staatsgeschichte des röm. Kaiserthums in der ersten Hälfte des 14. Jahrhund. Frankf. 1755. C. Mannert, Ludwig IV. Landsh. 1812. Schlett, Ludwig d. Baier. Sulzbach 1822. War Benedikt Pabst während des sogenannten babylonischen Exils, so war einer der Hauptpäbste während des großen Schisma:

Benedikt XIII.[a], von 1394 an, früher Petrus de Luna, ein geborner Spanier. Schon unter seinem Vorgänger Clemens VII. war er als Gesandter nach Paris gegangen, um gegen das Gutachten der Pariser Universität, daß beide Päbste, Clemens VII. in Avignon und Bonifacius IX. in Rom abdanken sollten, bei Karl VI. zu agitiren. Nach Clemens VII. Tod, Sept. 1394, ermahnte der König die Cardinäle in Avignon, vor der Hand keine Wahl vorzunehmen. Sie gehorchten nicht; alle aber verpflichteten sich vor der Wahl eidlich, daß der Neugewählte an der Beilegung des Schisma arbeiten, und wenn der römische Pabst das Gleiche thäte und das Cardinalscollegium es verlangt, seine Würde niederlegen sollte. Auch Peter von Luna hatte dies gelobt. Als er aber als Pabst aus der Wahl hervorging, so war er es gerade, der der Beilegung des Schisma am hartnäckigsten entgegenwirkte. Die Universität nämlich, an ihrer Spitze Gerson, Nikolaus von Clemangis und Peter von Ailly (s. die A.), hatte zwar 1394, so lange Clemens noch lebte, drei mögliche Wege der Beilegung des Schisma bezeichnet, Abdankung beider Gegenpäbste (cessio), schiedsrichterlichen Ausspruch (compromissio) und Entscheidung durch eine allgemeine Kirchenversammlung (determinatio, decisio), dabei aber den ersten Weg als den allein zum Ziele führenden dem König empfohlen und ihn auch durch ihre entschiedene Haltung dafür gewonnen. So ging denn, nachdem die Ansicht der Universität auch von einem 1395 in Paris abgehaltenen Nationalconcil angenommen worden war, sogleich in demselben Jahre eine feierliche Gesandtschaft, darunter drei königliche Prinzen, an Benedikt ab, um ihn zum alsbaldigen Rücktritt aufzufordern. Die Gesandtschaft erreichte ihren Zweck nicht. Daher suchte man von Seiten Frankreichs sich mit den anderen Mächten, deren Mitwirkung zu dem Friedensgeschäfte nöthig war, zu verständigen: Castilien, Navarra wurden für Absetzung beider Päbste gewonnen, während der König von Aragonien, Landsmann, Freund und Verwandter Benedikts, gleich diesem auf ein Schiedsgericht antrug; Richard II. von England, von seiner Universität Oxford dazu ermuntert, versprach, mit seinem Pabste Bonifaz IX. wegen dessen freiwilliger Abdankung zu verhandeln. Den Päbsten wurde ein Termin gestellt, nach dessen Verfluß, wenn sie nicht freiwillig abträten, ihnen der Gehorsam aufgekündigt würde. Der Termin verstrich, ohne daß die Päbste Miene machten abzudanken: so kündigten ihnen 1398 die vereinigten Mächte den Gehorsam auf. Zugleich hielt Karl VI. für nöthig, eine Zwangsmaßregel gegen Benedikt anzuwenden: er belagerte ihn 1399 in Avignon mehrere Jahre lang. Wenn dieses kräftige Vorschreiten von Seiten Frankreichs und Castiliens gegen Benedikt von Seiten der dem römischen Pabste ergebenen Regierungen nachgeahmt worden wäre, so würde ohne Zweifel das Schisma bald beendigt worden seyn: aber Kaiser Wenzel war nicht zu bewegen, etwas gegen Bonifaz IX. zu thun und hemmte eben dadurch auch Richard von England. Als hierauf Wenzel 1400 abgesetzt wurde, und Ruprecht von der Pfalz den römischen Pabst förmlich anerkannte, da besserten sich eben dadurch auch die Aussichten Benedikt's. Die Klugheit erforderte, daß auch die Staaten, die dem Gegenpabst huldigten, ihn wieder aufstellten. Benedikt, der während der Belagerung Alles, was man von ihm verlangte, eidlich zugesagt, als er aber mit Hülfe seines Gönners, des Herzogs von Orleans, 1403 entkommen war, seinen Eid als erzwungen für nichtig er-

klärt hatte, ward jetzt wieder 1403 von Frankreich, Castilien, Portugal, Sicilien als rechtmäßiger Pabst anerkannt und in seine ihm seit 1398 entzogenen Einkünfte wieder eingesetzt. Doch mußte er zuvor erklären, wenn sein Gegner in Rom das Gleiche thäte, die Pabstwürde niederlegen zu wollen. Im Jahr 1404 wurden von Benedikt zum Schein Unterhandlungen mit Bonifaz eingeleitet. Dieser starb aber, 1. Oktober desselben Jahrs, und wurde sogleich durch Innocenz VII. ersetzt, der bei seiner Wahl ein ähnliches Versprechen wie Benedikt abgab. Benedikt reiste nach Italien, um mit Innocenz zu unterhandeln: es war aber wohl keinem der Päbste Ernst, es kam Nichts heraus. Als Innocenz 1406 starb, und Benedikt immer noch nicht zurücktrat, wurde ihm natürlich wieder und zwar in der Person Gregor's XII., 30. November 1406, ein Gegenpabst entgegengestellt. Durch die beständigen Winkelzüge Benedikt's war jetzt die Geduld der Franzosen erschöpft. Nachdem abermals eine vergebliche Zusammenkunft der Päbste in Savona 1407 veranstaltet worden war, stellte der französische König auf Anrathen der Universität Paris den 28. Mai als letzten Termin, bis zu welchem er sich mit seinem Gegner geeinigt haben müsse, bei Gefahr der Aufkündigung des Gehorsams. Was geschah? An eben jenem Termin erschien ein Breve Benedikt's, in welchem (übrigens ohne Nennung von Namen) über Alle der Bann ausgesprochen war, die ihm den Gehorsam aufkündigen würden. Da riß der letzte Geduldfaden. Die Pariser Universität erklärte Benedikt für einen Schismatiker und Ketzer, das Parlament stimmte bei, die Bannbulle ward schimpflich zerrissen, Jedermann verboten, dem Pabst Gehorsam zu leisten. Benedikt floh nach Aragonien, die Mächte und die Cardinäle trafen in Livorno 1408 Anstalten zu dem Concil von Pisa (s. den Art.), das sich am 25. März 1409 versammelte und am 15. Juni beide Päbste feierlich absetzte. Aber der neugewählte Alexander V. war nur der dritte neben den beiden andern, die ihre Ansprüche nicht aufgaben. Erst das Concil zu Konstanz (s. den Art.) machte diesem Zustande ein Ende: aber Benedikt, obwohl in der 37. Sitzung dieser Kirchenversammlung, 26. Juli 1417, abgesetzt, und von Spanien und Schottland, die ihm bis dahin treu geblieben waren, aufgegeben, gebehrdete sich immer noch als Pabst bis zu seinem Tode, 1424. Er war zuletzt nur noch in Peniscola anerkannt, einem Dörfchen in Valencia, wo die Luna's ein festes Schloß besaßen, und von dieser seiner Felsenburg herab that er die ganze Welt in den Bann. — *Muratori*, Scr. III. *Bulaeus*, Histor. Univ. Parisiensis. Tom IV. Planck, Geschichte der christl. k. Gesellsch. Verf. V, 339 ff. Schlosser-Kriegk VIII. v. Wessenberg, die großen Kirchen-Versammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. *Du Puy*, Histoire du schisme 1378—1428.

Benedikt XIII. mußte natürlich als Pabst auch sein Cardinalscollegium in Peniscola haben. Es bestand zuletzt noch aus vier seiner Kreaturen. Nach Benedikt's Tod ward dieses Collegium uneins. Drei wählten Clemens VIII., der vom König von Aragonien anerkannt ward. Der Vierte ernannte ihm einen Gegenpabst in der Person Benedikt's XIV. Mit diesem einstimmig gewählten Pabst verschwindet das Pabstthum von Peniscola aus der Geschichte. *Raynaldi* annales ad a. 1423. 1427. *Aguirre*, Concil. Hisp. I, p. 648 sqq.

Benedikt XIII.[b] Vinzenz Maria Orsini aus Neapel, geb. 2. Febr. 1649, Dominikanermönch 1667, seit 1686 Erzbischof von Benevent, 29. Mai 1724 nach dem Tode Innocenz XIII. (8. Mai 1724) zum Pabst erwählt. Er wollte die ihm zugedachte Würde durchaus nicht annehmen und bat das Cardinalscollegium fußfällig, einen Andern zu wählen. Da kam man auf den Gedanken, ihn durch den Dominikanergeneral Pater Pipin zur Annahme zu nöthigen, der denn wirklich ihm dieselbe bei der Pflicht des Gehorsams gebot. Anfänglich nannte er sich Benedikt XIV., da ihm aber beifiel, daß Peter von Luna kein rechtmäßiger Pabst gewesen sey, schrieb er sich Benedikt XIII., wie jener. Diese zwei gleichnamigen Päbste waren in ihrem Wesen sehr ungleich: der eine gebehrdete sich als Pabst, da er längst aufgehört hatte es zu seyn, und Privatperson geworden war, der andere gebehrdete sich als gemeiner Mönch, da er längst aufgehört

hatte es zu seyn und wirklich Pabst geworden war. Dominikanermönch mit Leib und Seele, ehrte er noch als Pabst seinen Ordensgeneral wie zuvor durch Handkuß mit Kniebeugung und suchte die Einfachheit und Armuth seiner klösterlichen Zelle auch in den Vatikan überzutragen, wohin sie so wenig paßte. Gewöhnliche hölzerne Tische und einfache Strohstühle waren der einzige Schmuck seines Zimmers. Die Malereien Raphael's im Vatikan wollte er, ein eifriger Verehrer der Jungfrau Maria, mit dem Leben der letztern übermalen lassen: mit großer Mühe wurde das Unheil abgewendet. Selbst ein Feind des Luxus, wollte er denselben auch an dem päbstlichen Hofe verbannen, aber die Cardinäle, theilweise aus fürstlichem Geblüt, wollten ihren Staat nicht aufgeben. Es erschien eine weitläufige Kleiderordnung, die viel Widerspruch fand. Vielen Kummer machten ihm besonders die Perücken der Cardinäle und der Geistlichen: er verbot, solche zu tragen, aber die Cardinäle ließen ihm sagen: Wir lassen dem Pabst seinen Schnupftaback, so lasse er uns auch unsere Perücken. Während er durch derlei Dinge bald in den Geruch der Heiligkeit kam und sogar Wunderwerke, die er verrichtet, erzählt wurden, ward er bei Andern zum Gespött. Ein Beweis von Klugheit war es nicht, daß er 1729 Gregor VII. wegen seines Benehmens gegen Heinrich IV. kanonisiren wollte; auch ließen es die Höfe von Oesterreich und Frankreich nicht geschehen. Er hatte überhaupt einen großen Eifer, Heilige zu machen, wobei er besonders den Mönchs- und Nonnenstand reichlich bedachte. Der berühmteste unter den von ihm geschaffenen Heiligen ist Johann Nepomuk, 1729 kanonisirt. — Uebrigens kann ihm ein ernstlicher Wille, die sittlichen Zustände Rom's und der katholischen Geistlichkeit zu bessern, nicht abgesprochen werden. Hauptsächlich in dieser Absicht hielt er 1725 ein Lateranconcil, das viele gute Verordnungen über das Predigen der Bischöfe, den Unterricht des Volks in der Religion u. s. w. aufstellte, die aber zum großen Theil nicht einmal im Kirchenstaat befolgt wurden. Denn wie groß das Sittenverderbniß im Kirchenstaat zur Zeit dieses Pabstes war, begreifen wir erst, wenn wir lesen, daß in den 4 Jahren 1724—28 allein in der Stadt Rom 825 Meuchelmorde vorkamen. Auch öffentliche Dirnen gab es in Rom eine Unzahl; sie aus der Stadt hinauszuschaffen konnte dem Pabst um so weniger gelingen, als er 1725 ein Jubiläum hielt, zu dem große Menschenmassen nach Rom strömten. Auch gegen Außen war seine Regierung keine glänzende. In Frankreich waren gerade damals die Wirren wegen der Constitution Unigenitus am stärksten: Benedikt, der als Dominikaner im Grunde ihr Gegner hätte seyn sollen, hielt sie doch aufrecht und bewog sogar den Cardinal von Noailles zu ihrer Annahme — der einzige Fall während seiner Regierung, wo denn doch der Pabst in ihm stärker war als der Dominikanermönch, und zwar ein um so befremdlicherer Fall, als er sonst seinen Widerspruch gegen die Jesuiten und ihre Lehre von der Gnade nicht verhehlte. Mit Portugal bekam er Verdrießlichkeiten, weil er den Nuntius am portugiesischen Hofe, Bichi, durchaus nicht zum Cardinal machen wollte, obwohl der König ihn dringend empfahl und anderen Königen schon lange das Vorrecht eingeräumt worden war, je einen sogenannten Kroncardinal vorzuschlagen. Es kam mehrmals zur förmlichen Feindschaft; 1728 mußten alle Portugiesen Rom verlassen und allen päbstlichen Unterthanen ward der Aufenthalt in Portugal untersagt. Erst unter dem nachfolgenden Pabst ward die Streitigkeit geschlichtet. In dem Streit mit dem König von Sardinien wegen der von diesem verweigerten Einsetzung des Inquisitionsgerichts und des von ihm angesprochenen Patronatsrechts über die Kirchenstellen mußte Benedikt 1726 nachgeben. Ein zwar unbedeutender, doch aber seiner Natur nach merkwürdiger Streit fiel in Luzern vor. Ein Priester hatte einen Landvogt, der gegen den Willen des Ersteren den Bauern das Tanzen erlaubt hatte, geschmäht und den tanzlustigen Bäuern die Absolution verweigert, ward aber deßwegen aus dem Kanton gejagt. Der päbstliche Legat Passionei nahm sich desselben an und wußte den Pabst so sehr gegen die Luzerner einzunehmen, daß er ihnen mit dem Bann drohte. Das schreckte aber die Kantonsobrigkeit nicht, vielmehr erließ sie eine Verordnung, welche die allgemeine Lesung der Bibel erlaubte und den Besuch jeder nicht in deutscher Sprache

gehaltenen Messe verbot. Da ward dem Pabste bange und er ließ die Sache ruhen. — Großen Antheil auch an der äußeren Politik Benedikt's hatte sein Günstling Coscia, ein geldgieriger, scheinheiliger Mensch, der sich aber dem Pabste unentbehrlich zu machen wußte. Seit 1726 war er nebst Fini Cardinal Padrone oder erster Staatsminister; alle Geschäfte gingen durch seine Hand, namentlich war das Zoll- und Pachtwesen unter seiner Aufsicht und er hatte freie Disposition über die meisten Einkünfte. Durch Simonie, Betrug, Erpressungen sammelte er sich ein Vermögen von vielen Millionen. Der allgemeine Haß, der auf ihm lag, brach sogleich nach dem Tod des Pabstes los. Als dieser, 81 Jahre alt, 21. Februar 1730, am gleichen Tag wie der General seines Ordens, gestorben war, zog er sich in sein Erzbisthum Benevent zurück, wurde aber von Clemens XII. zur Rechenschaft gezogen, in der Engelsburg auf 10 Jahre gefangen gesetzt, von Benedikt XIV. aber wieder in seine vorigen Würden eingesetzt, nur daß ihm der Aufenthalt in Rom verboten war. — Benedikt soll auch an der Vereinigung der römisch-katholischen, lutherischen, reformirten und griechischen Confession gearbeitet haben: ein Beweis weiter, daß er guten Willen, aber wenig Verstand besaß. Seine Werke: Opera di Benedetto XIII. erschienen in Rom 1728 in drei Folianten. — Icona et mentis et cordis Bened. XIII. Francof. 1725. Leben und Thaten Benedikt's XIII. Frankf. 1731. *Alex. Borgia*, Bened. XIII. vita, Rom. 1752. 4. Schlegel, Kirch.-Gesch. d. 18. Jahrh. 1784. I, 511 ff. Bower's Historie der Päbste, X. Spittler, Vorlesungen über die Gesch. des Pabstthums im 18. Jahrhundert in seinen sämmtl. Werken herausgeg. v. K. Wächter. IX, 379 ff., vgl. 311 ff. (Imhof) histor. Bildersaal. 9. Bd. 1735. passim.

Benedikt XIV., von dem vorigen Pabste gleichen Namens durch Clemens XII. (1730—1740) getrennt, seinem Familiennamen nach Prosper Lorenz Lambertini, geb. 31. März 1675; nahm bei seiner Erwählung zum Pabste, 17. August 1740, aus Dankbarkeit gegen Benedikt XIII. den Namen Benedikt XIV. an. Seine Familie stammte aus Bologna, wo er auch vor seiner Erhebung auf den päbstlichen Stuhl Erzbischof gewesen war. Er erhebt sich über alle Päbste seit Anfang des 17. Jahrhunderts durch seine wissenschaftliche, d. h. klassische und patristische Bildung, seinen wohlmeinenden, liberalen Sinn und seine Kenntniß der Zeit, in der er lebte. Ein munterer Gesellschafter, witzig und zu Scherzen geneigt, war er für einen Pabst fast zu liebenswürdig und weltmännisch, zu friedliebend und nachgiebig. — Aber ein solcher Pabst that in jener Zeit dem Pabstthum bessere Dienste, als ein rigoristischer und auf die Rechte des römischen Stuhls eifersüchtig erpichter Pabst ihm hätte leisten können. Schon als Regent des Kirchenstaats war er ein verdienstvoller Mann. Er suchte den Ackerbau in demselben emporzubringen, trocknete Moräste aus, verbesserte mehrere Seehäfen, zog Kolonisten aus fremden Ländern unter vortheilhaften Bedingungen in seine Staaten, erließ strenge Verordnungen wider den Wucher, wider das Hazardspiel und das Fluchen, das durch die fremden Kriegsvölker, welche während des österreichischen Erbfolgekriegs Italien durchzogen, in hohem Grade eingerissen war. Als Pabst suchte er dem gesunkenen Ansehen der Geistlichkeit hauptsächlich dadurch wieder aufzuhelfen, daß er auf gelehrte Bildung und gute Sitten derselben drang. Er ernannte deßhalb einen Ausschuß von fünf Cardinälen, welche das Benehmen der Bischöfe überwachen und an welche die Bischöfe alle zwei Jahre über die ihnen untergebenen Geistlichen berichten mußten. Da die römisch-katholische Kirche ihre Lehre und Sitten nicht auf Grund der heil. Schrift erneuern will, so ist die einzige Form, unter welcher in ihr eine Reformation möglich ist, die Schärfung der Kirchenzucht. Sofern das Bestreben Benedikt's auch darauf hinging, mag man ihn zu den reformatorischen Päbsten rechnen, wiewohl dieser Begriff seit dem 16. Jahrhundert ein sich selbst widersprechender geworden ist. Das Hauptbestreben Benedikt's als Pabst ging jedoch dahin, mit den dem päbstlichen Regiment noch ergebenen Regierungen in gutem Vernehmen zu bleiben, und dasselbe, wo es gestört war, wieder herzustellen. „Er suchte die Würde der Curie durch verständiges Nachgeben gegen die katholischen Fürsten zu erhalten, damit sie nicht abgeneigt würden zu bitten.“ (Hase.) Die unter

Clemens XII. (s. d. A.) entstandenen Irrungen mit Neapel legte er bei, 1741; dem König von Sicilien wurde das Ernennungsrecht zu 26 Bisthümern eingeräumt; der König von Sardinien erhielt 1741 das Ernennungsrecht zu allen Benefizien und 1748 die Erlaubniß, von den Geistlichen seiner Staaten 300,000 Reichsthaler einzufordern. Groß waren seine Einräumungen an Spanien. Zum Kriege gegen England erhielt der König die Erlaubniß, von der gesammten spanischen Geistlichkeit mehrere Jahre den Zehnten zu erheben, 1741, ja 1753 verkaufte der Pabst für eine verhältnißmäßig geringfügige Summe an die Krone Spaniens das wichtige Recht, alle Benefizien, mit Ausnahme weniger von ihm für sich vorbehaltener, zu besetzen: ein Akt, dessen Ratifikation das Cardinalscollegium verweigerte, doch ohne ihn dadurch zu entkräften. Im Jahr darauf wurde der Krone Spanien zu Bekämpfung der afrikanischen Seeräuber der Bezug sämmtlicher Einkünfte der geistlichen Benefizien in Spanien und Amerika auf vier Monate verwilligt. Auch dem König von Portugal wurde das Ernennungsrecht zu allen Bisthümern und Abteien seines Königreichs eingeräumt. In Frankreich lebte der Streit wegen der Constitution Unigenitus wieder auf: der jesuitische Erzbischof von Paris ging soweit, daß er sogar verbot, die Sterbenden zu absolviren, die nicht die Annahme jener Bulle schriftlich nachweisen konnten. Es erhob sich ein heftiger Streit zwischen dem Parlament und der Geistlichkeit, von welcher 1755 feierlich die Entscheidung des Pabstes aufgerufen wurde, der aber durch ein nichts entscheidendes Breve wenigstens soviel bewirkte, daß die Bewegung gegen die übereifrige Geistlichkeit sich nicht auch gegen das Pabstthum wandte. Den Streit zwischen Venedig und Oesterreich wegen des Patriarchats von Aquileja suchte er durch Theilung desselben in zwei Bisthümer zu schlichten, der Bischof von Utinum erhielt den venetianischen Antheil, der Bischof v. Görz den österreichischen, und als die Republik Venedig 1754 damit unzufrieden war und ihren Staatsangehörigen den unmittelbaren Verkehr mit Rom verbot, so beschwichtigte er sie durch ein gütliches Schreiben. Mit aus Gefälligkeit gegen die katholischen Mächte verminderte er 1748 die übergroße Anzahl der Feiertage für Toskana und Sicilien, 1753 für die österreichischen Erblande, später auch für den Kirchenstaat selbst. Gegen Oesterreich bewies er sich auch sonst sehr gefällig. — Um das Pabstthum aufrecht zu erhalten und neu zu befestigen, gab Benedikt, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, viel von seiner Gewaltfülle und seinen Einkünften ab: daneben brauchte er, um die Fürsten zu gewinnen, noch kleine Mittelchen, indem er z. B. dem König von Portugal 1748 den Titel rex fidelissimus verlieh, anderen aus Anlaß von Geburten geweihte Windeln schickte, andere mit goldenen Rosen — einer im Mittelalter erfundenen Auszeichnung — erfreute. Umgekehrt sah er dann freilich auch sehr darauf, daß katholische Prinzen ihm mittelst Fußkusses huldigten, den ihm jedoch der katholische Herzog Karl Alexander von Würtemberg verweigerte. — Großen Verdruß machte Benedikt Friedrich dem Großen von Preußen. Zwar die Katholiken wurden unter Friedrich nicht bedrückt, er gewährte vollkommene Religionsfreiheit, und unter ihm wurde auch in Berlin selbst der Bau der Hedwigskirche 1747 begonnen, zu dem Benedikt große Summen beitrug: Friedrich aber, als er Schlesien genommen hatte, verbot dem Bischof von Breslau, Cardinal von Zinzendorf, alle gefährliche Korrespondenz nach Rom und nach Wien. Der Bischof war ungehorsam und mußte als Gefangener nach Berlin wandern, 1742 aber, als der König seine neugewonnene Provinz zu ordnen anfing, setzte er ihn mit ausgedehnten Vollmachten als seinen Generalvikar wieder ein. Die Angelegenheiten, welche bisher aus Schlesien nach Rom gezogen worden waren, sollte er künftighin allein entscheiden dürfen: er war mit einem Worte schlesischer Pabst geworden. Dieses gefährliche Beispiel erweckte dem Pabste Bedenken: er citirte Zinzendorf, dieser aber, der sich in seiner neuen Stellung nicht übel befand, entschuldigte sich mit Alter und Podagra. So mußte der Pabst gute Miene zum bösen Spiele machen und ernannte, damit doch die Form der Abhängigkeit von ihm gewahrt bliebe, Zinzendorf seinerseits zum Generalvikar von Schlesien. — Gegen die Evangelischen war er so milde gesinnt, als überhaupt ein Pabst seyn kann: doch konnte er seinen Schmerz nicht

unterdrücken, als Maria Thereſia ſich genöthigt ſah, um die Evangeliſchen in Ungarn zu gewinnen, ihnen einige der ihnen längſt ſchändlicherweiſe entriſſenen Rechte wieder zurückzugeben; ebenſo widerſetzte er ſich den Religionsreverſalien, die der Landgraf von Heſſen-Kaſſel bei ſeinem Abfall vom evangeliſchen Glauben dem Corpus Evangelicorum ausſtellen mußte, und wie wenig er ein Freund der Bibel war, zeigt ſich aus dem ängſtlichen Bemühen, die Bibelüberſetzung in's Perſiſche, die der Schah Nadir von Perſien veranſtaltete, zu hintertreiben. Daß er die Freimaurerei in allen päbſtlichen Landen auf's Strengſte verbot (ſchon 1742), mochte auch zum Theil der irrigen Meinung zuzuſchreiben ſeyn, der Proteſtantismus werde dadurch befördert. — Im Jahr 1750 hielt er das Jubiläum, mit weniger Pomp aber mit mehr Würde, als es bisher gefeiert worden war. — Wichtig iſt noch ſein Miſſionsgeſetz vom Jahr 1742, wodurch er für die chineſiſche, und das vom Jahr 1744, wodurch er für die oſtindiſche Miſſion der Jeſuiten die Accommodation derſelben an heidniſche Vorſtellungen, Worte und Gebräuche verwarf. Dies ſind die Bullen Ex quo singulari etc. und Omnium solicitudinum. Die Folge derſelben war eine bedeutende Chriſtenverfolgung in China (ſ. den Art. Miſſionen, katholiſche). Schon hierin zeigte er ſich als ein Gegner der Jeſuiten, wie außerdem darin, daß er nie einen Jeſuiten als Cardinal wählte: ſein letztes Werk aber war ein vorläufiger Schritt zur Aufhebung des Ordens. Cardinal Paſſionei war ihm ſchon längſt in den Ohren gelegen, er ſolle eine Reformation deſſelben verſuchen, Benedikt wies aber den Gedanken mit den Worten zurück: „Ich will auf meinem Bette ſterben“. Im April 1758 nun, als er ſchon ohne Hoffnung der Wiedergeneſung darniederlag, ſandte er in größter Stille ein Breve an den Patriarchen von Liſſabon, Saldanha, das ihm auftrug, den Orden wegen ſeiner bisherigen ſchlimmen Aufführung in den Reichen Potugal, Algarbien, Oſt- und Weſtindien zu reformiren. Zugleich unterſagte er dem Orden das Beichtſitzen und auf Verlangen der portugieſiſchen Regierung die Handelſchaft. Einen Monat nach dieſem Akte, der ein Vorläufer ihrer baldigen Aufhebung war und ihm, als er nach ſeinem Tode bekannt wurde, vollends den Haß der Jeſuiten zuzog, ſtarb Benedikt, 2. Mai 1758, als 83jähriger Greis. Eine ſeiner Schwachheiten, die er mit dem ihm ſonſt ſo unähnlichen Benedikt XIII. gemein hatte, war ſeine große Begierde, die Zahl der Heiligen zu vermehren. Unter ſeinen beiden nächſten Vorgängern hatte er als Promotor Fidei viel mit Kanoniſationen zu thun gehabt und auch vier Bücher de servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione verfaßt: dadurch war jene Leidenſchaft groß gewachſen. Unter denen, welchen die Ehre zugedacht war, befand ſich auch der Cardinal Bellarmin, — ſeltſam genug, da ſonſt Benedikt den Jeſuiten nicht hold war. Wahrſcheinlich brachte ihn die Bewunderung der großen Gelehrſamkeit Bellarmin's auf den Gedanken: nur mit Mühe gelang es Paſſionei und einigen Anderen, ihn davon abzubringen. — Seine Werke wurden von dem Jeſuiten Eman. de Azevedo herausgegeben. Rom 1747. 12 Bde. in gr. 4. — Act. h. eccl. XV. Vie du B. XIV. Par. 1783. 12. F. R. Schlegel, Kirch.-Geſch. des 18. Jahrh. 1784. I, 526 ff., Bowers, Geſch. der Päbſte, 440 ff. Spittler (ſ. vor. Art.), S. 399 ff., 318 ff. (Imhof), Bilderſaal XI., XII., XIII. Bd. passim. Görres, hiſtor.-polit. Blätter, 1853. Vergl. Thomaſius, Zeitſchr. für Prot. und Kath., Sept. 1853. Botta storia d'Italia, Buch 46. H. Paret.

Benedikt von Nurſia und die Benediktiner. Das chriſtliche Mönchthum iſt ein Erzeugniß der morgenländiſchen Kirche und hat ſeine Abkunft nie ganz verläugnet. Im Abendlande, wohin es von Athanaſius verpflanzt und wo es von Martinus, Caſſianus, Cäſarius und Anderen heimiſch gemacht wurde, ſtanden ihm deshalb eigenthümliche Geſchicke und Wandelungen bevor. Die excentriſche Geiſtesrichtung und die ſubjektive, ſich ſelbſt genugthuende Religioſität des Mönchthums ſtießen feindlich mit der herrſchenden Neigung zuſammen, ſich an objektive Heilsmittel, an beſtimmte autoriſirte Heilsträger und an eine äußere mächtige Heilsanſtalt hinzugeben. Am wenigſten konnte die freie Mannigfaltigkeit, in welcher man zuerſt dem einreißenden Zuge nach einem heiligen entſagungsvollen Leben zu genügen ſuchte, im Abendlande Billigung finden und

Beſtand haben. Alles drängte hier noch viel mehr, als im Morgenlande, auf eine Geſetzgebung für das aus der Laienwelt geſchiedene und doch nicht in die Kleruskirche aufgenommene Volk von Aſketen hin. Eine große Menge von alten und neuen Regeln, die aber noch orientaliſches Gepräge trugen, kam in Gebrauch, ohne die Aufgabe löſen zu können. Das fremde Element mußte eine einige, feſte, den neuen Verhältniſſen angemeſſene Ordnung und Geſtalt annehmen und ſich dem kirchlichen Organismus einordnen und unterordnen. Weil aber dabei ſeiner Weſenhaftigkeit Gewalt angethan wurde, ſo griff es immer nach neuen Geſtaltungen, um immer von Neuem vom abendländiſchen Kirchenweſen übermannt zu werden. Eine der wichtigſten Stufen dieſer Entwicklung knüpft ſich an den Namen des Benedictus.

Seine Lebensgeſchichte können wir nur aus der Erzählung Gregors des Großen im 2. Buche ſeiner Dialogen (opp. ed. Bened. T. II, p. 207—276) ſchöpfen. Alle übrigen Nachrichten ſind viel ſpätere und ganz unhiſtoriſche Ergänzungen und Ausſchmückungen dieſer gregorianiſchen Arbeit. Auch dieſe verdient nur bedingten Glauben, obgleich ſich Gregor rühmt, den treuen Berichten von vier der vorzüglichſten Schüler Benedikts, nämlich Conſtantinus, Valentinianus, Simplicius und Honoratus, außer welchen er noch andere Gewährsmänner anführt, zu folgen. Gregors Wunderſucht machte ihn überhaupt zum Geſchichtſchreiber ungeſchickt. Hier kam dazu, daß er die Verherrlichung Benedikts und dadurch die Erhebung und Verbreitung ſeiner Regel beabſichtigte. Da mußte ſich die Geſchichte bequemen, die Thaten eines Moſes, Eliſa, Petrus, Elias und David ſich wiederholen zu laſſen (c. 8.). Unzählig ſind die Bearbeitungen des Lebens Benedikts nach Gregor, welches Quirini (Venet. 1723. 4.) beſonders herausgegeben hat. Genannt zu werden verdienen die Unterſuchungen von dem vergötternden Mege (Vie de St. Benoist. Paris 1696) und von den Bollandiſten (Acta Sanctorum mens. Mart. T. III, p. 274—357); hauptſächlich aber die von Mabillon in ſeinen beiden Hauptwerken über den Benediktinerorden (Acta SS. ord. S. Bened. Sec. I. p. 3 ssq. und Annales ordinis S. Bened. T. I, p. 1—117). Wir benutzen bei der folgenden Erzählung die Zeitrechnung, welche der Camaldulenſer Ambroſius feſtgeſtellt hat, und an welcher auch Baronius etwas zu ändern ſich vergebens bemüht hat.

In die folgende Darſtellung ſind alle wunderbaren Züge, wodurch ſeit Gregor dem Großen das Bild Benedikts verherrlicht worden, mit aufgenommen. Denn ſie ſind in der Anſchauung der Zeit weſentliche Beſtandtheile ſeiner Perſönlichkeit und trugen zur Verbreitung ſeiner Regel Vieles bei.

Benedikt wurde im Jahre 480 zu Nurſia in der Provinz Valeria, jetzt Norcia im Neapolitaniſchen, geboren. Von ſeinen Eltern iſt nur bekannt, daß ſie nicht zur unterſten Volksklaſſe gehörten. Die Namen Eupropius und Abundantia ſind ebenſo erfunden, wie die Abſtammung von dem aniciſchen Geſchlechte und die Verwandtſchaft mit dem Kaiſer Juſtinianus u. ſ. w. Benedikts erſte Erziehung muß eine ſehr fromme geweſen ſeyn, was wir aus ſeiner und ſeiner Schweſter Scholaſtika früheſter religiöſer Entſchiedenheit und aus ſeiner Bewandertheit in der heil. Schrift und in den Thaten und Schriften der alten Aſketen ſchließen. Vielleicht hat das Kloſter bei Nurſia, deſſen Abt Namens Spes zur Zeit Benedikts berühmt war, oder der Abt Equitius Einfluß auf ſeine Richtung ausgeübt. Um die Wiſſenſchaften zu ſtudiren, kam er nach Rom, wo er aber ſeine Studiengenoſſen in Laſter verſunken ſehen mußte. Er ließ ſich dadurch nicht nur von ihnen, ſondern von den Wiſſenſchaften ſelbſt zurückſtoßen und zum ſchwärmeriſchen Entſchluſſe der Weltentſagung, welcher er jedenfalls ſehr zeitig zugeneigt war, hintreiben. Er floh ſchon in ſeinem 14. Lebensjahre (494) Rom und die Welt. Es ſcheint, daß ſich ſeine Eltern auch nach Rom gewandt hatten, ſonſt hätte er nicht, wie erzählt wird, zugleich dieſe Stadt und ſein elterliches Haus verlaſſen können. So erklärt ſich auch am beſten, daß ihm bei dieſer heimlichen Flucht ſeine Amme, für welche man ſpäter den Namen Cyrilla fand, folgte. Er wandte ſich öſtlich, um eine einſame Stätte zu ſuchen. In Enfide (dem alten Aufidena und jetzigen Alfidena in Abruzzo citeriore) angekommen, wurde er von

den Einwohnern mit frommer Scheu aufgenommen, aber nachdem er (wie Gregor berichtet) für seine Amme seine Wunderkraft zum ersten Male, und zwar an einem zerbrochenen Siebe, gezeigt hatte, entwich er der Ehrfurcht des Volkes und der Aufsicht seiner Begleiterin und begab sich etwas weiter nach Osten, dahin, wo zwischen den simbruinischen Bergen der Anio, jetzt Teverone, künstliche Seen bildete. Dort, in der Nähe des jetzigen Subiago, traf er einen Mönch mit Namen Romanus, dem er seinen Vorsatz mittheilte. Romanus bestärkte ihn darin und war ihm zur Ausführung behülflich. Er gab ihm ein Mönchsgewand (wahrscheinlich eine cuculla villosa oder eine melota, die aus Ziegenfellen bestand), half ihm einen angemessenen Aufenthaltsort finden und versprach, ihn mit den allernöthigsten Lebensmitteln zu versorgen, nämlich die ihm selbst zugemessene Nahrung mit Benedikt zu theilen. Nun betrat Benedikt eine schwer zugängliche, niedrige Höhle, in einer engen Schlucht, am Fuße eines steilen Berges, auf dem in einiger Entfernung das Kloster des Romanus lag, um in dieser schauerlichen Abgeschiedenheit sein Ideal eines heiligen Lebens zu erfüllen. Das Streben, durch Contemplation und Entsagung himmlische Erhabenheit und Reinheit zu erreichen, hat mit besonderen und starken, irdischen und höllischen Versuchungen zu kämpfen. So erzählt auch Gregor, daß Benedikt vom Teufel geplagt worden sey. Dieser habe mit einem Steine die Klingel zerschlagen, welche Romanus mit dem Brode an einer langen Schnur vom Felsen herabzulassen pflegte; habe den Benedikt in Gestalt einer Amsel umflattert und mit dem wollüstigen Andenken an ein Weib, das er einst gesehen hatte, beunruhigt. Kreuzeszeichen und kräftige Selbstpeinigung seyen aber erfolgreiche Gegenmittel gewesen und Romanus habe sich in seinem Erbarmen nicht stören lassen. Einst wurde Benedikt am Osterfeste in seinem strengsten Fasten von einem Priester unterbrochen, der ihn nach göttlicher Eingebung aufsuchte, fand und zu essen nöthigte. Vielleicht ist das schon eine Spur seiner späteren Verurtheilung dieser extremen Askese. Drei Jahre hatte er in der Einsamkeit zugebracht, als ihn im Jahre 497 Hirten entdeckten, zuerst vor ihm als vor einem wilden Thiere erschraken, bald aber den heiligen Entsager in ihm erkannten, sich vor ihm demüthigten und sich von ihm belehren ließen. Einmal entdeckt, wurde er bald Gegenstand der Volksverehrung. Viele kamen, um sich an seiner Erscheinung zu erbauen, sich in sein Gebet zu empfehlen und seine Lehren zu hören. Es sammelten sich auch nach und nach Viele um ihn, welche nur unter seiner Führung selig zu werden meinten, und ihm als dem Vorbilde der Heiligkeit ähnlich zu werden strebten. So geschah es, daß er die von ihm schwärmerisch erwählte absolute Anachorese schon wieder aufgeben mußte und mehr und mehr zur Leitung anderer Anachoreten überging. Da mögen sich ihm Geister sehr verschiedener Art genähert und große Mängel des damaligen Mönchslebens, die sowohl in der schrankenlosen Subjektivität der Religion, als auch in den überstrengen Forderungen der meisten Regeln ihren Grund hatten, sich seiner Bemerkung aufgedrungen haben. Endlich im Jahre 510 wählten ihn sogar die Mönche des Höhlenklosters von Vicovaro, zwischen Subiago und Tivoli gelegen, zu ihrem Abte und gaben ihm dadurch Gelegenheit, unmittelbare Erfahrungen in der Regierung einer Mönchsgemeinschaft zu machen. Er hatte sich lange geweigert, das Amt zu übernehmen, weil er die Verdorbenheit der Sitten des Klosters kannte. Nachdem er es auf dringendes Ersuchen angenommen hatte, zeigte es sich auch, daß er mit den Mönchen nicht zusammenbleiben konnte. Was den Mönchen nicht gefiel, war gewiß der strenge Gehorsam, den er forderte und die streng eingehaltene Ordnung des zwischen Gottesdienst und Arbeit abwechselnden Tagewerks. Eine zu strenge Askese scheint er nicht eingeführt zu haben. Dagegen spricht, daß er das Weintrinken, das sich die Mehrzahl der italienischen Mönche nicht nehmen lassen wollte, erlaubte. Gerade dabei wollte man sich seiner entledigen. Aber als er über den ihm dargereichten vergifteten Becher das Kreuzeszeichen machte, zersprang derselbe und Benedikt verließ das Kloster, um noch einmal in seine Höhle zurückzukehren. Hier fand sich bald wieder eine große Anzahl von Asketen bei ihm ein. Angesehene Römer brachten ihm ihre Kinder und ungebildete Gothen (vielleicht trotz ihres Arianismus)

übergaben sich ihm und er erkannte die Pflicht, ihnen die erbetene Anleitung zu einem gottgefälligen Leben angedeihen zu lassen. Er bestimmte sie aber nicht für das Eremitenleben, was er doch einst selbst als das heiligste erwählt hatte, er veranlaßte sie auch nicht, die ägyptische Sitte der Lauren nachzuahmen, viel weniger ließ er sie umherschweifen, oder nach Willkür einzeln oder zu Mehreren besonderen Träumen folgen, sondern er vereinigte sie zu kleinen Gemeinschaften von 12 Mönchen, denen er einen Abt vorsetzte. Allmälig gründete er so 12 Cönobien in der Nähe von Subiago, denen er als Oberabt vorstand. Einige Bildungsfähige und Bildungsbedürftige behielt er aber unter seiner nächsten Aufsicht, z. B. die Römer Maurus, Sohn des Equitius, und Placidus, Sohn des Tertullus, die er zu Gehülfen an seinem Werke heranzog. Natürlich werden uns auch aus dieser Zeit (510 bis 527) Wunder berichtet. Benedikt befreite durch einen Ruthenschlag einen Mönch von einem Dämon, der ihn zur Zeit des Gebetes aus der Versammlung zu ziehen pflegte. Er rief auf der Höhe eines Felsens durch sein (übrigens sehr demüthiges) Gebet eine Quelle hervor. Er machte, daß die Klinge eines Gartenmessers, welche abgebrochen und in den See gefallen war, wieder heraufkam und sich an dem Griffe befestigte. Durch seinen Befehl und durch die strikte, völlig gedankenlose Obedienz des Maurus ließ er den letztern auf dem Wasser des Sees gehen und den Placidus herausziehen. Diese Wunder und die Heiligkeit des ganzen Gemeinwesens erhöhten den Ruhm Benedikts ungemein, erweckten aber auch den Neid des Klerus, besonders eines benachbarten Priesters, Namens Florentius. Dieser suchte vergeblich die Fortschritte Benedikts zu hemmen und beschloß, ihn durch ein vergiftetes Brod zu tödten. Das Brod wurde aber auf den Befehl Benedikts von einem Raben hinweggetragen. Nun bereitete Florentius den Mönchen sinnliche Versuchungen, um durch ihre Fehltritte dem Ruhme ihres Vorstehers Abbruch zu thun. Da hielt es der Letztere für besser, zu weichen, und ging mit einer kleinen Anzahl von Schülern von Subiago hinweg, um sich an einem andern Orte niederzulassen. Es scheint aber, daß dieser Schritt höchstens durch Florentius beschleunigt wurde und das nothwendige Ergebniß der langen Erfahrungen Benedikts war. Diese Erfahrungen hatten ihn nicht nur das Bedürfniß einer neuen Ordnung des Mönchslebens, sondern auch seinen eignen Beruf zur Herstellung einer solchen, und endlich auch die Art und Weise dieser Einrichtung gelehrt. Diesen nun gereiften Plan wollte er aber in durchaus neuen Verhältnissen und in großer Abgeschiedenheit ausführen. Darum verließ er Subiago (528) und wandte sich südöstlich nach Campanien. Hier fand er das Castrum Casinum und auf dem Gipfel des Berges Casinus den Ort, wo seine neue Stiftung ihre Heimath haben sollte. Da stand aber noch ein Apollotempel, heilige Haine waren da, und die umwohnenden Landleute waren noch Heiden. Benedikt zerstörte Tempel und Haine, gründete und weihte dafür eine Kapelle dem heil. Martinus, und an der Stelle des heidnischen Altars selbst eine andere Johannes dem Täufer, und bekehrte die Götzendiener. Darauf ging er daran, mit seinen Mönchen ein Kloster, wie es seinem Plane entsprach, zu errichten, wobei er nach Gregor's Erzählung vom Teufel nicht wenig gescholten, geneckt, belästigt und gestört wurde. Aber es half demselben nichts, daß er Steine so beschwerte, daß sie nicht gehoben werden konnten; es half ihm nichts, daß er die Arbeiter mit scheinbarem Feuer schreckte und daß er eine Mauer umwarf und einen Knaben erschlug. Benedikt erhielt dadurch nur Gelegenheit zu Triumphen, er besiegte und beschämte den alten Feind, vollendete das Kloster in der seiner neuen Einrichtung angemessenen Weise und gab (529) der unterdessen schon sehr angewachsenen Mönchsgemeinde, die bald Kolonieen aussenden konnte, eine von ihm verfaßte neue Lebensregel, von welcher nachher weiter gehandelt werden wird. Was uns von da an bis zu Benedikts Tode berichtet wird, soll die Unverbrüchlichkeit seines Gesetzes und die göttliche Kraftbegabung und Auktorität des Gesetzgebers beweisen. Ungehorsam entlarvte Benedikt durch himmlische Erleuchtung und bestrafte ihn an Mönchen, welche außerhalb des Klosters Speise zu sich genommen oder Taschentücher von Nonnen zum Geschenke angenommen oder einen Theil von dem Oele für das Kloster zurückbehalten

hatten, welches Benedikt ganz zu verschenken befohlen hatte. Dasselbe geschah einem Andern, dessen Stolz sich dagegen empört hatte, daß er eines Abends beim Mahle dem Benedikt das Licht halten mußte. Einem Mönche, der behauptete, nicht im Kloster bleiben zu können und dem endlich Benedikt geboten hatte, hinwegzugehen, erschien ein Drache, um ihn zu verschlingen und jagte ihn dadurch in's Kloster zurück. Ein Knabe, der aus dem Kloster ohne den Segen Benedikts zu seinen Eltern zurückgegangen war, starb dort sogleich und die Erde warf ihn aus und wiederholte das so lange, bis Benedikt eine Hostie schickte, welche dem Knaben auf die Brust gelegt wurde. Als er einmal selbst in den Fall kam, daß er seine Regel, die ihm verbot, eine Nacht außerhalb des Klosters zuzubringen, übertrat, mußte Gottes Allmacht dazwischen treten und ihn dispensiren. Seine Schwester Scholastika nämlich, welche selbst von Jugend auf ein gottgeweihtes Leben geführt hatte und in der Nähe von Montecassino (vielleicht in Plumbarola) als Nonne weilte, traf jährlich einmal in einem zum Kloster gehörigen, aber davon entfernten Hause mit ihrem Bruder zusammen und ihre letzte Zusammenkunft bat sie ihn bis in die Nacht hinein zu verlängern. Benedikt fühlte sich durch seine Regel gebunden und widerstrebte. Da betete und weinte Scholastika und führte dadurch ein Gewitter herbei, das ihm die Rückkehr ganz unmöglich machte. Der Krieg, den Kaiser Justinian mit den Ostgothen führte, hatte eine Hungersnoth zur Folge und gab dem Benedikt Veranlassung, seine Wunderkraft zu zeigen, 200 Scheffel Mehl herbeizuschaffen, ein Oelfaß bis zum Ueberfließen zu füllen, einen armen Schuldner zahlungsfähig zu machen und einem Bauer die ihm von einem Gothen angelegten Fesseln mit einem Blicke zu sprengen. Ferner wurde von Benedikt ein aussätziger Sklave geheilt, ein Knabe in's Leben zurückgerufen, ein Dämon durch einen Backenstreich ausgetrieben, ein Kleriker erst von einem Dämon befreit, der ihn dann aber nach Benedikts Voraussagung wieder ergriff, als er es wagte, Priester zu werden. Zwei schmähsüchtige Nonnen wurden durch eine von Benedikt gar nicht vollzogene, nicht einmal ernstlich beabsichtigte, sondern nur angedrohte Exkommunikation noch nach ihrem Tode genöthigt, zur Zeit der Sakramentshandlung die Kirche, in welcher sie begraben waren, zu verlassen, bis Benedikt für sie eine Gabe opfern ließ. Mönche, die er nach Terracina zur Errichtung eines Klosters geschickt hatte, unterrichtete er auf dem Wege der Vision über den vorzunehmenden Bau. Dem Diener eines Mannes, der dem Benedikt zwei Flaschen Wein als Geschenk sandte, eröffnete dieser sein Wissen davon, daß er eine Flasche unterschlagen und auf dem Wege verborgen hatte. König Totilas kam nach Montecassino, um des Abtes berühmte Sehergabe zu prüfen. Er fand sie bewährt, demüthigte sich vor Benedikt, ließ sich von ihm schelten und sich seine Thaten und Leiden und seinen Tod voraussagen. Endlich ward dem Benedikt zu seinem großen Schmerze das Gesicht von der nachmaligen Zerstörung des Klosters Montecassino. Er sah noch die Seele des Bischofs Germanus von Capua als Feuerkugel zum Himmel getragen werden und erblickte die ganze Welt gleichsam unter einen Sonnenstrahl zusammengezogen. Er sah die Seele der Scholastika als Taube himmelan fliegen und sagte voraus, daß er noch in demselben Jahre sterben werde. Sechs Tage vor seinem Tode ließ er sich sein Grab graben und erkrankte heftig. Endlich am 21. März 543 ließ er sich in das Bethaus bringen, nahm das heilige Abendmahl in beiderlei Gestalt und von seinen Jüngern aufrecht gehalten erhob er die Hände zum Gebete und starb. Seine entfernten Schüler hatten, wie er ihnen vorausverkündigt hatte, zu derselben Zeit eine lichtstrahlende und mit Mänteln bedeckte Stufenleiter gesehen, die von Montecassino in östlicher Richtung bis zum Himmel hinanreichte, und es war ihnen geoffenbart worden, daß auf diesem Wege Benedikt zum Himmel emporgetragen war. Sein Leichnam wurde in der Kirche Johannes des Täufers begraben. Montecassino wurde 580 von den Longobarden zerstört und die Mönche flohen unter dem vierten Nachfolger Benedikts nach Rom, wo sie das Kloster am Lateran gründeten. Im Jahre 633 entführte der Mönch Aigulf von Fleury oder St. Benoit du Loire den Körper Benedikts aus dem Schutte von Montecassino in sein französisches Kloster, wo er auch geblieben ist, eine kurze Zeit

ausgenommen, in welcher man ihn vor den Normannen nach Orleans geflüchtet hatte. Im Jahre 720 errichtete Petronax auf Befehl Gregors II. das Stammkloster von Neuem. Nach verschiedenen Angriffen eroberten es aber 884 die Sarazenen und brannten es nieder. Nochmals aufgebaut wurde es im Jahre 904, aber erst etwa 50 Jahre nachher von den Mönchen, welche sich nach Teano begeben hatten, wieder bewohnt. Von der Zeit an kam es zu großer Macht und großem Reichthume, hatte wechselnde Schicksale von der Kirche und von den Fürsten zu erdulden, bis die Abtei 1454 Commende wurde und erst unter Julius II. ihre Herstellung und den Anfang eines neuen Glanzes erlebte. Auch Montecassino weist den Leichnam Benedikts und eine Bulle Urbans II. auf, worin diejenigen verdammt werden, welche die Aechtheit des Körpers läugnen.

Wir gehen nun zu Benedikts Regel über, die sehr häufig gedruckt und erläutert, aber am besten von Edmund Martene (commentarius in regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus. Paris 1690. 4.) herausgegeben und erklärt worden ist. Sie ist die einzige Schrift, welche von ihm herrührt. Andere unächte Schriften finden wir unter seinem Namen gesammelt in der Bibliotheca PP. maxima Lugd. 1677. sqq. T. IX. p. 640 sqq. Die Regel besteht aus einer Vorrede und 73 Kapiteln und hat folgenden Inhalt. Im Prolog werden diejenigen angeredet, welche von der Trägheit des Ungehorsams gegen Gott zur Arbeit des Gehorsams zurückkehren, den eignen Willen ganz aufgeben und Christo dienen, mit Glauben und guten Werken gerüstet nur der Leitung des Evangeliums folgen und in's Himmelreich eingehen wollen. Benedikt fragt mit Ps. 15, 1.: Herr, wer wird wohnen in deiner Hütte? und findet die Antwort, daß es ein Gesetz des Lebens im Himmel gebe, welches man erfüllen müsse, um der Hölle zu entgehen und in den Himmel zu kommen. So ist unsre Pflicht, fährt er fort, daß wir uns zum strengsten Gehorsam gegen jenes Gesetz vorbereiten, und wir müssen eine Schule des Dienstes des Herrn einrichten. Er will nichts Rauhes und Schweres vorschreiben. Man soll sich aber durch die unumgängliche Strenge, welche am Anfange vielleicht beschwerlich werde, nicht abschrecken lassen. Man soll nie aus der Zucht Gottes scheiden, sondern in seiner Lehre bis zum Tode im Kloster (anders als im Kloster konnte sich Benedikt die Schule des Dienstes des Herrn nicht denken) verharren, in Geduld die Leiden Christi mittragen und so des Reiches theilhaft werden. Darauf folgt (Kap. 1.) die genauere Bezeichnung derjenigen Mönche, welche allein in Berücksichtigung kommen. Es gab vier Arten von Mönchen, nämlich Cönobiten, Anachoreten, Sarabaïten und Gyrovagi. Benedikt schilt die Sarabaïten (auch Remoboth genannt), welche zu zwei oder drei oder auch einzeln ohne Vorsteher und ohne Regel ihren willkürlichen Satzungen folgen und mit ihrer Tonsur, da sie der Welt noch anhangen, Gott belügen. Die umherschweifenden Mönche sind ihm aber noch verhaßter. Sie suchen Herberge von Kloster zu Kloster und dienen ihren eigenen Lüsten und Begierden. Auch die Anachoreten kann Benedikt nicht ohne Einschränkung loben. Er fordert, daß sie erst nach langer klösterlicher Zucht versuchen, allein gegen die Laster des Fleisches und der Gedanken zu kämpfen. Da er ausdrücklich den ersten frisch auflodernden Eifer nicht als hinreichend anerkennt, so sehen wir hier eine deutliche Verurtheilung seines eigenen Eremitenlebens. Es bleibt also nur das Geschlecht der Cönobiten übrig, das klösterliche, das unter einer Regel oder doch unter einem Abte gegen die Welt und ihren Fürsten streitet. Diesem im Kampfe stärksten und tapfersten Geschlechte gilt die folgende Ordnung und Einrichtung. — Da dem Benedikt die Summe alles Klosterlebens in der Unterwerfung unter den Abt besteht, so handelt er zuerst vom Abte. Dann spricht er in einer freilich oft unterbrochenen Reihe von den allgemeinen und von den mönchischen Tugenden, vom Gottesdienste, von der Hausordnung und Gemeinschaftsordnung, von der Disciplin und von der Arbeit, endlich von der Aufnahme ins Kloster und von der Wahl der Klosterbeamten. Ein Anhang von 7 Kapiteln holt Vergessenes und Allgemeines nach. Der Abt (Kap. 2 und 3) soll bedenken, daß er den Mönchen an Christi Statt vorgesetzt ist, wie er denn auch denselben Namen habe, mit welchem Christus angerufen wird, wenn es Röm. 8, 15. heißt: Abba,

lieber Vater. Er soll nichts wider das Gebot des Herrn lehren und gebieten und soll der Rechenschaft eingedenk seyn, die er zu geben hat. Er soll mehr mit der That, als mit Worten lehren. Er soll unparteiisch, aber liebreich und mit Berücksichtigung der verschiedenen Begabungen und Verhaltungsarten verfahren. Es sey freilich eine sehr schwere Aufgabe, die Seelen zu leiten, aber die Arbeit werde hoffentlich zum Besten seiner eignen Seele gereichen. Bei wichtigeren Angelegenheiten soll er den Rath der Mönche hören und darnach urtheilen, aber jedenfalls ganz allein und unbeschränkt entscheiden. Das soll zwar mit Gottesfurcht und nach der Regel geschehen, aber unbedingten Gehorsam finden. Zum Abte soll von den Mönchen selbst (wenn auch nur von einer Minorität Kap. 64) ohne Unterschied des Alters Einer gewählt werden, der in der Schrift erfahren, keusch, nüchtern, barmherzig sey, die Laster hasse, aber die Brüder liebe, vorsichtig, bescheiden sey und die Regel aufrecht halte. Ist einhellig ein schlechter Abt gewählt worden, so solle der zuständige Bischof und alle umwohnenden Aebte und Christen dazu thun, daß dem Kloster ein besserer Abt gesetzt werde. Ferner nimmt Benedikt auch auf die Einrichtung der Pröbste Rücksicht, welche daraus entstanden war, daß der Abt sich allzusehr von den Mönchen unterschied und in immer geringere Berührung mit ihnen kam. Diese Einrichtung brachte aber gewöhnlich Zwietracht in die Klosterobrigkeit. Deßhalb ist ihr Benedikt nicht günstig, er will sie aber (Kap. 65) in besonderen Fällen gestatten, doch so, daß der Probst ganz allein vom Abte erwählt werde, in dessen Zucht bleibe und von ihm abgesetzt werden könne. Der Bestellung von eigenen Aebten über je zwölf Mönche in der Gegend von Subiago entspricht die Anordnung (Kap. 21), daß bei einer großen Anzahl von Mönchen Dekane aus ihnen gewählt werden, mit denen der Abt seine Pflichten theilt, die aber immer in des Abtes Zucht und Gewalt sind. Man sieht, Benedikt hielt für das Beste, daß die Asceten zu kleineren Gemeinschaften verbunden würden, damit sie genauer und angemessener beaufsichtigt werden und damit sie sich einander besser ermuntern, helfen und trösten könnten. Der Abt mag Würdige auswählen und zu Priestern weihen lassen (Kap. 62). Diese erhalten aber dadurch kein Vorrecht vor den Brüdern und bleiben der Regel und dem Abte unterworfen. Außerdem wird ein Verwalter aller Vorräthe des Klosters (Cellerarius, Kap. 31) eingesetzt und zu gewissenhafter, bescheidener und freundlicher Führung seines Amtes ermahnt. Zur Bewahrung der Kleider und Geräthe sollen einige Mönche vom Abte verordnet (Kap. 32) werden. Neben dem Verwalter soll in jeder Woche ein anderer Mönch, doch so, daß sie nach einander alle getroffen werden, die Küche versorgen (Kap. 35). Die Vorlesung bei Tische (Kap. 38) wechselt auch wöchentlich, aber nur unter den dazu Geschickten. Endlich soll ein alter verständiger Mönch zum Pförtner gemacht werden (Kap. 66). Die sonstige Ordnung der Mönche (Kap. 63) soll in der Regel der Reihenfolge entsprechen, in welcher sie in das Kloster getreten sind. Der Abt kann darin eine Aenderung treffen, aber nur nach Verdienst, nicht nach Alter oder Vornehmheit. — Ueber die Aufnahme in's Kloster handelt das 58. Kapitel, welches befiehlt, den Anklopfenden mehrere Male ganz abzuweisen, ihn dann in das Zimmer gehen zu lassen, wo man die Gäste beherbergt. Von da nimmt man ihn später in die Zelle der Novizen auf, wo man ihm die Regel vorliest, ihn zur Ueberlegung ermahnt und ihm verstattet und Gelegenheit gibt, das Kloster zu verlassen. Bleibt er nach einer einjährigen Prüfung noch standhaft, begehrt er die Aufnahme und verspricht er, die Regel zu halten und allem Gebote zu gehorchen, so soll er aufgenommen werden, aber auch das Kloster nicht mehr verlassen und sich der Regel nicht mehr entziehen dürfen. Die Aufnahme geschieht in folgender Weise. Er verheißt schriftlich beständiges Verharren (stabilitas ist ebenso habituell als lokal zu verstehen), Bekehrung seiner Sitten (conversio morum begreift das Scheiden aus der Welt, das entsagungsvolle Leben, die Armuth und die Keuschheit in sich) und Gehorsam (obedientia) Gott und seinen Heiligen, und zwar im Namen der Heiligen, denen die Klosterkirche geweiht ist, und legt diese Schrift (petitio oder professio) in Gegenwart des Abtes und der Mönche auf den Altar nieder. Darauf wird ein

Gebet gesprochen, der Novize wirft sich der Versammlung zu Füßen und diese bitten für ihn. Vorher entäußert er sich alles Besitzes durch Geschenk an das Kloster oder durch Vertheilung an die Armen. Man läßt ihn auch die weltliche Kleidung ablegen und die klösterliche anziehen; jene aber behält man für den Fall, daß er auf Anrathen des Teufels das Kloster wieder verlassen wollte. Wenn Kinder im Kloster dargebracht werden, so sollen (Kap. 59) die Eltern jenes Versprechen schreiben und die Schrift und die Hand der Kinder mit der Oblation (es sind die Abendmahlselemente gemeint) in das Altartuch wickeln und die Kinder so auf dem Altare darbringen. Die Vornehmen und Reichen sollen aber versprechen, ihren Kindern nie etwas zu geben oder zu verschaffen. Wollen sie doch dem Kloster etwas widmen, so sollen sie es durch förmliche Schenkung an das Kloster übergehen lassen, nur daß die Kinder in keiner Weise als Eigenthümer angesehen werden können. Die Mönche sollen nämlich gar nichts ihr eigen nennen (Kap. 33), erhalten aber nach Anordnung des Abtes und mit Berücksichtigung verschiedener Bedürftigkeit zugetheilt, was sie brauchen (Kap. 34 und 55). Sie dürfen auch nichts annehmen, was man ihnen schickt oder schenkt, ohne des Abtes Bewilligung, der darüber ganz frei verfügen kann (Kap. 54). — Auf die allgemeine Lebensordnung im Kloster beziehen sich zuerst (Kap. 4) 72 Anweisungen zu guten Werken oder Tugendmittel. Das sind unzusammenhängende Sittensprüche, welche meist recht gut sind und sich auf Stellen der heiligen Schrift stützen. Genauer wird von drei Tugenden gesprochen: vom Gehorsam, der den Oberen bis zu völliger Aufgebung des eignen Willens zu leisten ist, als spräche Gott durch sie (Kap. 5); von der Schweigsamkeit, die auch Gutes, Heiliges und Erbauliches zu reden unterlasse (Kap. 6); und von der Demuth, die Benedikt (Kap. 7) in 12 Stufen, auf denen der Mönch zum Himmel emporsteige, beschreibt. Damit läßt sich verbinden, was im Anhange zur Regel (Kap. 68 bis 71) nachgebracht ist, nämlich daß der Mönch, wenn ihm etwas Unmögliches zu thun aufgetragen wird, zwar das bescheidentlich erklären, aber das Gebot, wenn es nicht von ihm genommen wird, doch erfüllen soll; ferner daß Keiner den Andern in Schutz nehmen, aber auch Keiner den Andern schlagen soll und daß sie gegen einander dienstwillig und gehorsam seyn sollen. Die Jungen sollen die Alten ehren und sie Väter nennen; die Alten aber sollen die Jungen lieben und sie Brüder nennen. Der Abt, weil er die Stelle Christi einnimmt, heiße Domnus et Abbas (Kap. 63). — Der Gottesdienst, dessen Anfang (Kap. 47) der Abt selbst oder ein vom Abte seiner Pünktlichkeit wegen dazu Berufener anzeigen muß, ist häufig und vielfältig (Kap. 8 bis 20), beginnt schon früh um 2 Uhr und geht durch alle 6 kanonischen Stunden bis zum Completorium. Er ist nach den Jahres- und Festzeiten verschieden. Die Zahl der Gesänge und Gebete erscheint uns groß, aber Benedikt war sich einer Nachlassung von der Sitte der Väter bewußt. Er weiß, daß die Väter den ganzen Psalter an einem Tage durchgebetet haben, und fordert dagegen, daß man diese Aufgabe wenigstens in einer Woche vollende. Nach dem Gottesdienste soll die Kirche in größter Stille verlassen werden, um etwa zurückbleibende Andächtige in ihrem einsamen Gebete nicht zu stören (Kap. 52). Die vom Bethause in verordneter Arbeit oder auf der Reise so weit Entfernten, daß sie es nicht zur Gebetsstunde erreichen können, sollen (Kap. 50) da, wo sie sich zu dieser Stunde befinden, niederknieen und die betreffende Andacht halten. — Der Müßiggang, sagt Benedikt im 48. Kapitel, ist ein Feind der Seele, darum sollen sich die Brüder zu gewissen Zeiten mit Handarbeit, zu anderen Zeiten mit dem Lesen der heiligen Schrift beschäftigen. Sie wären auch dann erst wahre Mönche, wenn sie von der Arbeit ihrer Hände lebten. Im Winter und im Sommer verschieden vertheilt sollen täglich etwa 6 oder 7 Stunden mit Arbeit und 3 Stunden mit Lesen hingebracht werden. In den Fasten erhält Jeder aus der Bibliothek ein Buch, das er ganz durchzulesen hat. Es wird aber nachgesehen, daß Niemand in der Zeit unnütze Dinge treibe und müßig gehe. Besonders der Sonntag soll dem Lesen gewidmet seyn. Wer aber im Lesen nichts lernen will oder kann, der soll arbeiten. Gibt es Handwerker oder Künstler unter den Mönchen (Kap. 57), so mögen sie mit Erlaubniß

des Abtes ihrer Arbeit obliegen, aber sie sollen sich nicht deßwegen besser dünken, als die Andern und sollen sich bei dem Verkaufe ihrer Erzeugnisse vor Betrug hüten und sie wohlfeiler hingeben, als Arbeiter außer dem Kloster. — Ueber die Kleidung wird (Kap. 55) keine feste Bestimmung getroffen, da sie nach Klima und Jahreszeit und nach örtlichen und volksthümlichen Verhältnissen verschieden seyn werde. In gemäßigter Himmelsgegend empfiehlt er eine Kutte (cuculla, ursprünglich eine auf die Schultern herabhängende, dem Nonnenschleier ähnliche Bedeckung des Hauptes, zu Benedikts Zeit gewiß schon ein weiter in einer Kapuze endigender Mantelkragen, später ein weites, langes, ganz geschlossenes Gewand mit weiten Aermeln und mit Kapuze) und einen Rock (tunica) zu tragen. Jene für den Winter dicker, als für den Sommer. Dazu kommt noch für die Arbeitszeit anstatt der Cuculla ein Scapulare, ein Kleidungsstück, das ursprünglich etwa aus zwei Schürzen für die Vorderseite und für den Rücken bestand, welche auf den Schultern, wo sie zusammenhingen, breit auflagen, welche noch über den Hüften mit einander verbunden waren und an welche vielleicht schon eine Kapuze befestigt wurde. Außerdem erhalten die Mönche zur Fußbekleidung Socken und Schuhe. Beinkleider sollen nur auf der Reise getragen werden. Farbe und Stoff der Kleider wird nicht bestimmt. Der Abt soll diejenigen wählen, die man gerade im Lande am wohlfeilsten bekommen kann. Die verbrauchten sind für die Armen aufzuheben. — Das Essen und Trinken wird (Kap. 39 bis 42) so geordnet. Es sollen in der Regel nur zwei gekochte Speisen (pulmenta) aufgetragen werden. Dazu kann ein drittes Gericht kommen, wenn viel gearbeitet wird oder die Jahreszeit besondere Erzeugnisse darbietet. Außerdem erhält Jeder täglich ein Pfund Brod. Das Fleischessen ist außer für den Fall der Krankheit ganz untersagt. Wein wird gestattet (eine hemina, etwa eine halbe Flasche täglich), obgleich er sich eigentlich nicht für Mönche gezieme. Gewöhnlich soll zweimal am Tage gespeist werden, mancherlei Fasttage ausgenommen, an welchen nur einmal und zwar nach der neunten Tagesstunde oder erst nach der Vesper etwas zu genießen erlaubt ist. Die Mönche sollen auch beim Essen Stillschweigen bewahren und den Vorleser anhören. Jedenfalls ist nach dem Completorium gar nicht mehr erlaubt zu reden. In den großen Fasten wird gerathen, sich außer besonderen Gebeten noch die Entsagung eines Theiles des täglichen Genusses aufzulegen, aber nur soll es der Abt wissen und gut heißen (Kap. 49). Geht ein Mönch aus, kann aber noch an demselben Tage zurückkehren, so soll er durchaus keine Speise außerhalb des Klosters annehmen (Kap. 51). Der Abt speist übrigens von den Mönchen getrennt und nimmt die Gäste oder auserlesene Brüder an seinen Tisch (Kap. 56). Die Betten, deren Jeder ein besonderes hat, bestehen aus einer Matte, einem Tuche, einer Decke und einem Kopfkissen (Kap. 55) und befinden sich bei einander. Im Zimmer brennt während der Nacht ein Licht und es fehlt nicht an Aufsicht. Die Mönche schlafen völlig angekleidet und gegürtet, damit sie, wenn das Zeichen zur Mette gegeben wird, sogleich dazu bereit sind (Kap. 22). — Abgesehen davon, daß bei den meisten der schon angegebenen Vorschriften die Uebertretung ausdrücklich mit Strafen bedroht wird, gibt es in der Regel Benedikts auch besondere Kapitel, welche von der Disciplin handeln, nämlich Kap. 23 bis 30 und Kap. 43 bis 46. Hier finden wir die Anweisung, wie das Zuspätkommen zum Gottesdienste und zum gemeinsamen Mahle, wie ein Fehler beim Singen und Lesen und bei Hausarbeiten gesühnt werden soll und daß schwere und geheime Sünden dem Abte bekannt werden sollen. Im Allgemeinen wird befohlen, einem Mönche, der sich vergeht, einen oder zwei heimliche Verweise zu geben, dann mit einem öffentlichen fortzufahren und endlich ihn entweder mit dem Banne, oder wenn er dafür kein Verständniß und kein Gefühl hat, mit strengem Fasten und scharfen Schlägen zu strafen. Der Bann besteht in der Ausschließung von der gemeinschaftlichen Mahlzeit, oder auch von dem gemeinschaftlichen Gottesdienste, oder von allem Umgange. Im letzten Falle soll von derselben Strafe getroffen werden, wer mit dem Gebannten verkehrt. Der Abt soll aber ihm auch dann noch tröstlichen und ermahnenden Zuspruch zukommen lassen. Bekehrt

sich ein Gebannter, so muß er vor der Kirche während des Gottesdienstes sich auf den Boden hinwerfen, bis der Abt die Buße für hinreichend erklärt. Die aber auch nach einer feierlichen Fürbitte der ganzen Klostergemeinde ungebessert bleiben, sollen ausgestoßen werden. Flüchtlinge aus dem Kloster finden dreimal Wiederaufnahme. — Die Kranken empfiehlt Benedikt um Christi willen (Kap. 36) der größten Sorgfalt. Man soll sie in einem besonderen Krankenzimmer warten, ihnen Bäder und Fleischspeisen reichen. Greise und Kinder sind nachsichtig zu behandeln, auch reichlicher zu beköstigen, als die Regel für die Andern vorschreibt (Kap. 37). Sonst wird oft der Kinder gedacht und (Kap. 63 und 70) gesagt, wie sie bis zum verständigen Alter, dem 15. Lebensjahre, zu erziehen sind. Das Klostergebäude darf Niemand ohne den Befehl des Abtes verlassen und Benedikt wünscht, daß soviel als möglich die Lebensbedürfnisse im Kloster verfertigt werden und daß Alles vermieden werde, was die Mönche nöthige, sich mit der Welt in Verbindung zu setzen (Kap. 66). Ist aber einer verreist gewesen, so soll er im Bethause auf den Boden hingeworfen die Brüder um Fürbitte anflehen wegen der Fehler, die er etwa draußen vollbracht hätte; von dem aber, was er draußen wahrgenommen und erfahren hat, soll er ganz schweigen (Kap. 67). Die Gäste werden vom Abte mit der größten Ehrfurcht und Freundlichkeit empfangen und versorgt, als heimsuche Christus selbst in ihnen das Kloster (Kap. 53). Aber von der Klostergemeinde selbst bleiben sie geschieden. Priestern, welche im Kloster wohnen wollen, wird das natürlich unter der Bedingung ihrer Unterwerfung unter die Regel möglich gemacht (Kap. 60). Ebenso fremden, von ihren Aebten wohlbezeugten und entlassenen Mönchen (Kap. 61). Nachdem Benedikt zuletzt (Kap. 72) die Mönche zum Eifer in allem Guten, zur Bruderliebe, zur Gottesfurcht, zur Demuth, zum Gehorsam gegen den Abt ermahnt, nachdem er sie Alle und sich selbst Christo dem Heilande, über welchen sie nichts setzen sollen, empfohlen hat, bemerkt er ausdrücklich (Kap. 73), daß seine Regel nur etwa zur Ehrbarkeit der Sitten und zum Anfange eines heiligen Lebens, nicht zur Vollkommenheit desselben führen könne. Diese Vollkommenheit lehren aber die heiligen Schriften und die Schriften der Väter. Auf Cassianus wird hingedeutet, der heilige Vater Basilius wird genannt. Zu diesen Gipfeln der Lehre und der Tugenden solle man hinanstreben, nachdem die Regel Benedikts als der kleinste Anfang dazu erfüllt worden sey. — Es erhellt aus diesem vollständigen Auszuge aus seiner Regel, daß Benedikt mit seinen Zeitgenossen das Mönchthum als eine Tugendschule und Heilsanstalt, das Kloster als eine Zufluchts- und Uebungsstätte der Heiligkeit auffaßte und daß sein Bestreben nur dahin ging, diesen Begriff zum Nutzen einer möglichst großen Menge der Mönche selbst erfüllt zu sehen. Dieser Absicht dienten seine wichtigsten Vorschriften, welche die Regelung, Befestigung und die allgemeine Herstellbarkeit des Klosterlebens, die Abgeschlossenheit und Selbstständigkeit der Mönchsgemeinschaften und das Verwachsen der schon in der Jugend aus der Welt geschiedenen Mönche mit der Lebensordnung, mit dem einzelnen Konvente und selbst mit der jedesmaligen Oertlichkeit des Klosters zum Zwecke hatten. Aber an eine Aufgabe, welche die Klöster für die Welt und in der Kirche zu lösen hätten, dachte Benedikt nicht. Den Spuren äußerer und innerer Mission, welche in seinem Leben bemerkt werden, entspricht in seiner Regel nichts. Im Gegentheile sehen wir fast jede Wirksamkeit nach außen ausdrücklich abgeschnitten. Das einzige Gebot der Gastfreundschaft zeigt, daß die Pflichten der Nächstenliebe nur so weit Berücksichtigung fanden, als sie der an einen festen Ort Gebundene und auch da möglichst Einsame, der Schweigsame und willenlos zu seinem und des Klosters Nutzen stets Beschäftigte ausüben konnte. Noch muß bemerkt werden, daß Benedikt und die ersten Benediktiner keine wissenschaftliche Beschäftigungen trieben. Solche wurden durch Cassiodorus (s. d. Art.) in den Orden eingeführt.

Das war die Stiftung Benedikts, der wohl keine Ahnung von ihrer später erlangten Wichtigkeit hatte. Es konnte auch nur durch eine besondere Fügung geschehen, daß gerade dieser Versuch, das Mönchthum zu gestalten, Erfolg hatte, da er mit anderen Versuchen zusammenfiel und von anderen gefolgt wurde, welche zum Theil

von begabteren und einflußreicheren Männern ausgingen, als Benedikt war, und welche sich auch verdiente Anerkennung erwarben. So stellten in Italien selbst, in Benedikts nächster zeitlicher und örtlicher Umgebung Cassiodorus, Equitius, Eugippius und Andere Mönchsregeln auf; in Frankreich ebenso zu derselben Zeit Cäsarius und Aurelianus von Arles und nicht lange darauf Columbanus, in Spanien Isidor von Hispalis. Daß es überhaupt möglich war, daß Benedikts Regel neben den andern alten und neuen, morgenländischen und abendländischen Regeln zum Gebrauche und zur Herrschaft kam, erklärt sich aus Folgendem. Der Mönchsstand war ein einiger, wie der Klerus. Die Klöster nahmen trotz ihrer von einander vielfach abweichenden Statuten durchaus keine ausschließende Stellung gegen einander ein. Eine besondere Regel hatte noch keinen abgesonderten Orden zur Folge. Es war aber nicht nur leicht, daß Mönche aus jedem Kloster in jedes andere übergingen; auch Regeln, die in verschiedenen Klöstern entstanden waren, fanden sich leicht in einem und demselben Kloster zusammen und galten daselbst nach der Auswahl und nach der Rangordnung, welche dem jedesmaligen Abte beliebten. So war die Ausbreitung möglich. Daß sie wirklich wurde und zur alleinigen Herrschaft überging, ist allerdings zum Theil Folge der Beschaffenheit der benediktinischen Regel selbst gewesen. Sie war ziemlich vollständig, verständlich und einfach und zeichnete sich durch Weisheit, Mäßigung, Milde und Bildsamkeit vor anderen Regeln aus. Wichtiger aber war, daß jene gegen die Verschiedenheit der Regeln indifferente Einheit des Mönchthums durch den unwiderstehlich bestimmenden Bildungszug der lateinischen Kirche zur Einheit der Gleichförmigkeit umgewandelt wurde. Es mußten alle Mönche unter einer Regel geeinigt werden und diese Regel mußte den abendländischen Verhältnissen überhaupt angemessen und allgemein anwendbar seyn. In jeder Beziehung empfahl sich die Stiftung Benedikts dazu, welche nun auch nach und nach immer entschiedener von den Gewalthabern in der Kirche bevorzugt und endlich ausschließlich berechtigt wurde. Diese Gunst ist endlich wohl die Hauptursache der bald erlangten Alleinherrschaft der Regel dessen gewesen, welcher seitdem als Patriarch aller Mönche der lateinischen Kirche verehrt wurde. Zum Siege verhalfen ihr Gregor der Große, Gregor II., Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die fränkischen Könige. Gregor der Große ist in Rom mit den Flüchtlingen aus Montecassino zusammengetroffen, hat die Regel Benedikts aus der Hand des Simplicius, der sich um ihre erste Verbreitung das größte Verdienst erworben hatte, erhalten und hat nach ihr in dem von ihm selbst gestifteten Kloster St. Andreas gelebt. Er hat den Benedikt in seinen viel gelesenen Dialogen verherrlicht und seine Regel ausdrücklich und durch seine gewichtigste Auktorität empfohlen. Er hat ihre Verbreitung in Italien und in Sicilien gefördert, wohin sie der Sage nach schon Placidus gebracht hatte. Er hat sie mit dem Christenthume selbst unter den Sachsen in England gepflanzt. Dennoch finden wir bei ihm auch die preisende Beschreibung der Thaten anderer Asceten und die Empfehlung ihrer Regeln neben der benediktinischen, oder doch unter derselben. Ja er gab sogar eigene Vorschriften für die Mönche, in denen er zum Theil absichtlich von denen Benedikts abwich. Also war die allgemeine und ausschließliche Bedeutung der letzteren für das Mönchthum noch nicht erkannt. Dahin schritt man aber während des 7. Jahrhunderts in Spanien und entschiedener im Frankenreiche vor, wohin schon im Jahre 543 Maurus gekommen seyn soll. Und als im 8. Jahrhunderte mittelst der Franken die Wandelung der germanischen Christenheit in einen lateinischen Kirchenorganismus vollzogen wurde, als die Völker des Abendlandes sich römisch conformirten und uniformirten, da machten vor Anderen Pabst Gregor II. und Bonifacius das Mönchthum in der benediktinischen Form zum römischen Mönchthum, neben welchem ein anderes kein Recht hatte. Unterdessen war es aber selbst in mancher Beziehung ein anderes geworden, als es zur Zeit des Stifters gewesen war; hauptsächlich durch den Besitz von Land und Leuten, der den Klöstern in reichem Maße zu Theil geworden war und ferner zu Theil wurde. Die Klöster waren unabhängig und mächtig, waren Herrensitze geworden. Nur aus edelen Geschlechtern wurden sie bevölkert, denn wie die Klostergüter

Geschenke von Edelen waren, so machten solche auch auf ihren Alleingenuß Anspruch: den Hörigen waren die Klöster im Allgemeinen verschlossen. Der große Grundbesitz und die edle Abkunft der Mönche schuf ihnen aber eine angesehene und einflußreiche Stellung im Staate und bedingte ihre große Wichtigkeit für die gesammte Entwickelung des Abendlandes. Mit der Aristokratie der Geburt und des Besitzes sammelte sich die Aristokratie der Frömmigkeit, der Intelligenz und der Sitte in den Klöstern. Die Klosterkonvente wurden zu Mustergemeinden, zu Vereinen von Bevorzugten, welche eine höhere Tugend und Weisheit zu ihrem und der Welt Nutzen pflegten. Solche Mustergemeinden von Herren in Klosterburgen an allen Orten in der abendländischen Kirche zu sammeln und in die von ihr zu gewinnenden Gebiete vorauszuschicken, das war jetzt die erste Aufgabe des Benediktinerordens geworden. Die andere Aufgabe bezog sich auf Bewahrung und Pflegung des klassischen und christlichen Römerthums, auf welches die germanisch-christliche Kultur gepfropft worden war. In beiderlei Hinsicht lag die Mittheilung und das Wirkenlassen seines geistigen Besitzes außerhalb des Zweckes des Ordens, wenn auch viele Ordensbrüder als Missionare mit großem Segen thätig waren, wenn auch viele andere Gelehrsamkeit außerhalb ihrer Klöster verbreiteten und wenn auch einzelne sich des armen Volkes erbarmten und es in seiner Sprache schriftlich und mündlich belehrten, ermahnten, erschütterten, trösteten. Jene Doppelaufgabe war aber erfüllt, sobald der germanische Geist zu eigenthümlicher kräftiger Entwicklung im Christenthume gediehen war und sobald eine nationale Volkskirche nach unmittelbarer Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse verlangte. — Der folgende kurze Ueberblick der Geschichte des Benediktinerordens vom 8. Jahrhunderte bis auf unsere Zeit betrifft nur die Benediktiner, nicht die Benediktinerinnen, über welche letztere die nächsten Worte genügen mögen. Die Nonnen des Abendlands mußten wie die Mönche nach und nach alle besonderen Regeln, welche früher für sie geschrieben worden waren, für die Regel Benedikts aufgeben und verehrten später ohne historischen Grund die Scholastika als ihre Urheberin. Die Mönchsregel Benedikts war aber nicht nach den Bedürfnissen der Nonnen geformt worden, über welchen Uebelstand noch Heloise als Aebtissin von Paraklet zu klagen Ursache hatte. Schon daraus entstand alsbald von Neuem eine große Mannigfaltigkeit von Einrichtungen und Gewohnheiten, die wir ebensowenig verfolgen können, als die oft und immer früher, als bei den Mönchen, eingetretene Verweltlichung und Sittenverschlechterung der Nonnen und die häufigen Verbesserungsversuche. — Ueber die Geschichte des Benedikinerordens sind die schon angeführten beiden Hauptwerke Mabillons immer noch klassisch. Außer denselben mag die Historia literaria ordinis S. Benedicti von Magnoald Ziegelbaur und O. Legipont (Aug. Vind. 1754. 4 voll. fol.) und der 5. Band von Helyots ausführlicher Geschichte der geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden (aus dem Französischen. Leipz. 1753 ff. 8 Bände. 4.) verglichen werden. Ein guter Auszug aus Helyot befindet sich in der allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber (Th. 9. S. 8 bis 20). Unerträglich leichtfertig ist Spittler's Geschichte des Benediktinerordens, herausgegeben von Gurlitt (Hamburg 1828. 4.), geschrieben. — — Das Mönchthum hatte von seiner Entstehung an den Klerus in seiner Achtung beim Volke beeinträchtigt und sich derselben allmälig ganz bemächtigt. Nur der Eintritt in's Kloster galt als Conversio, nur das Klosterleben als Religio, nur die Klosterbewohner als Conversi und Religiosi. Geistliche suchten bei den Mönchen Frömmigkeit und Wissen und die Bischofsstühle wurden vorzugsweise mit Mönchen besetzt. Die daraus erklärliche Abgunst der Geistlichkeit traf auch den Benediktinerorden und personificirte sich dem Stifter gegenüber im Priester Florentius. Benedikt traf deßhalb Bestimmungen über das Verhältniß der Mönche zum Priesterstand und ließ zwar noch die Klöster dem Bischofe ihrer Diöces untergeordnet bleiben, aber befreite sie durch eigene Klosterpriester von aller Abhängigkeit von dem Kuratklerus, ja von allem Zusammenhange mit demselben. Der Letztere, welcher sich gleichsam noch nicht aus der Welt gerettet hatte, verlor als Weltgeistlichkeit mit dem Einflusse und der Macht auch den innern

Werth an die Benediktiner. Man nahm den niedern Klerus aus dem Stande der Unfreien und ließ ihn ohne Bildung und in der allerdürftigsten äußeren Lage. So wurde er zum magischen Besitzer und zum mechanischen Austheiler der Heilsgüter der Kirche ohne moralisches Ansehen und ohne Wirksamkeit. Er konnte bald kaum noch die unverstandenen kirchlichen Gebräuche vollziehen und stand in sittlicher Hinsicht eben so tief, ja noch tiefer, als seine Laienumgebung. Vielleicht in Voraussicht solcher Zukunft oder dem Zuge der Zeit weiter als Andere folgend hatten schon Eusebius von Vercelli und Augustinus die Mönchsascese und das klösterliche Zusammenleben auf den geistlichen Stand überzutragen versucht. Doch damals hatte die neue Erscheinung des Mönchthums mit Macht ihre eigenthümliche abgesonderte Gestaltung durchgesetzt. Als diese aber zur siegreichen Vollendung gediehen war, wurden jene Versuche wieder aufgenommen. Die tiefe Gesunkenheit des Weltklerus war so auffällig geworden, daß man ernstlich an seine Hebung denken mußte, und das Mönchthum selbst, das ihm geschadet hatte, gab Mittel und Wege zur Hebung an die Hand. So entstand im 8. Jahrhunderte die Vita canonica clericorum und fand alsbald eine große Verbreitung. Es erhoben sich reiche Domstifter und gelehrte Domschulen neben den Klöstern und wurden von den Edelen um so lieber besucht, besetzt und beschenkt, als in denselben die Grenze zwischen Klerus und Laienstand im Fließen erhalten wurde. Deßhalb verwandelten sich die Bewohner vieler Klöster in Kanoniker um, und in allen anderen waren bald die Mönche wie die Domherren mit gänzlicher Vernachlässigung ihrer Regel zu beisammenlebenden Pfründnern geworden. Die Abteien aber wurden von den Fürsten entweder zu eigenem Nutzen verwandt, oder an Laien (abbacomites) zu Lehn gegeben, oder im besten Falle Bischöfen als Eigenthum überlassen. Es war also Gefahr vorhanden, daß das Benediktinermönchthum kurz nach seinem Siege wieder unterging. Aber es hatte nur erst einen kleinen Theil seiner Entwickelung zurückgelegt und hatte nur erst angefangen, seine Aufgabe zu erfüllen. Seine eigene kräftige Wesenheit und seine Nothwendigkeit für die Völker befreiten das Mönchthum von dem schlimmen Einflusse, den das schnellentartete Institut des kanonischen Lebens der Geistlichen auf dasselbe ausgeübt hatte, und läuterten es von allerhand eingedrungenen Mißbräuchen und von ursprünglichen Elementen, welche der mehr und mehr modificirten Aufgabe des Ordens nicht entsprachen. Diese Läuterung und Erneuerung vollzog sich in einer großen Menge nach einander und neben einander entstehender Bildungen, welche nach Art, Umfang und Ursprung sehr verschieden waren und zu dem Wesensbestande und dem Zwecke des Ordens verschiedene Stellungen einnahmen. Wir haben die Reformationen innerhalb des Ordens von denen zu trennen, welche Abzweigungen vom Orden zur Folge hatten, und von denen, welche als Erzeugnisse eines nichtbenediktinischen Elementes im Mönchthume sich dem Orden entgegensetzten und ihn zu ersetzen suchten. Die ersten gingen entweder von der staatlichen oder bischöflichen oder oberbischöflichen Kirchengewalt oder von einzelnen Ordensmitgliedern aus. Von einer oberen Ordensbehörde konnten sie nicht ausgehen, denn eine solche gab es nicht. Der Orden war nicht als Ganzes organisirt, aber man strebte oft nach einer Organisation und sah darin entweder die Reformation selbst oder doch das beste Mittel, dieselbe dauernd zu machen. Hierher gehört schon die Unternehmung Benedikts von Aniane, der von Ludwig dem Frommen unterstützt im Jahre 817 zu Aachen auf einer Synode von Aebten die Klostergesammtheit des fränkischen Reiches staatlich ordnete und als allgemeines Gesetz die Regel Benedikts von Nursia mit Ergänzungen und Verbesserungen wieder einschärfte. Im 10. Jahrhunderte wurden ähnliche Versuche in Deutschland, Frankreich und England gemacht von Erzbischof Friedrich von Mainz, von Erzbischof Adalbero von Rheims und von Erzbischof Dunstan von Canterbury. Auch Gerhard von Brogne ist zu nennen, welcher in Flandern und Hennegau die Klöster reformirte, ohne dabei an eine Verbindung und geordnete Gesammtregierung derselben zu denken. Dieser letzte Gedanke, der gleichfalls im 10. Jahrhunderte ausgesprochen und in's Leben gesetzt wurde, schuf eine Form, welche bis in die letzten Zeiten für die Ordensreformation beliebt gewesen und

angewandt worden ist. Es ist die Form der Congregation, die ihr Vorbild nicht sowohl in der Klostergemeinschaft von Subiago, als in dem Verhältnisse der Abteien zu ihren Kolonien, Zellen und Prioreien, hat. Die Congregation war eine freie Vereinigung von selbstständigen Klöstern zur Beobachtung der Regel Benedikts (mit den Aachner Beschlüssen) und einiger neuen Vorschriften, welche meist unterscheidende Aeußerlichkeiten und die gemeinschaftliche Regierung betrafen. Sie ging gewöhnlich von Musterklöstern aus, deren Aebte die obersten Leiter des Vereines wurden und zu bestimmten Zeiten die Aebte der anderen sonst selbstständigen Klöster zu berathender und beschließender Versammlung zusammenriefen. Eine engere Form der Verbindung hat der Benediktinerorden nie ertragen und ein unfreiwilliges Zusammenschließen aller Klöster gewisser Kirchengebiete oder sogar der ganzen Kirche hat der Orden nie geschehen lassen. Die Versuche, welche jene engere Vereinigung herbeiführen wollten, hatten Ausscheidungen aus dem Orden zur Folge; die unirenden und centralisirenden Versuche hatten gar keine Folge. Die erste und berühmteste Congregation war die von Clugny (s. d. Art.) und durch dieselbe gelangte der Benediktinerorden noch einmal zu einer großen und segensreichen Einwirkung auf die Kirche. Ihr folgten bald die Congregation in der spanischen Mark, dann die von Hirschau, die von Clusa und die von Pulsano. Aber schon war ein selbstständiger religiöser Volksgeist in der abendländischen Kirche groß gezogen worden, der kein Verständniß für sich bei den lateinisch gelehrten, reichen und vornehmen Benediktinern fand. Ihm entsprach der alte schwärmerische, volksthümliche (aber oft engherzige und eigensinnige) Ascetengeist, welcher am Ende des 10. Jahrhunderts wieder erwachte und sich zwar nur auf die Regel Benedikts zurückzuziehen meinte, aber sich bald zur Bildung besonderer Gemeinschaften mit eigenen Centralregierungen gedrungen fühlte. So entstanden die Orden von Camaldoli, von Fonte Avellana, von Vallombrosa, von Grammont, von Fontevrauld, von Chartreux, von Citeaux, die Orden der Wilhelmiten, Gilbertiner, Humiliaten, Silvestriner, Cölestiner, Olivetaner, der Orden von Corpus Christi und der der heiligen Birgitta. Nun waren die Benediktiner ein Orden neben vielen anderen geworden und das Volk unterschied sie von den übrigen nach der allmälig unter ihnen allgemein gewordenen Tracht und nannte sie die schwarzen Mönche. Sie mußten Gunst, Ansehen, Einfluß und Reichthum mit den übrigen theilen und sahen ihren früheren Platz sehr bald von den weißen Mönchen, den Cisterzienſern, eingenommen. Sie wurden aber mit diesen und mit allen andern Abzweigungen des alten lateinischen Mönchstammes im 13. Jahrhunderte durch die Bettelmönche antiquirt. Die Entstehung, die Aufnahme und die Wirksamkeit der Franziskaner und Dominikaner bewiesen, daß die historische Aufgabe des Benediktinerordens erfüllt war. Nun fiel derselbe aber auch immer mehr von sich selbst ab und die oft wiederholte Anwendung der älteren Mittel zur Hebung und zur Reformation zeigte sich immer unwirksamer. Erfolglos blieb auch der Versuch, den Benediktinern dadurch zu helfen, daß man ihnen eine ähnliche Verfassung geben wollte, als die Bettelmönche hatten. Die Päbste Clemens V. und Benedikt XII. wollten durch ihre Erlasse (in den Jahren 1311 und 1336) den Orden in einen neuen Entwicklungsgang bringen. Benedikt XII. theilte die Gesammtheit der Klöster in 36 Provinzen ein, dekretirte Provinzialkapitel, welche alle 3 Jahre wiederkehren sollten, mit Visitatoren und Definitoren, ferner jährliche Generalkapitel und tägliche Bußkapitel in jeder Abtei. Aber diese Constitution, welcher es übrigens an einem engen Zusammenhange der einzelnen Klöster, an stehenden Behörden und an einer Regierungsspitze mangelte und mangeln mußte, wenn man sich nicht an dem Wesen des Ordens vergreifen wollte, konnte trotz der Strafmilderungen Clemens VI. im Jahre 1343 nicht durchgeführt werden. Die Clementina und Benedictina brachten aber auch den Orden zum Bewußtseyn, worauf er sich beschränken und worauf er mit Ausdauer alle seine Kräfte wenden müßte, um der Kirche noch einen wesentlichen Dienst zu leisten, und trafen bereits die zur Erfüllung dieses beschränkteren Berufes nöthigen Einrichtungen. Die Benediktiner sollten eine tüchtige gelehrte und kirchentreue Wissenschaftlichkeit zunächst unter den

Theologen, dann aber auch unter den Gebildeten überhaupt erhalten und pflegen. Es mußten zu dem Zwecke in jedem Kloster Lehrer der Grammatik und der Philosophie angestellt und von je 20 Mönchen mußte je einer auf Universitäten geschickt werden. Hier lebten diese Studenten in besonderen Collegien vereinigt und unter der Leitung von Prioren und studirten theils Theologie, theils kanonisches Recht. Von nun an wurde die gelehrte Schulbildung der maßgebende Zweck und Schmuck des Ordens und ließ die schon lange angefeindete Aufnahme von Kindern und den der Regel zuwiderlaufenden, aber mit großer Zähigkeit festgehaltenen Ausschluß von Nichtadeligen außer Uebung kommen und durch die Kirchenversammlungen von Constanz und Trient abschaffen. Beide Kirchenversammlungen haben sich auch um die Sitte und um die Verfassung des Ordens bemüht und haben alten Gesetzen auf dem Wege der Congregation Geltung zu verschaffen versucht. Endlich befahl man sogar in Trient, daß alle exemten oder nicht exemten Benediktinerklöster, welche noch nicht zu Congregationen gehörten, sich nach Diöcesen zu neuen Congregationen vereinigen sollten (Sessio XXV. Decret. reform. cap. 8.). Darauf kamen zu den alten und schon erwähnten Congregationen und zu den im 15. Jahrhunderte entstandenen z. B. von Bursfeld, von Montecassino (früher von St. Justina) und von Valladolid, sehr viele neue, aber zum größten Theile unbedeutende hinzu. Einige aber übertrafen alle früheren außer der Congregation von Clugny an Bedeutung und bereiteten dem Orden, der durch die Kirchenreformation an Ausdehnung und Reichthum, durch die Jesuiten an Ansehen und Wirksamkeit große Verluste erlitten hatte, die letzte kurze Glanzperiode. Das thaten die Congregationen, die sich in Flandern, Burgund und Niederland bildeten, vorzüglich aber die Congregation von St. Vannes in Verdun (seit 1604) und die Congregation, welche im Jahre 1618 in Paris unter dem Namen und Patronate des heiligen Maurus zusammentrat (s. d. Art. Mauriner). Die Mauriner erhielten durch ihren General Gregor Tarisse und auf den Wunsch des Cardinals Richelieu, der ein Gegengewicht gegen die Jesuiten suchte, eine ausgezeichnete wissenschaftliche Organisation. Sie leisteten den historischen Wissenschaften und der katholischen Kirche sehr große Dienste und vertraten eine objektive katholische Wissenschaft besser, als die Jesuiten, weil sie unbefangener, nüchterner und sittlich ernster waren, als diese. Aber sie unterlagen den Jesuiten im französischen Kirchenstreite schon am Anfange des 18. Jahrhunderts, nachdem sie ihre Ordensbrüder in andern Ländern zu wissenschaftlicher Nacheiferung angefeuert hatten. Joseph II., die französische Revolution und der spanische Bürgerkrieg haben dem Orden sehr empfindliche, fast tödtliche Schläge beigebracht. Nur langsam hat er sich seitdem (zuerst in Oestreich) wieder erholt und beeifert sich in den letzten Jahren wieder einer größeren Strenge, als vorher. Die Benediktiner zeichnen sich noch immer durch gute klassische Bildung aus. Ihre Klöster sind fruchtbare Stätten literarischer Muße und brauchbare Lehrerseminare, obgleich der katholische Gymnasialunterricht jetzt lieber den Piaristen anvertraut wird. Freilich die jetzt einzig noch mögliche Bedeutung der Mauriner, von deren Stamme ein frisches Reiß zu Solesmes in Frankreich grünt, hat der Orden noch nicht wieder erlangt. Es fragt sich auch, ob ihm die Zeitbedürfnisse und die Stimmung der katholischen Kirche günstig sind. Daß die Pflege der Wissenschaft im Dienste der Kirche weder einen Orden noch Mönchsgelübde erfordert, scheinen auch die Ultramontanen eingesehen zu haben, welche diese Handreichung nicht von einem Orden, sondern von einer katholischen Akademie erwarten.

Albrecht Vogel.

Benedikt von Aniane. Die Geschichte dieses Klosterreformators schrieb Ardo, dessen Schrift von Bollandus in den Acta Sanctorum mens. Febr. unter dem 12. Februar, vollständiger von Mabillon in den Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti im ersten Bande des vierten Jahrhunderts herausgegeben worden ist. Außerdem handelt Mabillon im zweiten Bande seiner Annales an vielen Orten von Benedikt, und Gfrörer widmet ihm eine besondere Aufmerksamkeit in seiner allgemeinen Kirchengeschichte (Th. III. S. 704 ff.). Er hieß ursprünglich Witiza und wurde im Jahre 750 in Languedoc geboren. Sein

Vater war der gothiſche Graf von Magelone. Er brachte den Sohn ſehr früh an den fränkiſchen Königshof und es eröffnete ſich demſelben die Ausſicht auf eine glänzende Laufbahn. Dieſe Ausſicht war ihm gewiß nicht gleichgültig, denn er hatte einen nach Hohem und Außerordentlichem ſtrebenden Geiſt, aber es hatte ihn ſchon manchmal ein Ekel am Irdiſchen ergriffen, als er im Jahre 774 auf dem Zuge Karls des Großen in Italien von der kaum betretenen Bahn plötzlich hinweggeriſſen wurde. Er that nämlich bei der auch für ihn ſelbſt gefährlichen Rettung ſeines Bruders aus einem Fluſſe das Gelübde, der Welt zu entſagen und erfüllte daſſelbe ohne allen Verzug, indem er im Kloſter des heiligen Sequanus im Bisthum von Langres Mönch wurde. Der rückſichtsloſen Feſtigkeit, mit welcher er den entſcheidenden Entſchluß ausführte, entſprach der maßloſe Eifer in dem von ihm ergriffenen neuen Leben. Anders als im ſchroffſten Gegenſatze gegen die Welt, die er verlaſſen hatte, konnte er das Mönchthum nicht auffaſſen und anders als um das Höchſte darin zu leiſten, konnte er es nicht ergreifen. Er trieb die Entſagung, Peinigung und Erniedrigung auf das Aeußerſte und konnte ſich durch Hunger, Froſt, Nachtwachen und Schmutz kaum genügen. Er wollte den Patriarchen der lateiniſchen Mönche ſelbſt erreichen und übertreffen, nannte ſich ſelbſt Benedikt und ſtrebte nach jenen orientaliſchen Gipfeln der Vollkommenheit, welche am Ende der benediktiniſchen Regel geprieſen werden. So trieb er es 2½ Jahr. Als er aber nicht die Verehrung eines Heiligen, ſondern nur Hohn und Verachtung erntete, ſo wurde er nüchterner, machte ſich mit der Sphäre, in welche er ſich verpflanzt hatte, näher bekannt und widmete ſich von nun an mit großer Klarheit, Ausdauer, Klugheit und Kühnheit dem Plane, das Mönchthum und ſich mit ihm zu einem weſentlichen Faktor im chriſtlich fränkiſchen Abendlande zu machen. Dazu war es nöthig, die Mönche zu heben und um die Regel Benedikts zu einigen, ihren glücklichen Nebenbuhlern, den Kanonikern, das den Mönchen Entriſſene wieder abzugewinnen und dem Epiſkopalklerus in ſeinem Einfluſſe auf Staat und Staatskirche die Spitze zu bieten. Leider ſpielte ſeine eigne Perſon eine zu große Rolle in ſeinem Plane. Er erreichte viel, aber mit ihm ging unter, was er geſchaffen hatte. — Im Jahre 779 verließ er das Kloſter des heiligen Sequanus, wo man ihn angeblich hatte zum Abte machen wollen, ging nach Languedoc und gründete auf einem väterlichen Grundſtücke am Fluſſe Anianus ein Muſterkloſter. Als Abt deſſelben erwarb er ſich bald ein großes Anſehen. Die Verehrung des Volkes und die Dankbarkeit der Mönche, welche von ihm weithin durch das Land aus der Zerſtreuung wieder geſammelt, ermuthigt, in ihren frühern Beſitzſtand geſetzt, geleitet und gebildet wurden, machten ihn zu einer der bedeutendſten Perſönlichkeiten des ſüdlichen Frankreichs, wenigſtens Aquitaniens. Dafür wurde ihm und ſeiner Stiftung die Gunſt Karls des Großen und ſeines Sohnes Ludwig, welcher König von Aquitanien war, zu Theil. Benedikt trat an die Seite Alkuins und wurde mit demſelben zur Bekämpfung des Adoptianismus verwandt. Was er bei dieſer Gelegenheit geſchrieben hat, nämlich Abhandlungen über die Menſchwerdung Chriſti, die Dreieinigkeit, die Taufe und eine Widerlegung der Lehre der Adoptianer und Anderes (gedruckt in *Baluzii* Miscellanea. T. V. p. 1—62), iſt ſehr unbedeutend. Das Dogma war nicht ſein Gebiet. Andere ſchriftſtelleriſche Arbeiten unternahm er für das Mönchthum. Er ſchrieb außer einem Excerptus diversarum modus poenitentiarum (zu finden im Anhange zu den Baluze'ſchen Kapitularien) eine Sammlung aller bis dahin bekannter Regeln für Mönche und Nonnen (zuerſt herausgegeben von *Lucas Holstenius* als Codex regularum, quae SS. P. P. monachis et virginibus sanctimonialibus praescipsere etc. Paris 1663. 4. verbeſſert und vermehrt von Brockie. Augsb. 1759 fol. 6 voll.) und eine Nachweiſung der Uebereinſtimmung aller Regeln mit der benediktiniſchen (Concordia regularum ed. Hugo Menard. Paris 1638. 4.). Solche Arbeiten waren nöthig geworden, ſeitdem der Abt von Aniane das Vertrauen Ludwigs des Frommen in hohem Grade gewonnen hatte und daſſelbe nicht nur zur Aufhülfe und Vermehrung der Klöſter Aquitaniens benutzte, ſondern auch in Folge eines Auftrags Ludwigs die Oberaufſicht über alle Klöſter führte. Die Hoffnung Ludwigs,

dem Vater auf dem Throne zu folgen, hing mit der Zukunft seines hochstrebenden Vertrauten eng zusammen. Benedikt war deßhalb für seinen Gönner thätig und scheint trotz der Gegenbestrebungen der von ihm verletzten Kanoniker und der Partei, an deren Spitze Adalard und Wala standen, durch persönliche Vorstellungen Karl den Großen für die Nachfolge seines Sohnes entschieden zu haben. Der Regierungswechsel brachte ihn schnell auf den Gipfel seiner Macht. Ludwig rief ihn zuerst nach Maursmünster im Elsaß, errichtete aber sogleich darauf für ihn das Kloster Inda oder Cornelismünster, in der Nähe von Aachen, damit Benedikt täglich im königlichen Palaste seyn und den König berathen könnte. Der große Einfluß, den er auf die Politik übte, verleitete ihn aber nicht, die feste Position zu verlassen, die er als Vertreter des Mönchthums eingenommen hatte, oder den Beruf zu vergessen, das Mönchthum zu läutern, zu kräftigen und zu Ehren zu bringen. Ludwig machte ihn zum Obervorsteher aller Klöster des fränkischen Reichs und als solcher setzte er seine Plane auf dem berühmten Reichstage, der im Jahre 817 zu Aachen gehalten wurde, durch. Ohne seine Betheiligung an den politischen und klerikalen Beschlüssen dieser Versammlung hier untersuchen zu wollen, welche Betheiligung trotz der Bemerkungen Gfrörers nicht unwahrscheinlich ist, erwähnen wir nur, daß Benedikt als Vorsitzender einer Synode der Aebte dem gesammten Mönchthume eine staatliche Ordnung und ein Grundgesetz gab, welches wesentlich der hier nur vervollständigten und verbesserten Regel Benedikts von Nursia entsprach. Da er ein sehr großes Interesse an der Regierung Ludwigs hatte, so ist es möglich, daß er denselben nach dem Tode der Kaiserin Irmengard bestimmte, seinen Entschluß der Thronentsagung wieder aufzugeben und eine neue Ehe einzugehen. Die daraus hervorgegangenen politischen Verwickelungen erlebte er nicht. Er starb am 12. Februar des Jahres 821. Nach ihm kamen seine Feinde Adalard und Wala, die er gestürzt hatte, wieder zu Gnaden und das Mönchthum verfiel von Neuem. **Albrecht Vogel.**

Benedikt Levita, d. h. Diakonus, ein Geistlicher des Erzstiftes Mainz zur Zeit des dortigen Erzbischofs Autgar (825—847). Wir kennen ihn nur aus einem wissenschaftlichen Werke, welches er auf Veranlassung jenes Erzbischofs abgefaßt hat, aus der Fortsetzung von des Ansegis Kapitularien in drei neuen umfangreichen Büchern (s. d. Art. Ansegis im I. B. S. 360). Benedikt sagt in der Vorrede zu diesem Werke, er beabsichtige aus den Kapitularien von Pippin, Karl und Ludwig eine Ergänzung von Ansegis, bei dem mehr als die Hälfte fehle, zu machen; das Material dazu habe er aus den zerstreuten Akten (in diversis locis et in diversis schedulis) der Synoden und Reichstage, hauptsächlich aber aus dem erzbischöflichen Archiv zu Mainz empfangen, wo es Erzbischof Riculf (786—813) gesammelt und Autgar aufgefunden habe. Er erklärt sich auch bereit, weitere Beiträge und Mittheilungen, welche er von Anderen zu jenem Zwecke empfangen würde, in sein Werk aufzunehmen und damit den vorliegenden drei Büchern noch ein viertes und fünftes hinzuzufügen. Spätere haben, wie es scheint, dieser Aufforderung Folge geleistet, und dem Werke Benedikts eine Reihe von Anhängen beigefügt.

Je mehr sich seit dem 16. Jahrhundert die Kritik mit dieser Kapitulariensammlung beschäftigte, desto augenfälliger wurde es, daß ihre Bezeichnung als Reichsgesetze dem größten Theile nach falsch und höchst wahrscheinlich in betrügerischer Absicht gewählt worden sey. Blondel namentlich und Conring traten, nachdem der enge Zusammenhang erwiesen war, in welchem dieses Werk zu Pseudoisidor stehe, mit dem Vorwurfe der Fälschung direkt hervor und es gelang nur dem Ansehen von Baluze, wenigstens eine Zeit lang diese Ansicht aus der Literatur zu verdrängen. Man konnte zwar nicht bestreiten, daß Benedikts Kapitularien fast ganz aus fremdartigen Stücken bestehen und aus Quellen der verschiedensten Art geschöpft sind, aber man erklärte sich deren Aechtheit und Geltung dadurch, daß jene Stücke früher schon auf Befehl der fränkischen Könige gesammelt und so den Reichsgesetzen gleichgestellt worden seyen; in dieser Form, meint namentlich *Baluze*, Capitul. regum Francorum I. Praef. §. 45, seyen sie von Benedikt in Mainz vorgefunden und behandelt worden. Diese Ansicht ist bis in die neueste

Zeit unwiderlegt geblieben, obgleich sie ganz unerwiesen und unwahrscheinlich ist. Der erste, welcher ihre Unhaltbarkeit entschieden und mit Erfolg dargethan hat, war Savigny in der Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter II §. 45; nach ihm aber hat 1836 in einem besonders gediegenen und gelehrten Werke De Benedicti Levitae collectione capitularium H. Knust die Untersuchung im Detail eröffnet, durchgeführt und, wie jetzt Jedermann anerkannt, im Wesentlichen abgeschlossen. Nach deren Resultate erscheinen Geistliche des Mainzer Erzstiftes als absichtliche Fälscher und ist nicht zu bezweifeln, daß Benedikt die Hauptperson unter denselben und wissentlich der faktische Urheber des Betruges gewesen sey; wie weit etwa Riculf schon denselben vorbereitet*), oder Autgar mitgeholfen hat, kann nicht ermittelt werden.

Die Quellen des Sammelwerks, wie sie Knust (indessen nicht immer richtig und genau) nachgewiesen hat, sind zum allergeringsten Theile wirkliche fränkische Reichsgesetze, sondern in bunter Menge die verschiedenen Bücher der Mainzer Kirchenbibliothek: die Volksrechte der Westgothen und Bayern, der theodosische Codex und dessen Novellen, Julian, Alarichs Breviar, die Bibel, patristische, theologische und historische Schriften, Beichtspiegel, Kanonensammlungen, darunter sowohl die Isidoriana als auch Dionysio-Hadrianea, und vornehmlich die pseudoisidorischen Dekretalen, welche in so bedeutendem Umfange benutzt sind, daß man annahm, sie seyen in Mainz selbst entstanden, und in ihnen, wiewohl ohne Beweisgründe, auch ein Werk Benedikts vermuthete (s. d. Art. Pseudoisidor). Dieser ganze, weitschichtige Stoff ist im Allgemeinen nicht ungeschickt behandelt worden; gewöhnlich ist das Original nicht bloß abgeschrieben, sondern ausgezogen oder überarbeitet, oft erheblich verändert und, soweit man das glauben darf, absichtlich entstellt, um die Quelle zu verbergen. Ob dieser Vorwurf der abermaligen Fälschung den Benedikt treffe, welcher behauptet, er gebe seine Vorlagen ungeändert, oder die Vorgänger desselben, steht dahin. Daß aber Ordnung und Plan, sogar in dem äußerlichen von Ansegis festgehaltenen Maße, ganz und gar fehlt, daß durch die Eile der Abfassung, oder wenn mehrere zusammenarbeiteten, durch mangelhafte Kontrole und Gemeinschaft Wiederholungen, Widersprüche und Nachlässigkeiten aller Art verursacht worden sind, das fällt ihm als dem Redaktor allein zur Last, um so mehr als er es selbst bemerkt, in der Vorrede bekannt und zu entschuldigen gebeten, aber nicht geändert hat.

Die Zeit, wann Benedikt geschrieben hat, läßt sich mit Genauigkeit sicher nicht bestimmen; gewiß aber ist nach der Vorrede, daß er seine Sammlung nicht vor Ludwigs des Frommen und nicht nach Autgars Tode, also innerhalb der Jahre 840 und 847 veröffentlicht hat. Knust berechnet nach seinen, indessen gerade in diesem Punkte (zu V,

*) Riculf — berichtet Hincmar Rem. contra Hincmarum Laudun. cap. 24 (Opera II, 476) — besaß einen aus Spanien ihm überbrachten liber conlectarum epistolarum ab Isidoro und war in hujusmodi et in capitulis regiis studiosus. Das sind allerdings dringende Anzeigen einmal auf Pseudoisidor, und dann auf die Fälschung von Reichsgesetzen, und man könnte sogar anzunehmen versucht werden, daß Riculf den Entwurf des ganzen Sammelwerkes gemacht, Autgar diese Collectaneen aufgefunden und Benedikt sie nur compilirt habe. Indessen ist nach Benedikts Bericht in der Vorrede Riculfs Material nur ein Theil seiner Quellen, außerdem konnte von angeblichen Kapitularien Ludwigs nur Benedikt, nicht Riculf wissen, und endlich weisen die ganze äußere Anlage und die unten hervorgehobenen Motive der Fälschung nicht auf die Zeit Karls des Großen, in welcher Riculf lebte, sondern in die Zeit Autgars, wo die pseudoisidorischen Doctrinen mehr und mehr heraustreten. — Anders, aber willkürlich, sieht Gfrörer, Geschichte der ost- und westfränkischen Karolinger I, 96., die Sache an: er hält das, was Benedikt in der Vorrede über Riculfs Collectaneen sagt, für eine absichtliche Lüge und bezieht jene Stelle Hincmars auf die ächte spanische Kanonensammlung. Es ist aber schon nach Gfrörers eigener Darstellung l. c. 74 ff. nicht unmöglich, daß einem Geistlichen in Karls des Großen Zeit pseudoisidorische Gedanken kamen.

13. 14. 375. VII, 395.) nicht ganz sicheren und genauen Quellennachweisen, daß die Vollendung erst nach 895, Gfrörer, Geschichte der ost- und westfränk. Karolinger I, 105 f., 111 f., aus historischen und sehr einleuchtenden Gründen, daß sie zwischen 840 und 842 geschehen sey.

Der Zweck, zu welchem das Werk dienen sollte, ist leicht zu vermuthen, und in der Hauptsache auch vollkommen nachweisbar; sey es daß schon Riculf, oder später erst Autgar und Benedikt den Gedanken dazu gefaßt haben. Knust hat, zum Theil sehr scharfsinnig, aus der Geschichte jener Zeit und dem Inhalte des Werkes nachgewiesen, welche einzelne Pläne Benedikt oder Autgar verfolgt haben, wie insbesondere eine Ehrenrettung für die Erzbischöfe Riculf und Autgar, welche beide nicht in gutem Rufe gestanden haben, beabsichtigt, und der Versuch gemacht sey, dem Mainzer Erzbisthum wieder den deutschen Primat zuzuwenden: der wichtigste Zweck der falschen Kapitularien war aber politischer Natur. Zwar hat in der Zeit, wo das Werk verfaßt worden ist, die Hauptfrage, welche in den letzten Jahren Ludwigs des Frommen die hohe Geistlichkeit des fränkischen Reichs bewegte, die Competenz der Metropolitansynoden, nicht mehr gedrängt; aber eine Anzahl anderer damit verwandter Streitpunkte war noch vorhanden und insbesondere haben die Bischöfe die Befugniß, über Könige und deren Angelegenheiten zu richten, entschieden, aber immer ohne Erfolg, geltend gemacht. Es ist zu hoher Wahrscheinlichkeit dargethan, daß auf diese Streitigkeiten die pseudoisidorischen Dekretalen vornehmlich berechnet waren und vielleicht auch während derselben entstanden sind; es ist aber gewiß, daß vor 850 Niemand den Muth hatte, sich auf dieselben zu berufen; daß zur Zeit, wo Benedikt schrieb, nur das ächte Material der collectio canonum Hadrianea als Quelle des Rechts galt. Darum aber war es ein vom Mainzer Klerus fein angelegter, auch für die damalige schwache Zeit kluger Plan, unter dem Namen von Reichsgesetzen, die man archivalisch nachweisen zu können vorgab, die falschen Dekretalen fast ihrem ganzen Inhalte nach zu Ansehen zu bringen, und mit ihnen eine Masse anderen Stoffs, der in gleichem Sinne zubereitet und ausgebeutet werden konnte*), zu verbinden. Und dies ist augenscheinlich der vornehmste Zweck, welcher mit Benedikts Sammlung verfolgt wurde; deßhalb ist sie mit dem unbezweifelt ächten, weit und breit angesehenen Werke des Ansegis in Zusammenhang gebracht worden, als dessen fünftes, sechstes und siebentes Buch.

Der Erfolg, welchen diese Versuche hatten, war im Ganzen nicht günstig, kam auch, da bald nachher Pseudoisidor selbst Anerkennung fand, nicht mehr in Frage. Zwar finden sich auch in Deutschland Handschriften, in welchen Benedikts Kapitularien mit Ansegis zusammen verbreitet worden sind: aber als Reichsgesetzbuch, oder als ein gleichberechtigter Theil von Ansegis sind sie in Deutschland nie anerkannt oder nur betrachtet worden. Bloß auf westfränkischen Reichstagen des 9. und 10. Jahrhunderts und dann in einzelnen Kanonensammlungen, zuerst bei Regino, dann in Burchard's Dekret, bei Ivo und Deusdedit, in der collectio Caesar-augustana, und im ausgedehntesten Maße in der collectio trium partium und einer von *Hartzheim*, Biblioth. Colon. 1747, pag. 77 beschriebenen Epitome juris ecclesiastici ist Benedikts Werk als fünftes, sechstes und siebentes Buch der Kapitularien citirt und benützt worden, und von da her sind auch etliche Stücke desselben in Gratians Dekret gekommen. Ueberhaupt war sein Ansehen auf die Geistlichkeit, auf Rheinland und Frankreich und nur auf kurze Zeit beschränkt; Herard, Erzbischof von Tours und Isaak, Bischof von Langres, haben 858 und 859 Auszüge daraus in ihren Diöcesen publicirt.

Das Werk ist am besten jetzt, zusammt der oben angeführten Abhandlung von Knust,

*) Knust weist nach, daß zwei Werke des Erzbischofs Jonas von Orleans, eines De laicali institutione, das andere De regia institutione, in welchen beiden die Hauptforderungen der Geistlichkeit den Reichstagen wiederholt (829, 836), aber immer vergeblich vorgelegt worden sind, von Benedikt in gleicher Weise erschöpfend benützt und fast ganz ihrem Inhalte nach aufgenommen worden sind.

im Anhang zum zweiten Theile der Monumenta Germaniae Legum, die Auszüge von Herard und Isaak sind bei *Baluze*, Capitul. regum Franc. I, 1233. 1283. herausgegeben.

Merkel.

Benediktionen, Segnungen, sind heilige Handlungen (Gebräuche, Zeichen, signa, wovon der deutsche Ausdruck Segen) und Gebete, durch welche Gottes Gnade für Personen und der heilsame Gebrauch für Sachen erfleht wird. Sie unterscheiden sich von Consecrationen, Weihungen, mit welchen sie in der Regel verbunden sind, indem durch diese die Personen und Sachen selbst zu heiligen (res sacrae) geweiht und dem profanen Gebrauche entzogen werden, so wie von Dedikationen, Zueignungen, Widmungen, vorzugsweise auf Grund und Boden beschränkt, welcher zu heiligem Eigenthum bestimmt wird. In diesem Sinne erklärt *Gillebert*, de usu ecclesiastico (bei *Du Fresne*, Glossar. s. v. benedicere und consecrare): „*Dedicat* pontifex atrium, templum, altare, tabulam altaris. *Dedicare* enim est locum Deo offerre, benedicere et sanctificare. *Consecrat* autem episcopus utensilia ecclesiae, quae fere omnibus sacerdotibus sunt communia, vestimenta videlicet sacerdotalia et pontificalia, altaris velamina, calicem, patenam et corporalia et vasculum eucharistiae, chrisma, oleum, vas chrismale, thus et thuribulum, baptisterium, arcam vel scrinium reliquiarum, ciborium id est altaris umbraculum, crucem, tintinnabulum et ferrum iudiciale. Ea enim tantum consecrat quae a communi usu in cultum divinum separantur. *Benedicere* autem dico praesulem ea quae non sunt utensilia ecclesiae, consecrare vero ipsa utensilia. Benedicit ergo pontifex reginam et virginem cum velatur et quemlibet fidelem benedici postulantem et totum populum ante pacem. Benedicere potest praesente episcopo aquam et sal in dominicis sacerdos et praudium et sponsum et aquam iudicii vel panem et caetera. In absentia vero episcopi potest benedicere coronam clerici, et velum viduae, novos fructus, candelas in purificatione S. Mariae, cineres in capite jejunii, ramos in dominica palmarum, et peregrinaturos, et lecturum evangelium, et populum cum dimittitur, aquam benedictam aspergit ad benedicendas novas domos et caetera nova."

Es ergeben sich aus dieser Uebersicht die wesentlichsten, nicht unbestrittenen Verschiedenheiten dieser oft mit einander verwechselten heiligen Gebräuche. Dieselben sind übrigens nach Auffassung der römischen Kirche *ritus sacramentales*, Sakramentalien, d. h. heilige Handlungen, welche den Sakramenten nahe stehen, wie diese auch eine bestimmte Materie, Form und einen Minister haben, also dasjenige, was das sacramentum sensu stricto bildet, aber doch die res sacramenti, die besondere Verheißung der sakramentalen Gnade, nicht besitzen und daher des Karakters des Sakraments entbehren.

Die Benediktion erklärt die von Gratian aus der trullanischen Synode von 692 recipirte Stelle c. 16 dist. XXVIII. durch sanctificationis traditio. Diese erfolgt vorzüglich durch das Bezeichnen mit dem Kreuze (signum), Anrufung des heiligen Geistes, Auflegung der Hände, Salben, Besprengen mit Weihwasser, Beräuchern u. s. w. und Aussprechen der vorgeschriebenen Formeln, welche sich in eigenen Ritualbüchern gesammelt finden *(libri benedictionales, benedictionalia)*, deren es eine große Menge, fast für jede Diöcese ein eigenes, gibt. Die ältesten, späterhin noch immer wieder benutzten, hat *Martene* (de antiquis ecclesiae ritibus, T. III) gesammelt. In einem älteren ordo Romanus (bei *Mabillon*, Museum Italicum, T. II p. 73) ist von einem liber benedictionalis die Rede, welcher die Benediktionen über das Volk enthält, die der Bischof am Ende des Gottesdienstes aussprach. Ein Benedictionale Gregor's des Großen beschreibt *Lambecius*, commentarius de biblioth. caesarea Vindobon. lib. II. cap. 5. Die römischen Ritualbücher enthalten übrigens die jetzt am meisten verbreiteten Formulare. Die kirchlichen Schriftsteller unterscheiden gewöhnlich die *benedictio constitutiva* und *invocativa;* jene ist Weihe, diese Benediktion im engern Sinne. Das Recht der Weihe hat eigentlich nur der Bischof, doch sind den Priestern einzelne Consecrationen von Gegenständen zum kirchlichen Gebrauche überlassen, kraft besonderen Privilegiums oder einer Uebertragung, dagegen sind die Benediktionen für den außerkirchlichen Gebrauch im Ganzen den Priestern

überhaupt gestattet, nach früherem Rechte einzelne selbst den Diakonen. Gestützt auf den Ausspruch im Briefe an die Ebr. cap. VII, v. 7, daß das Geringere von dem Höheren gesegnet wird, heißt es in den apostolischen Constitutionen lib. VIII, cap. 28: „Der Bischof segnet (εὐλόγει) .... und empfängt den Segen von (andern) Bischöfen, niemals aber von Presbytern ... Der Presbyter segnet ... Er empfängt den Segen vom Bischofe und seinem Mitpresbyter, so wie er auch diesem den Segen ertheilt ... Der Diakonus segnet nicht und ertheilt keinen Segen, empfängt ihn aber vom Bischofe und Presbyter.“ Vergl. c. 6. dist. XXI. (Nicolaus I. a. 865). Nur aushilfsweise, nämlich wenn der Bischof fehlt oder es besonders gestattet, wird dem Presbyter die benedictio super plebem erlaubt (c. 3. Can. XXVI. qu. VI. verb. c. 65. dist. I. de conseer.). Eine solche Benediktion ist aber nicht eine solenne, da diese nur der Bischof und solche Prälaten, welche dazu ein eigenes Privilegium erlangt haben, ertheilen dürfen (c. 3 de privilegiis in VI° [V, 7.], Alexander IV.). Benediktionen, welche mit Salbungen verbunden sind, vollziehen nur der Bischof und besonders dazu privilegirte Prälaten, diese aber nur für ihre Kirche. Die Wirkung der Weihe ist, daß Personen und Sachen der Welt entzogen werden. Sie sollen nicht mit ungeweihter Hand berührt werden und Verletzungen an ihnen ziehen härtere Strafen als gewöhnlich nach sich; daher der Bann ipso facto gegen den, der sich an einem Geistlichen vergreift (s. d. Art. Bann); daher res consecratae extra commercium sind (c. 38 sq., dist. I. de consecr.; c. 3. X. de rerum permutatione [III. 19.]: „quod semel Deo consecratum est ad humanos usus transferri non decet“. c. un. X. de sacra unctione [I, 15.] u. a. m.).

Von einzelnen Segnungen wird in besondern Artikeln die Rede seyn, vornehmlich bei den einzelnen Sakramenten. Man vergl. ältere Literatur bei Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. X, S. 165. 166; insbesondere außerdem *Gasantus*, thesaurus sacrorum rituum. Helfert, Darstellung der Rechte, die in Ansehung der heiligen Handlungen stattfinden. Prag 1826. 8., bes. §. 25—28. Eisenschmidt, die Gebräuche und Segnungen der römischen Kirche. Neustadt a. d. O. 1830. 8. Pankraz Dinkel, das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenediktionen in der katholischen Kirche. Erlangen 1847. 8.

Die evangelische Kirche kennt so bestimmte Unterscheidungen, wie die römische, bei den Segnungen nicht, am allerwenigsten rücksichtlich der einzelnen berechtigten ministri benedictionum, indem in der Regel jeder ordinirte Geistliche alle heiligen Handlungen zu vollziehen befugt ist. Bisweilen ist allerdings die Confirmation (Einsegnung im eigentlichen Sinne), sowie die Ordination (mit Einsegnung unter Handauflegung), die Einweihung von Kirchen u. a. den Superintendenten reservirt. Verschiedene Benediktionen der römischen Kirche wurden gleich beim Beginne der Reformation abgeschafft. So in den Lüneburger Artikeln 1527, Art. 19 (Richter, Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts. Bd. I, S. 72): „gewyet Was (Wachs), Weter, Solt (Salz), Büre (Feuer), Palm und krüde (Kräuter), ock wat süs (sonst) oth grund des vagelouens gegen Goddes erste gebot allenhalven mochte gewyet werden, schal gar nichts geleeden werden“. Deßgleichen in der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533, im Artikel von der Tauff (Richter a. a. O. S. 197 f.): „Die gebet und segen, darmit Tauff (d. i. Taufwasser), Saltz und Oel gewyhet werden, sein in Gottes wort nicht gegründet, sunder demselben in viel weg ungemäß —. Auch ist das einsegnen nach dem kindtbett nicht von nötten, dann es auß lautter aberglauben fleust, gleich als weren sie durch die geburt, die auß Gottes segnen kumbt, entheyliget“ u. a. m. Indessen sind doch späterhin dergleichen Benediktionen, insbesondere auch der Gebrauch des Zeichens des Kreuzes wieder eingeführt, indem die abergläubigen Beimischungen entfernt sind. Ueber die dabei anzuwendenden Formen enthalten die Agenden nähere Anweisungen (s. d. Art. Kirchenagende).

Man vergl. Eisenschmidt, Geschichte der protestantischen Kirchengebräuche. Leipz. 1799. 8. Augusti, Denkwürdigkeiten a. a. O. Bd. X, S. 170. 183. 205 u. a.

H. F. Jacobson.

Beneficium (beneficium ecclesiasticum), Kirchenamt, Pfründe, ist im Allgemeinen die Vereinigung bestimmter Einkünfte mit der auf denselben ruhenden Verpflichtung zu gewissen kirchlichen Funktionen. Der Begriff Beneficium hat hiernach eine zwiefache Seite, eine spirituelle, welche die kirchliche Amtsthätigkeit umfaßt, das *officium*, ministerium, und eine temporelle, die an das Amt geknüpften äußeren Vortheile, die Einnahme, das *beneficium* im engern Sinne, die praebenda, das stipendium, proventus de reditibus ecclesiae (vergl. c. 27. in fine X. de praebendis III. 5 u. a.). Der Zusammenhang beider liegt in der Natur der Sache und ist von Anfang an in der Kirche anerkannt. Der Apostel sagt daher schon, mit Bezugnahme auf den Befehl des Herrn (Luk. 9, 7.): die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelio nähren (1 Cor. 9, 14.) — und später gilt der Grundsatz: „beneficium datur propter officium“ (c. 15. de rescriptis in VI°. I. 3.). Beide Ausdrücke werden aber häufig in ganz gleichem Sinne gebraucht und darum streng genommen auch ein beneficium dann nicht angenommen, wenn nur die materielle Seite, Genuß ohne Leistung für denselben, vorhanden ist. Dies ist der Fall bei der *commenda*, der Benutzung der Früchte einer Kirche ohne sie zu verwalten (c. 15. de electione in VI°. [I, 6.]) (s. d. Art. *Commenda*), beim *praestimonium*, einer aus kirchlichen Einkünften genommenen Unterstützung (c. 8. de concessione praebendae in VI°. [III, 7.]), bei der *pensio*, der Nutzung eines Theils der Früchte eines Beneficiums, die aber sämmtlich (von der pensio s. c. 6. X. de clericis non resident. [III, 4.]) wie Beneficien beurtheilt werden, sobald sie Jemand dauernd inne hat. Ordentlicher Weise ist das Beneficium ein *perpetuum*, ausnahmsweise ein nur für gewisse Zeit, zu Gunsten einer oder mehrerer Personen begründetes *(beneficium personale)* (Concil. Tarracon. a. 1591, in den Concilia Hispaniae Tom. IV, pag. 524. S. *Ferraris* bibliotheca canonica. s. v. beneficium art. I. nro. 27.). Auch darauf werden die Grundsätze über Beneficien angewendet, nicht aber auf die Stellung eines jeder Zeit widerruflichen Nutzungsrechts eines Geistlichen *(beneficium manuale)*. Der Widerruf steht in der Hand eines Andern, der Geistliche ist ad nutum alterius (insbesondere des Bischofs) amovibilis. Dem Inhaber des benef. manuale fehlt der titulus, er hat kein *benef. titulare*. Der vicarius perpetuus ist nicht ohne einen rechten Titel, er ist also auch nicht amovibel und hat ein wahres beneficium (c. 3. X. de officio vicarii [I, 28.], verb. c. 27. X. de rescriptis [I, 3.]).

Indem hier die spirituelle Seite des Beneficiums nicht näher in Betracht gezogen werden soll, was im Artikel Kirchenamt geschehen wird, beschränken wir uns auf die materielle Seite, also das eigentliche Beneficium.

Die an einer Kirche angestellten Geistlichen wurden anfangs vom Bischofe oder aus der Gesammteinnahme der Kirche, welche der Bischof verwaltete und vertheilte, erhalten. Nach der Observanz, welche später gesetzlich fixirt wurde, bestimmte derselbe den dritten oder vierten Theil zur Sustentation des Klerus, eben so viel für die Kirchenfabrik (s. d. Art. Baulast) und die Armen (c. 23 sq. Can. XII. qu. II. aus den J. 475, 494 u. a. Concil. Bracarense I. a. 563. c. 7.). Diese Weise der Unterhaltung der Geistlichen konnte nicht fortdauern, seit die größeren bischöflichen Sprengel vollständig mit Pfarreien besetzt und die Dotation derselben mit Grundstücken allgemeiner geworden, ja selbst von der Gesetzgebung vorgeschrieben war (Capit. Ludovici a. 817. c. 10. [vergl. Capitular. lib. I, c. 85.]. Capit. Ludovici et Lotharii a. 829. cap. Generalia c. 4. [*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 207. 350.] u. v. a.). Seit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts finden sich bereits Beispiele, wie einzelne Bischöfe Mönchen und Geistlichen Grundstücke zu unmittelbarer Benutzung überließen, jedoch stets revocabel (s. c. 61. Can. XVI. qu. I. Symmachus von Rom an Cäsarius von Arles im Jahr 502 [verb. *Baronius*, Annal. a. 502 n. 36.]. c. 32. Can. XII. qu. II. c. 11. Can. XVI. qu. III. [Concil. Agathense a. 506] c. 12. eod. [Concil. Aurelian. I. a. 511] u. a.). In dem citirten Schreiben des Symmachus ist die Rede von „clerici bonorum meritorum“, welchen dergleichen „ut temporaliter perfruantur“ überwiesen werden möchte. Daher konnten

ſolche Verleihungen paſſend *beneficia* genannt werden. Mit der Zeit wurden dieſelben immer allgemeiner und entwickelten ſich in ähnlicher Art wie die weltlichen Lehen. Während dieſe erblich für einzelne Familien wurden, blieben die kirchlichen Beneficien erblich der einzelnen Kirche und wurden von dem jedesmaligen Nachfolger nießbräuchlich benutzt. In den Stiftskirchen und Klöſtern wurden die Güter und Einnahmen ſelbſtſtändiger, nur unter der Aufſicht des Biſchofs, adminiſtrirt und mit einzelnen Stellen fixirte Einnahmen verbunden, was dann auch auf die Pfarrkirchen überging. Im eilften Jahrhundert iſt dieſe Einrichtung bereits eine allgemeine, ſo daß der Ausdruck beneficium auch geradezu eine Kirchenſtelle bezeichnet und mit titulus ecclesiae identiſch gebraucht wird (m. ſ. einzelne Zeugniſſe bei *Thomassin*, vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia. P. III. lib. II. cap. XVI. XVII.).

Der innige Zuſammenhang des officium und beneficium zeigt ſich in der Uebertragung der Eintheilungen des einen auf das andere. Man unterſcheidet *beneficia regularia* und *secularia*, je nachdem ſie allein mit Kloſtergeiſtlichen oder Weltgeiſtlichen beſetzt werden müſſen (c. 5. de praebendis in VI°. [III, 4.] Bonifacius VIII. Conc. Trident. sess. XIV. cap. 10 de reform.); *beneficia curata* („quae curam animarum habeat annexam". c. 7. §. 2. X. de electione [I, 6.]. c. 28. X. de praebendis [III, 5.] u. a.), und *beneficia non curata*. Jene, mit Seelſorge verbunden, ſind ſolche, welche dem Inhaber Jurisdiktion geben, es ſey eine bloß äußere (in foro externo) oder innere. So heißt es von einem Archidiakonus, welcher Cenſuren auflegt, Viſitationen hält u. ſ. w., er habe curam animarum (c. 54. §. 4. X. de electione [I, 6.]). Man hat aber ſpäter den Begriff des benef. curatum auf diejenigen beſchränkt, welche eigentliche Seelſorge zugleich (in foro interno) üben, alſo vornehmlich die Pfarrer. Das benef. non curatum, welches Kapläne, Meßpfründner, zum Chordienſt Verpflichtete inne haben, heißt *simplex* (c. 38. X. de praebendis [III, 5.]). Nach der Vorſchrift des Trident. Conc. sess. XXV. cap. 16 de reform. ſoll kein Curatbeneficium in ein einfaches verwandelt werden. Da einige Beneficien ohne Seelſorge mit einer Adminiſtration oder einer Dignität verbunden ſind und ſich dadurch vor anderen einfachen Beneficien auszeichnen, ſo haben manche Kanoniſten dieſelben beneficia duplicia genannt (*Ferraris* a. a. O. nro. 24 sq.; vergl. Eichhorn, Kirchenrecht. Bd. II, S. 659. Anm. 3.) und rechnen dazu die eigentlichen Dignitäten, höhere Stiftsſtellen mit Jurisdiktionsrechten, Perſonatus, ſolche ohne Jurisdiktion, und Officia, Verwaltungsſtellen ohne Präcedenz (Ehrenrang) und Jurisdiktion (ſ. d. Art. Kapitel). Die letzteren und die beneficia simplicia ſind *minora*, die höheren Stellen *majora beneficia;* doch wird der Begriff der letzteren auf Prälaturen beſchränkt, d. h. dignitates pontificales und principales (majores) (ſ. d. Art. Dignität und Prälatur). Andere, noch weiterhin zu berührende Unterſcheidungen ſind beneficia electiva, juris patronatus und collativa, compatibilia und incompatibilia.

Die Errichtung eines Beneficiums (erectio, constitutio beneficii), als die dauernde Vereinigung gewiſſer Einkünfte mit einem officium, kann nur mit Approbation der Kirchengewalt erfolgen. Für die Begründung von Biſthümern ſtand dieſe früher den Provinzialſynoden zu (c. 50. Can. XVI. qu. I.; c. 5. Conc. Carthagin. II. a. 390), ſpäter wurde ſie ein Recht des Pabſtes (c. 53. Can. XVI. qu. I. [Gregor III. a. 738]; c. 1. X. de translatione episcopi [I, 7.], [Innocent. III. a. 1198]). Demſelben gebührt auch die Errichtung von Collegiatſtiftern (Entſcheidungen der Curie ſeit dem 16. Jahrhundert bei *Ferraris* a. a. O., s. v. collegium nro. 19 sq.). Für andere Beneficien iſt der Biſchof in ſeiner Diöceſe der competente Obere (c. 11. Can. XVI. qu. VII. [Conc. Lateran. I. a. 1123. can. 7.]). Die Bewilligung der erforderlichen Mittel iſt ein reiner Privatakt. Ob dieſelben genügen (dos congrua), hat der Kirchenobere zu prüfen (c. 9. dist. I. de conſecr.), ebenſo, ob die Errichtung nützlich ſey und Rechte Dritter nicht verletze (c. 36. X. de praebendis. III, 5.). Bei Gelegenheit der Dotation ſteht es dem Gründer (fundator) frei, gewiſſe ihm genehme Bedingungen hinzuzufügen (lex fundationis), wie Abweichungen vom gemeinen Rechte, Vorbehalt des Patronats (beneficia juris

patronatus) u. a. m., welche, sobald sie einmal bestätigt sind, dauernd gelten (c. 28. C. I. de episcopis et clericis [I, 3.]. Leo und Athanasius c. 466. Clem. 2. §. 1. de religionis domibus [III, 11.]. Concil. Vienn. a. 1311. Concil. Trid. sess. XXV. cap. 5 de reform.). Die Errichtung von Beneficien ist aber eine gemischte Angelegenheit, so daß auch der Staat ein Recht der Mitwirkung besitzt. In Deutschland war dies bezüglich der Bisthümer „reichsgesetzlich“ hergebracht. Darauf nimmt auch der Reichsdeputationsreceß vom 25. Februar 1803, §. 62, Rücksicht. Hinsichtlich einzelner Kirchen enthalten Particularrechte die desfallsigen Bestimmungen (m. s. z. B. preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI, §. 176. 238. u. a.). Gleiche Grundsätze kommen zur Anwendung im Fall der Herstellung eines supprimirten Beneficiums (*erectio per restitutionem*), sowie in Folge einer Umwandlung (*per mutationem, innorationem*). Der Kirchenobere hat vor Allem zu prüfen, ob offenbares Bedürfniß oder Nutzen der Kirche dafür sprechen (c. 33. X. de praebendis [III, 5.] u. a.). Es gehören hierher die Vereinigung mehrerer Beneficien (unio). Diese ist eine bloß subjektive, wenn jedes Beneficium selbstständig bleibt (daher unio per aequalitatem), die Verwaltung aber von Einer Person erfolgt. Es geschieht dies öfter bei Bisthümern, als bei Pfarreien, und in der Regel dauernd. Davon unterscheidet sich die unio per subjectionem seu accessionem, wenn das eine Beneficium dem andern untergeordnet wird (beneficium accessorium und principale). Dies geschieht zugleich durch die Vereinigung in Einer Person (subjectio absoluta), oder so, daß die subjicirte Stelle einem Vicarius übergeben wird (subjectio secundum quid). Während in diesem Falle die Selbstständigkeit jedes Beneficiums möglichst erhalten bleibt, nimmt dieselbe ein Ende, sobald das eine mit dem andern vollständig verbunden wird (unio per suppressionem seu confusionem). Wenn die Temporalien oder Spiritualien einer Stelle einem geistlichen Institute einverleibt werden, nennt man die Union Incorporation. Das Gegentheil der Union bildet die Theilung eines Beneficiums (divisio, sectio), entweder so, daß ein Theil der Temporalien und Spiritualien gesondert und zu einem neuen Beneficium verwendet werden, oder so, daß nur eine Auspfarrung eines Theils der Parochianen erfolgt, für welche ein neues Beneficium gegründet wird (vergl. c. 3. X. de ecclesiis aedificandis [III, 48.]. c. 26. X. de praebendis [III, 5.]. Conc. Trident. sess. XXI. cap. 4 de reform.). Ob in einem solchen Falle dem Pfarrer ein Anspruch auf Entschädigung zusteht, hängt von der Vocation und den besonderen Umständen ab (m. s. überhaupt *Joh. Phil. Slevogt*, opuscula juris ecclesiastici. Francof. et Lipsiae 1746. 4., worin sich zwei, früher vereinzelt erschienene Abhandlungen finden: de unione ecclesiarum et beneficiorum. Jena 1678 und de divisione ecclesiarum et beneficiorum. Jena 1681. 4.). Hierher gehört auch die Schmälerung eines Beneficiums (deminutio) durch die Verpflichtung zur Entrichtung gewisser Abgaben oder Uebernahme gewisser Leistungen, bleibend oder vorübergehend, wie zur Erhaltung eines emeritirten Geistlichen (pensio) bis zu seinem Tode; desgleichen die retentio, wenn eine Zeit lang die Einkünfte einer Stelle zu besonderen, nothwendigen Verwendungen benutzt werden (c. un. X. in fin. ut ecclesiastica beneficia sine deminutione conferantur [III, 12.]. c. 32. X. de verb. sign. [V, 40.]. c. 10. de rescriptis in VI. [I, 3.]). Eine gänzliche Aufhebung (suppressio, extinctio) eines Beneficiums erfolgt, wenn dasselbe unnütz geworden ist und die Temporalien zu anderen kirchlichen Zwecken verwendet werden, oder wenn dasselbe nicht mehr bestehen kann, weil es an den erforderlichen äußerlichen Mitteln fehlt. Nach der Bestimmung des tridentinischen Concils sess. XXIV. cap. 15 de reform. darf in Stiftskirchen eine Suppression einfacher Beneficien zur bessern Ausstattung der Präbenden erfolgen, jedoch nicht ohne den Consens des Kapitels, resp. der Laienpatrone.

Verleihung der Beneficien. Die von der Kirchengewalt ausgehende Besetzung der Beneficien heißt *provisio* oder institutio canonica im weitern Sinne, und umfaßt ein Zwiefaches, nämlich die Auswahl der Person (*designatio*) und die Uebertragung des Beneficiums auf dieselbe (*collatio*, concessio, institutio im engern Sinne). Die Designation

erfolgt in der Regel durch Wahl (electio) bei einem beneficium majus *(beneficium electivum)*, oder durch Ernennung eines Landesherrn (nominatio regia), oder bei niedern Beneficien durch Vorschlag des oder der dazu Berechtigten (praesentatio patroni). An die Designation schließt sich die Collation, welche von dem geistlichen Obern ausgeht, und zwar für beneficia majora vom Pabste durch Bestätigung der Wahl (confirmatio) oder landesherrliche Ernennung (institutio), für minora vom Bischof durch eigentliche Collation (Zulassung [admissio] und Uebertragung), weshalb niedere Beneficien *collativa* genannt werden. Die Bestätigung oder Collation zu Gunsten eines Designirten kann nicht versagt werden, wenn nicht kanonische Hindernisse entgegen stehen. Die collatio ist in solchem Falle necessaria, non libera, institutio canonica verbalis, collativa und das Provisionsrecht ein unvollständiges (jus provisionis minus plenae). Wenn dagegen dem conferirenden Obern selbst die Auswahl der Person zusteht, so ist sein Recht ein jus provisionis plenae und seine collatio ist libera. Die Verleihung eines Beneficiums, welche den Regeln des kanonischen Rechts gemäß durch die Berechtigten erfolgt, ist *provisio ordinaria*. Abweichungen davon begründen eine *provisio extraordinaria*, welche vermöge der Devolution (s. d. Art.) oder des päbstlichen Vorbehalts eintritt.

Bedingungen einer ordentlichen Provision (institutio canonica c. 1. de regulis juris in VI.) sind überhaupt: 1) Vacanz eines Beneficiums. Das Beneficium muß rechtlich erledigt seyn. Eine bloß faktische Vacanz, wenn etwa der Beneficiat gewaltsam vertrieben ist, genügt nicht, wie auch umgekehrt die bloß faktische Besetzung, wenn etwa der bisherige Inhaber der Stelle entsetzt ist und sie nicht räumen will, der neuen Verleihung nicht entgegen steht (Tit. X. de concessione praebendae et ecclesiae non vacantis [III, 8.]). Diesem Grundsatze gemäß sind Anwartschaften (s. d. Art. Exspectanzen) unstatthaft; doch sind ausnahmsweise Anstellungen von Coadjutoren cum spe succedendi (s. d. Art. Coadjutor) zulässig, dagegen nicht mehr die früher üblichen päbstlichen mandata de providendo, vermöge deren jure praeventionis noch nicht erledigte Beneficien besetzt wurden (c. 2. de concessione praebendae in VI. [III, 7.] Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 19. de reform.), so wie das fürstliche Recht der ersten Bitte (primae preces). (Nettelbladt, von den wahren Gründen des Rechts der ersten Bitte der Landesherren bei den mittelbaren Stiftern in ihren Ländern, in seinen Abhandlungen. Halle 1783. 8. *Gluck*, de juris primariarum precum originibus etc. Erlang. 1788 und in desselben opuscula [1789] fasc. III, pag. 211 sq.). 2) Fähigkeit des Beneficiaten. Der Einzusetzende muß eine persona regularis und idonea seyn. Es kommen daher die Bedingungen für den zur betreffenden Stelle erforderlichen ordo hier in Betracht (s. d. Art. Ordination), doch wird gestattet, daß derselbe innerhalb eines Jahres oder der sonst statutarisch vorgeschriebenen Zeit erlangt werde (c. 14. de electione in VI. [I, 6.], [c. 13. Conc. Lugdun. II. a. 1274] c. 2. de institutionibus in VI. [III, 6.], [Bonifac. VIII.]. Clem. 2. de aetate [I, 6.]. Conc. Trid. sess. XXII. cap. 4. de reform.). Insbesondere wird die nöthige wissenschaftliche Qualifikation gefordert, welche für beneficia curata durch eine Concursprüfung ermittelt werden soll (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 18. de reform.). Aus der Zahl der Bewerber soll durch die dazu bestellten Examinatoren (Synodalexaminatoren) der würdigste erkoren werden. Die neueren Staatsgesetze haben öfter diese Art der Prüfung ausdrücklich vorgeschrieben, obschon in vielen Fällen davon abstrahirt wird (*Ferraris*, bibliotheca s. v. beneficium art. III. nro. 21 sq. 38 sq.). Auch die Laienpatrone sind verpflichtet, den würdigsten Kleriker zu präsentiren; doch kann der Bischof einen überhaupt würdigen, in Vorschlag gebrachten, darum nicht zurückweisen, weil noch würdigere aus der Concursprüfung hervorgegangen sind. Schon das ältere Recht bestimmt den Vorzug des Einheimischen, wenn er eine geeignete Person ist (c. 13. 16. §. 1. dist. LXI. c. 41. in fin. X. de electione [I, 6.] u. a. m.). Die neuere Staatsgesetzgebung schreibt auch gewöhnlich ausdrücklich den Indigenat als Bedingung der Annahme vor und außerdem, daß es eine dem Landesherrn genehme Person sey (persona regi grata). 3) Die Provision muß in der gesetzlichen Zeit erfolgen. Eine Vacanz

ſoll n der Regel nicht über ſechs Monate dauern (c. 2. X. de concessione praebendae [III. 8.]); indeſſen wird dem Berechtigten die Friſt erſt vom Tage der Kunde, daß eine Vakanz eingetreten ſey, gerechnet (c. 5. X. cit.). Iſt die Zeit nicht eingehalten, ſo geht das Recht für diesmal verloren (ſ. den Art. Devolution). 4) Die Beſetzung muß ohne Simonie geſchehen, alſo unentgeldlich (c. 3. Can. I. qu. I. c. 59. X. de electione [I. 6.]), ohne Bedingungen (c. 7. X. de transactionibus [I. 36.]). 5) ohne Sub- und Obreption (c. 17. 19. 32. X. de rescriptis [I. 3.]). Dieſe Stellen ziehen dahin beſonders den Fall, wenn Jemand ein Beneficium erlangt, ohne angeführt zu haben, daß er bereits ein anderes beſitze. Die Kirchengeſetze verbieten nämlich die Cumulation (pluralitas beneficiorum). Das ältere Recht ſpricht dies ſchlechthin aus (c. 2. Can. XXI. qu. I. [Conc. Chalcedon. a. 451.] c. 1. eod. [Conc. Nic. a. 787.] u. a.). Die Uebertretung dieſer Vorſchrift nöthigte zu einer neuen Einſchärfung, jedoch mit Modificationen (c. 13. 14. Conc. Lateran. a. 1179, in c. 3. X. de clericis non residentibus [III. 4.], c. 5. X. de praebendis [III. 5.] — c. 29. Conc. Lateran. IV. a. 1215, in c. 28. X. cit. [III. 5.] u. a. Conc. Trid. sess. VII. c. 2. 4. sess. XXIV. c. 17. de reform. verb. *Ferraris* bibliotheca s. v. beneficium. act. VI.). Die Regel bleibt darnach, daß der Beſitz zweier oder mehrerer Beneficien unſtatthaft iſt. Das eine Beneficium iſt mit einem zweiten unverträglich (*beneficia incompatibilia*). Eine Ausnahme tritt aber ein (*beneficia compatibilia*), wenn ein beneficium simplex, welches die Anweſenheit des Inhabers nicht erfordert, mit einem curatum verbunden wird, falls das letztere nicht die nöthige Suſtentation gewährt. Die Incompatibilität ſelbſt iſt doppelter Art, nämlich primi generis, ratione tituli, daß mit der Annahme eines zweiten Beneficiums das erſte ſofort verloren wird (wie bei zwei Curatbeneficien u. a.), und secundi generis, ratione retentionis, daß nach der Annahme des zweiten noch die Möglichkeit gegeben iſt, auf daſſelbe zu verzichten und das frühere zu behalten (wie bei zwei Kanonicaten u. a.). Auch davon iſt aber häufig durch päbſtliche Diſpenſation abgewichen und deßhalb oft geklagt worden (Kopp, die katholiſche Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Mainz 1830. S. 60), ſo daß ſelbſt die bürgerliche Geſetzgebung dagegen Verbote erlaſſen hat (m. ſ. großherz. heſſiſche Verordnung vom 30. Januar 1830. §. 32). Im bayriſchen Concordat von 1817. act. X. iſt die Abſtellung verabredet. 6) Wahrnehmung der geſetzlichen Formen, ſowohl bei der Wahl der Perſon, als der Beſtätigung, Einweiſung in die Stelle (institutio corporalis, Inveſtitur) u. ſ. w., wegen deren auf die Artikel Biſchof, Pabſtwahl, Inveſtiturſtreit u. ſ. w. hingewieſen werden muß.

Die mit den Beneficien verbundenen Rechte und Pflichten ſind theils allgemeiner Art, theils verſchieden nach der Beſonderheit der Beneficien ſelbſt. Nur von jenen kann hier die Rede ſeyn. Das Beneficium beſteht aus mannigfachen Nutzungen und Einkünften, deren Genuß dem Inhaber zufällt. Der Beneficiat zieht daher die Früchte der Grundſtücke als Nießbraucher, erhält die Zehnten, Zinſen, Frohnden und dergl., die Oblationen, Stolgebühren für die amtlichen Verrichtungen, die üblichen Diſtributionen, wenn er Mitglied eines Kapitels iſt (ſ. den Art.). Aller Erwerb aus dem Beneficium wird Eigenthum des Inhabers. Die Anſicht, daß der Geiſtliche von den Gütern der Kirche nur ſoviel erhalten ſolle, als zu ſeiner Suſtentation erforderlich ſey, alles Uebrige aber für kirchliche Zwecke, insbeſondere die Armen verwendet werden müſſe, wirkte ſchon zeitig zu der geſetzlichen Vorſchrift, daß die Erſparniſſe (peculium clericale) nicht der freien Verfügung des Klerikers unterworfen, ſondern wenn er ſie nicht für die Kirche verbrauchte, nach ſeinem Tode an dieſelben zurückfallen, und nur ſeine ſchon früher beſeſſenen Güter auf die Familie vererbt werden ſollten (c. 25. Conc. Antioch. a. 332 [c. 23. Can. XII. qu. I.], woraus c. 40. Apostol. [c. 21. eod.] c. I. Can. XII. qu. III. [Conc. Carthag. III. a. 397] u. v. a. c. 2. pr. Cod. de episcopis [I°. 3.]. [Constantin. a. 357]. c. 20. eod. [Theodos. et Valentinian. a. 434]. c. 42. §. 2. eod. [Justinian. a. 528]. Novella CXXXI. cap. 13.). Da dieſe Beſtimmung oft übertreten wurde, mußte ſie wiederholt eingeſchärft werden (m. ſ. Tit. X. de peculio clericorum [III, 25.], de testa-

mentis et ultimis voluntatibus [III, 26.], de successionibus ab intestato [III, 27.]). Die Regel ist endlich auch bestätigt im Conc. Trid. sess. XXV, cap. 1 de reform. Eine Ausnahme zu Gunsten solcher, die sich um den Beneficaten Verdienste erworben, es seyen Verwandte oder Fremde, gestattete aber schon Alexander III. (c. 12. X. de testamentis [III, 26.]) und darauf hin haben theils ausdrückliche Bestimmungen der Synoden, theils Gewohnheiten genauer festgesetzt, ob und wie weit ein Verfügungsrecht von Todes wegen dem Geistlichen zustehe. Die gemeinrechtliche Praxis ist aber noch weiter gegangen und schließt die Intestaterben von der Folge in das Vermögen des Klerikers nicht aus. Die Kirche folgt erst beim Mangel anderer Berechtigten (vergl. Eichhorn, Kirchenrecht. B. II. S. 752. Richter §. 300.). Gegen diese Praxis werden zwar von kirchlicher Seite die größten Bedenken erhoben (*Ferraris* s. v. beneficiatus act. I. nro. 51 sq.); indessen selbst der gelehrte Benedikt XIV. erklärt doch, daß die Frage, ob die Beneficiaten Eigenthümer oder nur Verwalter der Früchte ihrer Stelle werden, nicht entschieden sey und daher nur eine Gewissenspflicht zur Rückgabe des Ersparten bestehe (de synodo dioecesana lib. VII. cap. II.). Die Benutzung des Beneficiums und die Verfügung darüber ist aber schon aus der Rücksicht, welche auf den Amtsnachfolger genommen werden muß, eine beschränkte. Dispositionen, welche über das Leben des Beneficiaten hinausgehen, ja nur über die Dauer seiner Amtsthätigkeit oder des Besitzes der Stelle, können daher keine bindende Kraft haben, wenn nicht die competenten Behörden dabei mitgewirkt haben. Insbesondere liegt dem Beneficiaten ob, für die Conservation des Beneficiums zu sorgen, die Gebäude in Bau und Besserung zu erhalten (s. den Art. Baulast) und alle mit der Stelle verbundenen Leistungen, Abgaben u. s. w. zu übernehmen (wegen der geistlichen Amtspflichten s. m. den Art. Kirchenamt).

Verlust des Beneficiums. Beneficien werden in der Regel lebenslänglich verliehen und daher erst mit dem Tode des Inhabers vacant (c. 6. de rescriptis in VI. [I, 3.]). Die bis zur Wiederbesetzung der Stelle zu ziehenden Einkünfte (Intercalarfrüchte), soweit sie nicht andern Berechtigten gebühren, wachsen dem Kirchengute zu und werden bald zu Gunsten der einzelnen Stelle oder des ganzen Sprengels, ja wohl selbst des ganzen Territoriums verwendet, indem im letztern Falle ein eigener Intercalarfonds gebildet wird. Ein früherer Verlust tritt mit dem Verzichte auf das Beneficium ein (abdicatio, renunciatio), entweder ausdrücklich oder stillschweigend. Die ausdrückliche Entsagung darf nicht willkürlich erfolgen, da der Kleriker durch die Annahme der Stelle Verpflichtungen übernommen hat, die ihm erst erlassen werden müssen. Er bedarf daher der Zustimmung der geistlichen Obern, nämlich der Bischof des Papstes, oder Beneficiaten ihres Bischofs; auch soll der Verzicht nur aus guten Gründen erfolgen (Tit. de renunciatione. X. I, 9.; in VI°. I, 7.; Clement. I, 4. verb. X. I, 7. de translatione episcopi). „Debilis, ignarus, male conscius, irregularis — quem mala plebs odit, dans scandala cedere possit.“ c. 10. X. h. t. (I, 9.). Ein stillschweigender Verzicht liegt in der Vollziehung einer Handlung, durch welche ipso jure das bisherige Verhältniß gelöst wird, wie durch die Wahl des Klosterlebens, für den Inhaber eines beneficium seculare, die Uebernahme eines weltlichen Amts, den Eintritt in den Ehestand, ganz unabhängig davon, ob die Ehe zu Recht besteht oder nicht (s. den Art. Cölibat), die Annahme eines beneficium incompatibile (s. oben), den Religionswechsel u. a. Zur Strafe geht ein Beneficium verloren durch Privation und Remotion. Dahin gehört auch die Versetzung wider Willen (translocatio) unter Umständen, zumal zu einer geringeren Stelle (Pönitenzpfarrer). Gewünschte Versetzung (translatio) involvirt eine Renunciation und erfordert daher die päbstliche Genehmigung für die Bischöfe, welche deßhalb auch nur, wenn sie bereits auf den Titel einer Diöcese eingesetzt waren, zu einer andern postulirt und nicht gewählt werden können (s. d. Art. Bischof, Kapitel).

In der evangelischen Kirche ist der Unterschied und der Zusammenhang von beneficium und officium eben so, wie in der römischen, anerkannt; dagegen kennt sie nicht eine so große Mannigfaltigkeit von Beneficien, weil ihr die diesen entsprechenden ver-

schiedenen Aemter abgehen (s. d. Art. Kirchenamt, Ordination). Vorzüglich ist das dem Pfarramte verbundene Beneficium hervorzuheben, da dieses auch für die übrigen geistlichen Aemter die Grundlage bildet, die niederen kirchlichen Beamten von der Gemeinde besoldet zu werden pflegen, die Kirchenvorstände aber ihre Aemter unentgeldlich verwalten (m. s. z. B. die rheinisch-westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835. Abschnitt IX.). Die Errichtung und Veränderung von Beneficien ist eine gemischte Angelegenheit, welche das Zusammenwirken des Kirchenregiments und des Staats erfordert (m. s. z. B. das preußische allgemeine Landrecht. Th. II. Tit. XI. §. 238.; das königl. bayerische Edikt über die Rechtsverhältnisse in Beziehung auf Religion und kirchliche Verhältnisse vom 26. Mai 1818. §. 48. 64. g. 76. c. c. 88). Die von beiden Seiten damit betrauten Behörden sind particularrechtlich bestimmt. In Preußen entscheidet darüber die Regierung, im Namen des Staats, im Einverständnisse mit dem Consistorium, und unter Einwilligung der Gemeinde und des Patrons (s. Regierungs-Instruktion vom 23. Oktober 1817. §. 18. Cabinetsordre vom 31. Dezember 1825. Verordnung vom 27. Juni 1845. §. 3.) und in höherer Instanz das geistliche Ministerium im Verein mit dem evangelischen Oberkirchenrathe (Ressortreglement für die evangelische Kirchenverwaltung vom 29. Juni 1850. §. 5.). Aehnlich ist's in andern Ländern. Wenn im Falle einer Veränderung, bei Gelegenheit einer Auspfarrung, Errichtung einer Filiale u. s. w. Nachtheile für die bisherigen Beneficiaten eintreten, so haben sie, ihrer Vocation gemäß, Anspruch auf Entschädigung (m. s. Verordnung des sächsischen Kultusministeriums vom 15. Februar 1847, in Tauchnitz und Sperber, Zeitschrift für Rechtspflege und Verwaltung zunächst für das Königreich Sachsen. B. VI. Heft 4. S. 377. 378).

Was die Verleihung von Beneficien betrifft, so ergeben sich für die evangelische Kirche Verschiedenheiten vom kanonischen Rechte in Folge der abweichenden Stellung der Gemeinde in jener und nach diesem. Das anfangs von den Reformatoren den Gemeinden unbedingt beigelegte Wahlrecht ihrer Pfarrer ist später beschränkt und nur hie und da ist ihnen das Präsentationsrecht verblieben, das allgemeine Provisionsrecht aber als ein Bestandtheil des jus episcopale dem Kirchenregiment, insbesondere den Landesherren als Inhabern desselben zugefallen. Die auf der Homberger Synode 1526 beschlossene hessische Reformationsordnung, cap. XXIII. legt zwar der Gemeinde das Recht bei; doch solle die Gemeinde sich erst als eine christliche bilden. Bis dies geschehen sey, solle dem Landesherrn unter Zuziehung der Visitatoren die Provision zustehen. Die Gemeinden sind in der vorausgesetzten Weise nicht zu Stande gekommen und das Recht blieb daher ein landesherrliches. Als ein solches wird es auch in den schmalkaldischen Artikeln Th. III. Tit. 10. anerkannt. Indessen erscheint doch die Gemeinde bei der Besetzung der Pfarreien auch da, wo sie kein Präsentationsrecht hat, insoweit berechtigt, daß sie gegen einen ihr nicht genehmen Geistlichen Widerspruch erheben darf. Deßhalb ist der ordinarius collator in der evangelischen Kirche, gewöhnlich das Consistorium, stets in einem mehr oder minder beschränkten Provisionsrechte. Seine collatio ist entweder, wie die des Bischofs, eine necessaria, falls sie durch Patronat oder Gemeindewahl beschränkt ist, oder sie ist wenigstens an die stillschweigende Zustimmung der Gemeinde gebunden. Der zur Präsentation Berechtigte nennt dem collator die von ihm gewünschte Person zur Bestätigung (Confirmation) und Collation. Der collator prüft und bestätigt die Vocationsurkunde und veranlaßt die Ordination, falls sie noch nicht ertheilt war, und die Einweihung in's Beneficium (institutio corporalis). Eine provisio extraordinaria kommt vor, wenn für einen einzelnen Fall das Recht des Patrons resp. der Gemeinde an den ordentlichen Collator devolvirt. Die Bedingungen zur Verleihung stimmen im Wesentlichen mit den kanonischen Grundsätzen überein (die eigenthümlichen Abweichungen s. m. im Art. Kirchenamt und Ordination). Die Rechte und Pflichten des Beneficiaten in Bezug auf das Beneficium sind in der evangelischen Kirche im Ganzen die des kanonischen Rechts. Eine Modifikation tritt indessen ein in Folge der den römischen Beneficiaten fremden Familienverhältnisse der evangelischen. Hieher gehört der Anspruch auf Versorgung der

Pfarrwittwen, auf das Gnadenjahr u. a. (m. ſ. z. B. das preußiſche allgemeine Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 772 folg. 833 folg.). Der Verluſt des Beneficiums iſt, abgeſehen von den durch die Hierachie bedingten Grundſätzen, nach dem kanoniſchen Rechte zu beurtheilen. Die in neuerer Zeit, beſonders in der Schweiz, verſuchte Einführung periodiſcher Pfarrwahlen, ſo daß das Beneficium eo ipso nach einer gewiſſen Reihe von Jahren verloren ginge, hat mit Recht keinen Beifall gefunden (vergl. Aebli, die Erneuerungswahlen der Geiſtlichen. Winterthur 1849). H. F. Jacobſon.

Beneficium competentiae, Rechtswohlthat der Competenz, iſt ein Privilegium, vermöge deſſen ein Schuldner in einem Prozeſſe auf nicht mehr verurtheilt werden kann, als ſein Vermögen zur Zeit der Condemnation beträgt, nach einer andern Auffaſſung aber auch die Gunſt, daß ein Schuldner im Fall einer Verurtheilung ſo viel zurückbehalten darf, als zu ſeinem Unterhalte unumgänglich nöthig iſt. Ein ſolches Privilegium haben nach gemeinem deutſchen Rechte auch öffentliche Beamte und dieſen gleich ſtehende Geiſtliche. Wegen der letzteren bezieht man ſich gewöhnlich auf das c. 3. (Odoardus) X. de solutionibus (III. 23.) von Gregor IX., das jedoch davon nicht ſpricht, ſondern nur feſtſetzt, daß gegen einen verſchuldeten Kleriker, welcher keine Pfründe beſitzt, geiſtliche Strafen, um die Bezahlung zu erwirken, nicht angewendet werden dürfen, und daß der Gläubiger mit einer genügenden Caution zufrieden ſeyn ſoll, vermöge deren er Befriedigung erhalten wird, ſobald der Schuldner ſich in beſſeren Umſtänden befindet. Indeſſen hat ſchon die Gloſſe und nach ihr die gemeine Praxis das Beneficium darauf geſtützt (vergl. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XXIII. §. 20 seq. und zum c. 3. cit. in ſeiner Ausgabe des corpus juris can. Eichhorn, Kirchenrecht B. I. S. 537—539 u. a.), und das Particularrecht hat es beſtätigt. Nach dieſem wird die Beſchlagnahme auf die Beſoldung und Einkünfte der Geiſtlichen in ſo weit beſchränkt, daß denſelben eine beſtimmte Summe als congrua (sustentatio) frei bleiben muß. Nach der bayeriſchen Geſetzgebung unterliegt ein Drittheil des Einkommens der Exekution (Reſkript vom 24. April 1833); nach öſtreichiſchem Recht (Hofverordnung vom 15. Juli 1791) muß die Congrua von 300 Gulden reſpektirt werden; nach preußiſchem Recht (Anhang zur allgem. Gerichtsordnung §. 160 folg. Cabinetsordre vom 23. Mai 1826) kann nur die Hälfte des 400 Thlr. überſteigenden Betrages angegriffen werden, und ähnlich andere Territorialrechte.

Bei Schulden aus unerlaubten Handlungen und bei laufenden öffentlichen Abgaben findet das beneficium comp. jedoch keine Anwendung. H. F. Jacobſon.

Bengel, Johann Albrecht, der berühmte, um die Kritik und Erklärung des N. Teſt. beſonders verdiente würtembergiſche Theolog des 18. Jahrhunderts, wurde geboren zu Winnenden 1687 am 24. Juni, dem Geburtstag ſeines großen Ahn, Johann Brenz, deſſen Urenkelin ſeine Mutter, eine geb. Schmidlin, war. Sein Vater Johann Albrecht war von 1681—93 Diakonus in Winnenden, ein frommer, gelehrter, in ſeinem Amt eifriger und pünktlicher Mann, der ſchon im 43. Jahr, 1693, als ein Opfer ſeiner Berufstreue an einer anſteckenden Krankheit ſtarb, nachdem er ſelbſt noch den Sohn in den erſten Anfangsgründen unterrichtet. Wenige Monate nach des Vaters Tod wurde bei einem Einfall der Franzoſen ſeine Geburtsſtadt und mit ihr das von der Mutter erkaufte Haus ſammt der väterlichen Bibliothek ein Raub der Flammen. Sein Lehrer Spindler aber, ein Freund des Vaters, nahm ihn mit ſich und von 1699—1703 beſuchte er das Gymnaſium zu Stuttgart, wo er ausgezeichnete Lehrer in den alten Sprachen, namentlich im Griechiſchen und in der Mathematik fand. Durch die Wiederverheirathung ſeiner Mutter mit dem Kloſterverwalter Glöckler fand er die Mittel zu Fortſetzung ſeiner Studienlaufbahn und im Jahr 1703, beſonders in der Philologie trefflich vorbereitet, die Univerſität Tübingen zu beziehen, wo er in das theologiſche Stift aufgenommen wurde. Von zarter Kindheit zum Gebet und Wort Gottes angehalten und an fleißiges Leſen guter Erbauungsbücher gewöhnt, beſchäftigte er ſich weſentlich mit dem Studium der heiligen Schrift im Grundtext, ohne indeß philoſophiſche Studien zu vernachläſſigen,

wie er denn namentlich mit Spinoza sich bekannt machte und zugab, daß es beim Erringen der Wahrheit nicht ohne heiße Kämpfe abgehe, wie denn „viele dergleichen Pfeile auch durch sein armes Herz gegangen, was ihm seine Jugend so beschwerlich gemacht.“ Unter seinen Privatstudien erwähnt er die Schriften von Spener, Arndt, A. H. Franke, König, Chemnitz. Auch predigte er öfters. Die Menge Varianten in der von ihm gebrauchten Oxforder Ausgabe des N. T. erregte in ihm manche Bedenken, ließ ihn aber mit um so größerer Sorgfalt auf die Einzelheiten des Textes achten. Er besaß in hohem Maaß die Liebe seiner Mitstudirenden, deren jüngsten Einer er war, wie seiner Lehrer, von welchen er namentlich die DD. Jäger, Reuchlin und Hochstetter rühmt; mit letzterem blieb er auch nach den akademischen Jahren als sein Vikar in näherer Verbindung. Unter den Stipendiaten hatte sich damals ein Verein für praktische Schriftkenntniß und lebendiges Christenthum gebildet, an dem Bengel den freudigsten Antheil nahm. 1705 führte ihn eine gefährliche, langdauernde Krankheit an den Rand des Grabes; aber die Zuversicht, mit der er die Worte des 118. Ps.: „Ich werde nicht sterben, sondern leben, und des Herrn Werk verkündigen,“ auf sich anwandte, ließ ihn nicht zu Schanden werden und er konnte von Maulbronn aus, wo seine Eltern ihn auf's Sorgfältigste gepflegt, neugestärkt und durch innere Lebenserfahrung bereichert zu den Studien zurückkehren. Nach bloß einjährigem Vikariat zu Metzingen, wo er bemerkt: er habe so Manches gefunden, was ein Candidat auf's Vikariat mitbringen sollte, aber leider so selten mitbringe, wurde er Repetent zu Tübingen, wo er von Zeit zu Zeit Examinatorien in der Dogmatik hielt, und froh war, „nachdem er auf dem Land einen gustus plebejus et popularis bekommen, seine Theologie wieder mit mehr Application durchgehen zu dürfen.“ Als im Jahr 1713 die Klosterschule Denkendorf (eines der niederen Seminarien für künftige Theologen) errichtet wurde, bekam Bengel eine der Lehrstellen an derselben in Verbindung mit dem Seelsorgeramt. Ehe er sie aber antrat, machte er im Sommer 1713 eine gelehrte Reise durch den größeren Theil von Deutschland, auf der er sich im Hinblick auf den seiner wartenden Beruf namentlich die Aufgabe stellte, die gelehrten Schulen und ihre Methoden kennen zu lernen und es nicht verschmähte, Anstalten der Jesuiten, wie die der Lutheraner und Reformirten aufzusuchen. Daß er auf dieser Reise die mannigfachste Anregung für seinen Geist wie für sein Gemüth erhielt, bezeugt sein Tagebuch, von welchem ein Auszug noch vorhanden ist. In Heidelberg wurde er auf die kritischen Canones des Gerhard v. Maastricht, durch Anton und Lange in Halle auf Vitringa's Erklärung der Apokalypse aufmerksam gemacht, — beides Winke von größten Folgen für seine späteren kritischen und exegetischen Bestrebungen. Vornehmlich zog ihn Halle, das Wirken A. H. Franke's und seiner Freunde für ein praktisches Christenthum an. Aber nicht bloß der Spener'schen Schule wandte sich seine Aufmerksamkeit zu; die Bekanntschaft mit Männern der verschiedensten religiösen Ansichten trug bei ihm viel zu jener Ruhe und Besonnenheit, der goldenen Mittelstraße bei, die, wie sein Biograph Burk mit Recht bemerkt, von enthusiastischer Schwärmerei und kaltsinniger Verständigkeit gleichweit entfernt bleibt, und pflanzte in ihm die keineswegs mit Indifferentismus zu verwechselnde edelste Toleranz. Ausdrücklich bemerkt Bengel, er habe auf seiner Reise nicht bloß die berühmtesten Männer aufgesucht, sondern auch solche von minder glänzenden Namen; von letzteren habe er nicht weniger gelernt, als von jenen, da sie meist, wenn sie darum angegangen wurden, williger von ihren Schätzen mitgetheilt haben. Nach seiner Rückkehr im November 1713 trat er das Amt eines „Klosterpräceptors“ in Denkendorf an. Das Thema seiner Antrittsrede war: über den Fleiß in der Gottseligkeit als das sicherste Mittel zu Erwerbung ächter Gelehrsamkeit. In den Lehrplan waren neben den alten Sprachen auch die neueren, ferner Logik, Psychologie, Geschichte, Geographie, Mathematik aufgenommen. Auf fleißige Lesung des alten und neuen Testaments sowohl deutsch als im Grundtext wurde besonders gedrungen; das griechische neue Testament absolvirte Bengel je in 2 Jahren. In der Behandlung der Klosterschule zeigte er eine für jene Zeit seltene Liberalität, bei aller Strenge gegen wirkliche „räudige Schafe.“ Sein „colligite animas!“ das er nach dem

Samstagabendgebet den Jünglingen zurief, drang in manches junge Herz tief ein. Nicht wenige blieben nach der Alumnenzeit mit ihm in stetem Briefwechsel, wie namentlich Oetinger. Nachdem Bengel in dem segensreichen Beruf bis in sein 54. Lebensjahr (1741) beharrt, wurde er zum Prälaten in Herbrechtingen ernannt. In die Zeit seines Denkendorfer Lehramts fällt der Anfang seiner fruchtbaren schriftstellerischen Thätigkeit. Sein erstes Werk sind die 1719 in Stuttgart bei Metzler erschienenen Ciceronis epistolae ad familiares, recognitae et iis instructae rebus, quae ad interpretationem imitationemque pertinent, wobei er nicht bloß auf den Text alle Sorgfalt verwandte, sondern durch treffliche Anmerkungen und Indices zur geschichtlichen, antiquarischen und stylistischen Erklärung die schätzbarsten Beiträge gab. Bemerkenswerth ist das Kap. IV. der Schlußabhandlung: Ne quid nimis, worin er vor der Gefahr warnt, durch den Geist des heidnischen Alterthums, der wesentlich im Selbstgefühl, Egoismus und Sinnenlust bestehe, sich in der Hingabe an die göttliche Zucht irre machen zu lassen. Der Gewinn, den die klassischen Studien gewähren, indem sie an Aufmerksamkeit, Strenge des Denkens und Fertigkeit im Ausdruck gewöhnen, soll nicht aufgehoben werden durch Gleichgültigkeit für himmlische Dinge. Da die Klosterschüler auch einen Kirchenvater zu lesen haben, gab er 1722 Gregorii Thaumaturgi Panegyricus ad Origenem, graece et latine, und 1725 Chrysostomi libri VI de sacerdotio, gleichfalls griechisch und lateinisch heraus. Dem letzteren gab er einen Prodromus Novi Test. graeci recte cauteque adornandi bei. Nachdem Bengel eine Menge Abdrücke des griechischen Textes und eine für jene Zeit und seine Verhältnisse nicht unbeträchtliche Zahl von Handschriften des N. T. (7 Straßburger, 4 Frankfurter, 3 Basler, 1 Preßburger, 1 Moskauer, 8 byzantinische griechische und mehrere lateinische von Leipzig, Frankfurt, Stuttgart), verschiedene Uebersetzungen und andere Materialien verglichen, gab er 1734 den Apparatus criticus zu seinem zugleich ausgegebenen N. T. in Quart und der Handausgabe in Oktav heraus, in welchem er seine kritischen Grundsätze entwickelt, die Quellen nach ihrem Werth bestimmt und die verschiedenen Lesarten nach der Reihenfolge der Bücher, Kapitel und Verse aufzählt und prüft. Im Allgemeinen war sein Kanon: die schwerere Lesart sey der leichtern vorzuziehen, jedoch sey sie nicht in den Text aufzunehmen, wenn sie bloß von Handschriften, nicht auch von gedruckten Ausgaben dargeboten werde, — eine Regel, die weniger durch Nothwendigkeit, als Klugheit geboten, übrigens auch aus dem Grund weniger bedenklich sey, als die vorhandenen Codices sich untereinander so vielfach berichtigen, daß man selten genöthigt sey, zu Lesarten noch ungedruckter Handschriften seine Zuflucht zu nehmen. Hiezu komme aber allerdings die Rücksicht, die man besorgten Gemüthern schuldig sey, was Bengeln jedoch nicht hinderte, Stellen wie Matth. 6, 13. (die Doxologie) für unächt zu erklären. Nur in der Offenb. Joh. blieb er bei dem herkömmlichen Text, da hier die Zahl der Varianten zu groß, die Vergleichung der Manuskripte aber noch zu unbedeutend sey.

Gegenüber dem Lärm, der von protestantischer wie katholischer Seite gegen Bengel als Neuerer sich erhob, als ob durch sein Werk den Spöttern Waffen in die Hände gegeben werden, bemerkt er selbst: nachdem seit Erasmus ein großentheils unrichtiger griechischer Text herrschend geworden, sey es hohe Zeit gewesen, mit Benützung so vieler trefflicher meist unbekannter Materialien den möglichst reinen Text herzustellen, um so mehr als die Hauptsumme des bisherigen Kanons unversehrt bleibe. Da Andere, wie Wetstein, ihm vorwerfen, er sey zu schüchtern verfahren, so zeige sich, daß er in der Mitte, also auf rechtem Weg sey und durch seine sorgfältige, wahrheitsgetreue Kritik der evangelische Glaubensgrund nur gewinnen könne. Indessen hatte Bengel sein kritisches Werk nicht unternommen, ohne die Absicht, demselben einen exegetischen Commentar über das ganze N. Test. folgen zu lassen. Seine Lektionen in Denkendorf führten ihn darauf von selbst hin. So entstand sein: „Gnomon Novi T., in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur.“ Tub. 1742. quart. (neu aufgelegt 1759. 1773. 1788. Ed. Steudel 1835, und ed. 5. 1850. deutsch übersetzt von C. F. Werner, Stuttg. 1853. 1. u. f.). Nach sinniger Bezeichnung sollte die Er-

klärung ein bloßer „Fingerzeig“ seyn, indem dieselbe den Leser weniger durch sich selbst befriedigen, als in den Text hineinführen soll, — nach der Bemerkung eines Neueren (evang. Kirchenzeit. II. S. 228) ein Zeigefinger, der auf das Hauchen des Geistes Gottes in dem Buch des Lebens hindeutet. Bengel's exegetische Grundsätze, wie wir sie aus seinen eigenen Aeußerungen zusammenfassen, sind im Wesentlichen folgende: die heilige Schrift ist Eine zusammenhängende göttliche Oekonomie. Derselbe Gott, der sich im A. B. der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, ist im höchsten Sinn Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi, der in der heil. Schrift uns sein in sich einiges, deutliches und vollständiges Wort geoffenbart und was er im A. Test. verheißen, im N. erfüllt hat. Die heil. Schrift ist selbst der Hauptbeweis für die Wahrheit ihres Inhalts. Ihre Wirkung auf den Menschen ist von der Art, daß er sie nur Gott selbst zuschreiben kann. Hiezu gehört aber, daß man nicht einzelne Theile herauswählt, sondern das Ganze sich aneignet und auf sich wirken läßt. Die einzelnen Gedanken der Schriftsteller sind zwar nach grammatisch-historischen Gesetzen, ihrem unmittelbaren Sinn nach zu ermitteln, das Einzelne ist aber stets auf das Ganze des Glaubens, die Gesammtoffenbarung zu beziehen*). Der Erklärer muß mit der Schriftwahrheit herausgehen, ohne nach hergebrachten Sätzen sich zu richten. Die späteren lutherischen Theologen seyen oft zu ausschließlich verfahren. Selbst mit den symbolischen Büchern soll man keinen Riegel machen, der göttlichen Wahrheit Einhalt zu thun. „Trage nichts in die Schrift hinein, aber schöpfe Alles aus ihr und laß nichts von dem zurück, was in ihr liegt!“ Ueber das Ziel, das er sich bei Abfassung des Gnomon gesteckt, spricht sich Bengel also aus: „Ich will in den exegetischen Bemerkungen weder als Dogmatiker, noch als Polemiker, noch als Ascetiker, noch als Alterthumsforscher, noch als Grammatiker verfahren, und doch gewissermaßen dieses Alles verbinden. Die Nothwendigkeit einer auf alle Einzelheiten des göttlichen Worts aufmerksamen Erklärungsweise gründe sich theils auf die der göttlichen Offenbarung schuldige Hochachtung, theils auf die eigenthümliche Schreibart der Verfasser, welche zwar mit der der Profanschriftsteller manche Aehnlichkeit habe, doch noch größere mit dem Hebräischen, und daher ein ganz besonderes Studium erfordere.

Bengel's Hoffnung: „der Gnomon soll unter dem Segen Gottes dazu beitragen, den Geschmack an Gottes Wort anzufrischen,“ ging auf's Erfreulichste in Erfüllung. Die zweite Auflage, 1759, besorgte sein Tochtermann Burk, die dritte 1773 sein Sohn, M. Ernst Bengel. Exegeten des In- und Auslandes benützten ihn, meist mit weniger dankender Anerkennung, als John Wesley, der Stifter der Methodisten, der in seinen Annotatory notes upon the New Test., London 1755 sagt: er sey entschlossen gewesen, nur seine eigenen Bemerkungen zum N. T. zu geben und außer den h. Schriftstellern Niemand zu Rath zu ziehen; seit ihm aber jenes große Licht der christlichen Welt bekannt geworden, glaube er der Sache der Religion nicht besser dienen zu können, als wenn er den Gnomon übersetze u. s. w. Vieles davon nahm Rosenmüller in seine Scholien auf; einen Auszug gab Michaelis in seinem N. Test., mit Vorrede von Crusius, Leipz. 1764, und Ernst Bengel in der erklärenden Umschreibung der 4 Ev. und Schr. der Apostel ꝛc. Tüb. 1784. Wesentlich auf derselben Grundlage stehen die C. H. Rieger'schen Betrachtungen über das N. T., Tüb. 1828. 2 Bde.

Wenn wir den Gnomon unmittelbar an Bengel's kritische Arbeiten anreihten, so folgten wir mehr der Sach- als der Zeitordnung; denn früher als jener erschien ein Theil der chronologischen Schriften, die in dem Zeitalter der Aufklärung ihrem Verfasser bei aller Anerkennung des Scharfsinns und gelehrter Combination doch vielfach das Prädikat eines in fromm phantastischen Anschauungen befangenen Sonderlings zuzogen. Im J. 1741 erschien sein: Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae

*) Vergleiche die damit zusammentreffenden Bemerkungen von Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 44 über den Zweck der Auslegung und ihre Bezeichnung als „theologische,“ die darum nicht aufhört, auf der grammat.-histor. zu beruhen.

historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus ut tola series — — ex V. et N. T. proponatur. Stuttg. (Ed. II. ib. 1770). Ausgehend von der richtigen Grundanschauung, daß das Wort Gottes die Weissagung für alle Zeiten enthalte, bemerkt Bengel, daß die vielen Zahlenangaben in der Bibel nicht bloß als Theile der göttl. Offenbarung, sondern wegen ihres wirklichen Zusammenhangs und ihrer ununterbrochenen Hinweisung auf das Eine Ziel, den Tag der zukünftigen Erscheinung Christi, unsre Beachtung verdienen. Wer mit einfältigem Sinn auf die gegebenen Winke achte, werde sich durch das scheinbare Labyrinth der Chronologie hindurch finden, und hiezu den Weg zu weisen habe er sich zur Aufgabe gemacht. „Die Zeit des jüngsten Tags wage er nicht voraus zu bestimmen, eben so wenig aber soll man von vorne herein aburtheilen und sagen, die Zukunft sey einmal verschlossen, daher es unnütz sey, sich auf Vorausbestimmungen einzulassen. Man möge genau darauf achten, was er als möglich, und was er als wirklich und gewiß darstelle. Ueberhaupt aber soll man sich nicht zu viel bei der harten Schale der Chronologie aufhalten, sondern um den Genuß des süßen Kerns sich bemühen.“ Bengel rechnete von Erschaffung der Welt bis zur Sündfluth 1635 Jahre, von da bis zum Auszug aus Aegypten 811, — wobei ihm hinsichtlich des Geburtsjahrs des Abraham ein Verstoß von 60 Jahren begegnete, da er diesen im 70. Jahr Tharah's geboren werden läßt, während nach 1 Mos. 11, 31. 32. 12, 1. 4. das 130. anzunehmen ist, — von da bis zur Vollendung des Tempelbaus 487, von Adam bis Christus 3940, oder bis zur aera dionysiana, die er 3 Jahre nach der Geburt Christi setzte, 3943 Jahre. Innerhalb dieser Rahmen berechnete er die einzelnen Ereignisse und Zahlen im Detail. Aus den Andeutungen des N. Test., wie 1 Petr. 4, 7. „es ist aber nahe herbeigekommen das Ende aller Dinge,“ schloß er, daß die neutestamentliche Zeit von kürzerer Dauer seyn werde, als die alttestamentliche, wie auch Luther in seiner Erklärung zur letztgenannten Stelle (Jen. Ausg. II. S. 370) bemerkt: „weil der Apostel vom Ende aller Dinge sage, es sey nahe herbeigekommen, obwohl man da zu bedenken habe, daß tausend Jahre vor dem Herrn seyen wie ein Tag, müsse man doch rechnen, es werde nicht mehr so lange seyn bis zu der Welt Ende, als es von Anfang an bis zu der Zeit gewesen sey, und ist nicht zu warten, daß man noch 2 oder 3000 Jahr nach Christi Geburt erleben werde, das Ende der Welt wird eher kommen, denn wir denken.“ Indem Bengel hienach annahm, daß der Theil der Oekonomie, der mit Christus begonnen, kürzer sey als jene 3940 Jahre, nach Offenb. 20. aber noch 2 Jahrtausende bevorstehen, das des Gebundenseyns des Satans und — nach kurzem Loswerden desselben — das der tausendjährigen Regierung der Heiligen im Himmel, so müsse die Erfüllung des diesen Vorangehenden sehr nahe seyn. Nun sey $1740 + 2000 = 3740$, mithin könne es bis zu Anfang der Katastrophe nicht mehr 200 Jahre seyn, was obige 3940 Jahre gäbe; und da nach einer in der heil. Schrift sehr häufigen Analogie die Dauer der Welt in die Sieben-Zahl gefaßt sey, d. h. ihre Dauer 7777 Jahre betrage, so müsse sich das, was von dem nach der Off. Joh. den 2 Jahrtausenden Vorhergehenden noch nicht erfüllt sey, in die nächsten 97 Jahre zusammendrängen, d. h. bis zum J. 1837 abgelaufen seyn. Hiemit stimme die Zahl des Thiers 666 (Off. Joh. 13, 18.) zusammen, sowie die weiteren aus der Proportion der 42 Monate (ebendas. v. 5.) zu den 666 Jahren, $42 : 666 = 1 : x$, für 1 prophetischen Monat sich ergebende Zeit von $15^{6}/_{7}$ Jahren, worin Bengel nun den Schlüssel zur Berechnung aller übrigen prophetischen Zeitbestimmungen der Apokalypse fand. Es ist hier der Ort nicht, die von ihm hienach berechneten geschichtlichen Data von Off. Joh. 6, 2. an anzuführen; genug, er fand so die 666 Jahre zwischen 1143 und 1740, die Niederlage des Thiers aus dem Abgrund 1836, das Millenium zwischen 1836 und 2836. Einerseits war Bengel überzeugt, auf seinen Schlüssel in Folge einer Art höherer Erleuchtung gekommen zu seyn, andererseits bekannte er aber auch, „er sehe es nicht als untrügliche Offenbarung, sondern als natürliches Ergebniß seines Forschens an, das er bescheiden zur Prüfung vorlege.“ Sehen wir von den einzelnen Zahlenbestimmungen ab und vergleichen wir, was Bengel in seinen weiteren apokalyptischen Schriften,

der „erklärten Offenb. Joh.“, Stuttg. 1740 (weitere Aufl. 1747, 1788 u. ſ. f.) und in den „60 erbaulichen Reden über die Offenbarung Johannis,“ 1747 (weitere Auflage 1788, neueſte 1836), auf den Grund ſeiner apokalyptiſchen Berechnungen über die Schickſale des Chriſtenthums, das Pabſtthum und Kaiſerthum, den Muhammedanismus, die Reformation, den Pietismus u. ſ. w. bemerkt, welche Ahnungen und Folgerungen er über politiſche, kirchliche, wiſſenſchaftliche Dinge ausſpricht, ſo müſſen auch die, welche ſein apokalyptiſches Syſtem als ein in chronologiſcher Hinſicht verfehltes bezeichnen, ihm ein ſeltenes Vermögen der Ahnung zuſchreiben, das wegen ſeines Maßhaltens und alles Fernhaltens von theoſophiſchen, auf das überſinnliche Gebiet hinüberſtreifenden Ideen, wie die J. Böhm's und Swedenborg's, uns den rein auf dem Schriftboden ſich bewegenden Gottesgelehrten nur um ſo merkwürdiger macht. Nicht bloß, daß B. für die Folgezeit ein Ueberhandnehmen der Sünden wider das ſechste Gebot, Gelten des Ehebruchs für Galanterie u. dgl. weiſſagt, — der Geiſt der Zeit, wie er namentlich in den Journalen ſich ausſpreche, werde je länger je mehr Skepticismus und Naturalismus ſeyn. Die Kräfte der Natur und Vernunft werden ſo erhöht werden, daß man bald nicht mehr wiſſe, was übernatürlich ſey; Leute, die den Grund der chriſtlichen Religion mit der Feder umreißen, werden öffentliche Penſionen dafür von ihres Gleichen bekommen. Allenthalben kommt man auf eine bloße Moral und natürliche Ehrbarkeit hinaus; nicht bloß bei den Hohen, auch bei den Niederen nehmen Freigeiſterei und Spötterei überhand. Von 1740 an werde das abendländiſche Kaiſerthum noch etwa 60 Jahre währen; „man gebe nur Acht, ob nicht der König in Frankreich noch Kaiſer wird?“ „Die deutſchen Biſthümer und Abteien werden ſekulariſirt werden. Der Globus wird auf unſern Karten ein ganz anderes Anſehen gewinnen und die alten Karten werden ganz unbrauchbar werden. Die lateiniſche Sprache wird nicht mehr lang ſo gäng und gäbe ſeyn. Von Büchern werden allerhand Erzählungen von abenteuerlichen Dingen, ſie mögen wahr oder erdichtet ſeyn, wenn es nur einen Zeitvertreib abgibt, am meiſten geleſen. Läuft noch etwas Geiſtliches dazwiſchen, ſo muß es auf eine ſinnreiche Art vorgeſtellt ſeyn, da man ſich denn an der Manier des Vortrags ergötzt und weiter keine Beſſerung des Herzens ſucht oder erlangt. Die Lehre vom inneren Wort wird noch erſchrecklich viel Unheil anrichten, wenn einmal die Philoſophen anfangen, ſich ihrer zu bedienen. Sie werden, um menſchlich zu reden, den Kern ohne Butzen, Hülſe und Schale haben wollen, d. i. Chriſtum ohne die Bibel und werden ſo aus dem Subtilſten in's Gröbſte fortſchreiten. Da bricht Naturalismus und Fanatismus zuſammen. Es iſt da kein Wunder, wenn Leute, denen es am innerlichen Kriterium der Wahrheit fehlt, dem Pabſtthum in die Hände fallen. Socinianismus und Papismus ſcheinen jetzt noch weit auseinander zu liegen und doch werden ſie einmal zuſammenfließen, und das wird dem Faß den Boden ausſtoßen. Es iſt ein Fehler, daß man in der proteſtantiſchen Kirche mit den Miſſionen nicht bälder angefangen hat, doch gibt es ſchon manche Neubrüche in Oſt- und Weſtindien, welche die Hoffnung geben, dasjenige zu erſetzen, was in unſern Ländern abgeht. Bald wird Größeres und Lautereres folgen.“

Die erklärte Offenbarung fand in und außer Deutſchland eine ſeltene Aufnahme; ſie wurde alsbald in's Engliſche, Däniſche und andere Sprachen überſetzt, in Deutſchland bald in Auszügen und Ueberarbeitungen, in Proſa und Verſen verbreitet, aber auch vielfach bekämpft und Bengel'n namentlich die Willkür in Beſtimmung der apokalyptiſchen Zeitbezeichnungen nachgewieſen. Den gewichtigſten Anhänger fand B. an ſeinem Schüler Oetinger, der B.'n für inſpirirt und ſein Syſtem für das eigenthümliche Charisma ſeiner Zeit anſah. Allerdings habe Chriſtus (Apoſtelgeſch. 1, 7.) zu den Apoſteln geſagt, es gebühre ihnen nicht, Zeit und Stunde zu wiſſen, aber dieſe habe er eben jetzt durch den höchſten Chronologen Bengel geöffnet, der richtig nachgewieſen, wie in der Apokalypſe die ganze geſchichtliche Entwicklung des Reichs Gottes geweiſſagt ſey. (Vgl. Auberlen, Theoſophie Oetingers, S. 530 f.) Noch gehören in die genannte Reihe von Schriften B.'s ſein „Cyclus, sive de anno magno solis, lunae, stellarum consideratio,“ 1745; ſein „Welt-

alter“ 1746, „die richtige Harmonie der vier Evangelisten“ u. s. w. Tüb. 2. Aufl. 1747, und einige Streit- und Vertheidigungsschriften von geringerer Bedeutung. Lange nachdem die Wissenschaft über die apokalyptisch-chronologischen Arbeiten B.'s den Stab gebrochen, erhielten sie sich bei dem Volke in Ansehen und wirkten in den Kreisen der Gläubigen fort und fort eine Bereitschaft und Sehnsucht auf die Erfüllung der großen biblischen Weissagungen, jene Siegeszeit, wo „das Königreich Gottes und seines Gesalbten seyn wird, was eine überschwengliche Fülle des Geistes und einen reichen Ueberfluß der Geistesbezeugungen und Wirkungen Gottes, Befreiung von vielem Jammer, den die Menschen sich und Andern durch ihre Bosheit bereiten, u. s. w. in sich schließt. Die Heiligen werden darum noch im Glauben und nicht im Schauen wandeln, der Streit mit der Sünde im Fleisch und der Tod wird noch nicht aufgehoben seyn. Es bleibt noch das Gesetz, das ewige Evangelium, die Verkündigung des Todes Christi bei seinem Abendmahl, bis daß er kommt. Es wird noch Regenten und Obrigkeiten geben, aber sie werden mit ihren Unterthanen als mit Brüdern umgehen. Es wird bleiben der Ehestand, der Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit, aber dasjenige, was menschlicher Vorwitz, Pracht und Schwelgerei daneben eingeführt haben, wird nicht mehr seyn.“

Von besonderem Interesse ist das Verhältniß, in das wir Bengeln zur Brüdergemeinde treten sehen. Graf Zinzendorf hatte bei seinen wiederholten Besuchen in Würtemberg, wo er das Zeugniß der Uebereinstimmung seiner Grundsätze mit dem evangelischen Lehrbegriff nachsuchte und erhielt (1733), in den geistlichen Stand aufgenommen wurde (1734) und an verschiedenen Orten predigte, Bengel'n persönlich kennen gelernt, nachdem er auf ihn durch Oetinger bei dessen früherem Aufenthalt in Herrnhut aufmerksam gemacht worden war. B. vermochte bei aller Uebereinstimmung in den Grundlehren des Christenthums, bei aller Achtung vor dem christlichen Ernst der Herrnhuter, die Zinzendorf'schen Ansichten vom rettungslosen Zustand der Kirche und der Nothwendigkeit einer Absonderung ihrer redlichen Mitglieder zu einer neuen Gemeinde, auch das alleinige Betreiben der Bluttheologie nicht zu billigen. So löblich die Mission in Grönland und andern Orten sey, so falle ihm doch auf, daß die Getauften so wenig von Gott dem Vater, als dem Schöpfer und wahren Gott, schreiben. Wenn man, wie Zinzendorf, aus der Bluttheologie, der er auch von Herzen ergeben sey, etwas Neues und Einziges machen wolle, so sey es, wie wenn man an einer Uhr Nichts als den Zeiger wolle gelten lassen oder das ganze Jahr von Nichts als Marksuppe leben wolle. Daß der Graf die Leute nur nach seinem etwas engen Lehrbegriff modle, daß die Brüder meinen, sie tragen das Panier, zu dem sich Alles halten soll, was noch rechtschaffen sey, das sey übertrieben. Das Himmelreich sey nicht an sie gebunden; es verhalte sich mit ihrem Unternehmen, wie mit einem Gartenwerk im Gewächshaus, da wohl Etwas vor der Zeit zu Weg gebracht werden könne, aber der Garten selbst trage etwas später viel schmackhaftere Früchte in Menge. Dabei soll man ihnen aber alle brüderliche Liebe erzeigen und dahin arbeiten, daß zwischen der Brüdergemeinde und der evangelischen Kirche Gemeinschaft bestehe. Jene könne, wenn sie in der Demuth bleibe und sich von blinder Unterwerfung unter die Verordnungen des Grafen frei erhalte, ein feiner Neubruch für die evangelische Kirche werden. Als Graf Zinzendorf 1747 vom würtembergischen Consistorium sich eine Prüfungscommission zur nächsten Generalsynode erbat, um den lutherischen Tropus zu visitiren, wurde diese wegen ihrer Weigerung, die Augsb. Confession zu unterschreiben, abgeschlagen. B. berichtet von einem aus dieser Veranlassung mit Prof. Timäus gehaltenen Gespräch, in welchem dieser behauptet habe: es dürfe im Lehrbegriff gar Nichts mit der heil. Schrift streiten, aber die Gläubigen können namentlich in ihrer Gemeinschaft aus dem geistlichen Vorrath des Lichts und der Kraft, aus dem auch die Propheten ihre Zeugnisse hergeleitet, eine Wahrheit erlernen, die nicht in der heil. Schrift enthalten sey! Da galt es, entschieden ihnen gegenüberzutreten. Mit Benutzung reicher Materialien gab B., nachdem er sich wiederholt in Briefen und Bedenken ausgesprochen, seinen „Abriß der Brüdergemeinde,“ 2 Thle. Stuttg. 1751, heraus, in welchem er nach einer

urkundlichen Darstellung der Lehre und Prüfung nach der heil. Schrift und den lutherischen Bekenntnissen mit Liebe und Ernst seine Bedenken vorträgt. Sie sollen ihn hören, daß Gott sie höre; ein Liebhaber, nicht ein Feind sey, wer einem die Wahrheit vorhalte. Die Aufnahme der Schrift war auch eine günstige, und ihr ist es wesentlich zuzuschreiben, daß Zinzendorf manche frühere Lehrbehauptungen zurücknahm, ja die Gemeinde, die schon 1748 ihren Beitritt zur Augsb. Confession erklärte, in der von Spangenberg 1778 herausgegebenen Idea fidei fratrum ihre völlige Uebereinstimmung mit dem evang.-luther. Lehrbegriff nachwies.

Unterdessen war B., nachdem er als Prälat des Klosters Herbrechtingen von 1741—48 nicht bloß Prediger an einer Landgemeinde, sondern zugleich Mitglied der Landschaft, des größeren und später des engeren Ausschusses und fürstlicher Rath geworden war, 1749 zum Consistorialrath und Prälat von Alpirsbach mit dem Wohnsitz in Stuttgart ernannt. Mehrere Berufungen auf Lehrstellen in Tübingen wie auswärts hatte er aus zu weit gehender Bescheidenheit abgelehnt. Schon in Denkendorf, noch mehr auf seiner Prälatur wurde er von Leuten aus den verschiedensten Gegenden und Ständen in gelehrten wie in Gewissensangelegenheiten zu Rath gezogen, denen er mit größter Liebe und Treue diente. Seine Correspondenz weist im Jahr gegen 1200 Nummern auf. Er stand im segensreichsten Verkehr mit den Geistlichen seines Bezirks, wie mit den Niedrigsten im Volk, denen er in besonderen Erbauungsstunden die heil. Schrift erklärte. Daneben unterrichtete er seine Söhne, von welchen der jüngere den Beruf des Vaters wählte. B. hatte sich nämlich im Juni 1714, ein halbes Jahr nach seiner Anstellung in Denkendorf, mit der eben so frommen als verständigen Johanne Regine, Tochter des Landschaftseinnehmers Seeger zu Stuttgart, verehelicht, eine Ehe, die mit zwölf Kindern gesegnet war, von welchen sechs in zarter Kindheit starben, vier Töchter glückliche Ehen eingingen, der ältere Sohn Victor Medicin studirte und den Vater nur 7 Jahre überlebte, der jüngere, Ernst, geb. 1735, als Dekan in Tübingen starb. B.'s Gebet, daß ihm Gott seine Gattin bis an das Ende seiner Wallfahrt erhalten möchte, wurde auf's Lieblichste erhört, was er kurz vor seinem Tod dankend anerkannte. In der Erziehung ging ihm frühe Bekanntschaft mit dem Wort Gottes über Alles. „Wenn schon nicht Alles bleibt, so wird doch hie und da Etwas bleiben. Man fange aber mit Geschichten an, nicht mit Sprüchen; Exempel machen einem Lust, nicht Befehle. Man überlasse die Kinder ihrer meist unschuldigen Geschäftigkeit und Willkür, z. B. in Springen und Anderem, wozu ihre Munterkeit sie antreibt. Langmuth ist sehr zu empfehlen; denn viel an solchen jungen Bäumlein schnitzeln würde verletzen. Aber man halte sie wenigstens Morgens und Abends zum Gebet an und bete selbst für sie fleißig in der Stille."

Im Jahr 1751 ernannte ihn, den 64jährigen Mann (endlich!), die theologische Fakultät in Tübingen zum Doctor, eine Ehre, für welche der langbewährte, weitberühmte Gottesgelehrte mit großer Feinheit in den Worten dankte: „Ich erkenne Gottes Gnadengaben mit Dank, meine Nichtigkeit mit Demuth, und den Karakter eines Doctors der Theologie als etwas Hochgültiges, vornehmlich für einen, der mit seiner erst bevorstehenden vieljährigen Arbeit den Eingang in der Nähe und Ferne gewinnen soll." Ueber diese Zeit war er längst hinaus. Von nun an widmete er sich ausschließlich den Angelegenheiten des vaterländischen Kirchenregiments. Eine besonders schwierige und wichtige Aufgabe war schon damals die rechte Behandlung des Separatismus und der Privatversammlungen zu häuslicher Erbauung. Während das weltliche Regiment (der Herzog gehörte der katholischen Kirche an) zu Gewaltmaßregeln geneigt war, verkannte das Consistorium die vielfachen guten Früchte jener Privaterbauung keineswegs und suchte nur dem Mißbrauch, namentlich dem zu schroffen Entgegentreten gegen den geistlichen Stand und das kirchliche Bekenntniß zu begegnen. Bengel war schon als großer Verehrer Speners, des Gründers der Collegia pietatis, gegen die Privatversammlungen äußerst billig. Es tauge weder, den verführten Karren der Kirche stehen zu lassen, noch durch gesetzliches Stürmen und Poltern helfen zu wollen; trotz aller gerechten Klagen sey die

evangelische Kirche eine wahre; ihr habe man doch die Erhaltung der heil. Schrift zu verdanken, ohne sie wäre die Historie von Christo längst eine Fabel. Die weltliche Obrigkeit habe in ihr zu viel Gewalt bekommen, die Theologen in den Consistorien gelten nicht qua pastores, sondern als Räthe der Fürsten. Man sehe wohl ein, daß eine strengere Kirchenzucht noth thäte, aber habe nicht das Herz, den Geistlichen größere Macht zu lassen. Freilich, wenn man vor der Kirchenthür ausmache, wer zum heil. Abendmahl gehen dürfe oder nicht, so müßte man zuerst bei den Pfarrern anfangen. Uebrigens wirke das heil. Abendmahl, wenn man je nach dem Zustand des Empfängers die Worte der Stiftung mit dem angemessenen Nachdruck ausspreche, bei Vielen als ein Mittel der Bekehrung. Die Separatisten bedenken nicht, daß Gott die Vermischung der Guten und Bösen schon länger duldet und sieht, als sie. Wenn Leute bekehrt werden, verfallen sie gern darauf, daß ihnen Nichts recht ist, was gäng und gäbe ist, und dichten nur auf Aenderungen. Wir müssen sie tragen, obwohl bei den Meisten viel Hochmuth, Eigensinn und Feindseligkeit ist. Die Rechtschaffenen unter ihnen finden sich meist bei der ersten Generation; Kinder und Kindeskinder arten meist aus. Uebrigens gebraucht Gott den Separatismus zu seinen Zwecken, nämlich zur beständigen Protestation wider unsre verderbte Kirche, aus der ich mir jedoch mehr gute Seelen herauszulesen getraue, als aus den Separatisten. Diese sollten bedenken, daß ein rechtschaffener Arbeiter, der sein schweres Seelsorgeramt auch nur halb thut, doch besser ist, als Einer, der Nichts thut. Ich möchte daher Cicero's Wort auf sie anwenden: „Nichts ist mir widerlicher als die scharfen Urtheile müßiger Zuschauer; achtungswerther sind mir die im Kampfe Umgekommenen.“ Doch soll man die Separatisten dulden, nicht zwingen, drängen noch verspotten; sie ganz nach ihren Grundsätzen handeln lassen, so lang sie nicht den allgemeinen Staatsgesetzen zuwider sind; auch wenn sie ihre Kinder nicht taufen lassen wollen, so lasse man sie solches auf ihr Abenteuer thun. Hingegen lasse man ihnen die allgemeinen Kirchenwohlthaten, wie Begräbniß auf dem Kirchhof, auch nicht angedeihen. Hierin nehme man den Schein einiger Härte an, während man sonst ihnen in Liebe seinen Sinn und die Ursache, warum man so und nicht anders glaube und handle, bezeugt. Der Pfarrer lasse sich an ihrem Gewissen offenbar werden, wandle und lehre unärgerlich, warne seine Zuhörer vor allem Lästern und Richten über sie, zeige ihnen nicht das Böse, sondern das Gute derselben und ermuntere sie zum verträglichen Civilumgang, halte sie aber ab vom geistlichen Umgang mit ihnen.

Es ist unschwer, in diesen Grundsätzen den Geist des würtembergischen Generalreskripts vom Jahr 1743, die Privatversammlungen betreffend, verfaßt von G. B. Bilfinger, zu erkennen, eines Edikts, dem Würtemberg, in Verbindung mit seinen reichen ascetischen und hymnologischen Schätzen, die Ableitung der separatistischen Elemente in die der Kirche meist freundlich zu Seite gehenden Privatversammlungen wesentlich verdankt.

Hinsichtlich der Liturgie, deren Abfassung zu den Obliegenheiten der Consistorialräthe gehörte, erkannte B. den Werth guter Gebetsformeln an. Man könne wohl auch aus dem Herzen beten; hingegen gerathen die, welche immer aus dem Herzen beten wollen, endlich doch auch auf Formeln, nur eben auf selbstgemachte, die auch nicht mehr Eindruck machen, als fremde. Etwas Schönes wäre es, wenn es bei dem Kirchengesangbuch zu einer allgemeinen und kanonischen Gleichheit gebracht werden könnte. Es müßte aber von unten auf geschehen: was sich für Gesänge an den Seelen angelegt und Kraft bewiesen hätten, darnach müßte man fragen, und gleichsam von Haus zu Haus die Stimmen sammeln. Manche Herrnhuter Lieder kamen ihm „allzugereimt und süß“ vor. Eine schöne Einrichtung bei einem Gesangbuch wäre, wenn man alle Lieder, die von Einem Verfasser wären, zusammenstellte, die Liederdichter selbst aber der Zeitordnung nach aufeinander folgen ließe. Die künstlichen Musiken in der Kirche füllen das Ohr und hindern den innerlichen Herzensgesang. Der Vorwand, daß sie ein äußerliches Mittel seyen, die Andacht zu erwecken, hat zu unendlichen Ceremonien die Thüre geöffnet und ist ein Anfang der Wassersucht in den Kirchen.

Ueber seine Wirksamkeit im Consistorium schreibt B.: „die Verläugnung des eigenen Willens machte mir die Geschäfte leicht, und meine beständige Absicht war, Gottes Ehre zu befördern. Gegen die Herrschaft war ich so gesinnt, wie es einem dankbaren Unterthan und getreuen Rath zukommt; gegen Höhere hielt ich mich als einen Geringeren; gegen meinesgleichen hielt ich mich je und je nach der Gleichheit; und Geringere sah ich an als solche, denen zu Dienst die Höheren da sind.“

Wir müssen uns versagen, Weiteres aus dem reichen Schatz der vorhandenen Briefe, Bedenken und Urtheile B.'s über kirchliche, literarische und seelsorgerliche Gegenstände mitzutheilen. Viele Schwache hat er befestigt, Viele vor dem Abfall, sey es zum Katholizismus, sey es zum Unglauben bewahrt, nicht Wenige von den Gelüsten des Separatismus zurückgehalten und mit der bestehenden Kirche versöhnt. Seine apokalyptischen Schriften, die am meisten in's Volk drangen, weit entfernt, nur zur Befriedigung der Neugierde zu dienen und in unnütze Grübeleien zu versenken, oder gar die Gemüther in schädliche Angst zu versetzen, dienten der Erfahrung zufolge als ernste Stimme der Warnung vor Unglauben und Sicherheit, und heute noch, nachdem längst die Berechnung des Jahrs 1836 sich als Irrthum erwiesen, stehen dieselben bei den zahlreichen Gliedern der religiösen Gemeinschaft in Würtemberg in ungeschwächtem Ansehen. Auch in Schweden, gerade bei den Parteien, die auf Orthodoxie Anspruch machen, sind seine Schriften, die Reden über die Offenbarung wie der Gnomon, sehr geachtet. Von Bengel's Predigten, 1839 von Burk herausgegeben, ist gleichfalls eine schwedische Uebersetzung erschienen. Mehrere seiner geistlichen Lieder, die sich durch Kraft und Innigkeit auszeichnen, wie: „Du Wort des Vaters, rede du,“ „Gott lobet, sein Name gibt Leben und Stärke,“ „Mittler, alle Kraft der Worte,“ sind in das mit so großem Beifall aufgenommene würtembergische Gesangbuch von 1841 eingereiht worden.

Bengel genoß, ungeachtet seiner zarten Konstitution, einer im Ganzen guten Gesundheit. Einmal, in seinem 48. Jahre, wurde er von einer umgehenden Seuche befallen und kam dem Tod nahe. Er war gefaßt auf seinen Hingang; es habe ihm an Trübsal nicht gefehlt, wozu er „weniger solche Heimsuchungen, wie Trauerfälle in der Familie oder kränkende Vorwürfe von seinen Gegnern rechne, die in der gelehrten Welt nichts Ungewöhnliches und durch den Eingang, den er gefunden, weit überwogen worden seyen. Sein Leiden sey meist geistlich und verborgen gewesen, da die Ewigkeit ihm bisweilen einen geschwinden Stich gegeben. Der Gedanke an ihre Wichtigkeit habe sein Inneres mächtig durchdrungen und schärfer durchläutert, als keine Widerwärtigkeit zu thun vermag. Sie war mein eigentliches Fegfeuer.“ Die Theologie „setze er weniger in die Kunst zu sterben, als aus der Sünde in die Gnade zu kommen und auf die Erscheinung Jesu zu warten.“ Von seinem 65. Geburtstag an wurde er sichtbar schwächer. Doch besorgte er solang als möglich die Geschäfte im Consistorium. Eine Brustentzündung kam zu allgemeiner Schwäche hinzu, ohne die Kraft seines Geistes zu beugen. Er sprach zu großer Erbauung der Seinigen; doch wolle er kurz seyn, „damit sich nichts Verwerfliches einmische und der sanfte und stille Geist, der köstlich ist vor Gott, desto weniger gestört werde.“ Am letzten Tag genoß er das heil. Abendmahl mit den Seinigen, sprach zuvor eine halbe Stunde lang das Glaubensbekenntniß, Beichte und Gebet mit wunderbarer Kraft, befahl die gnädigste Herrschaft, die Kirche, das liebe Vaterland und die Landschaft Gott zu ewigem Segen, segnete Gattin und Kinder, sämmtliche Verwandte, dem Gemüth nach Verbundene, ja alle Menschen dankbar und herzlich. Als ihm in seinen letzten Augenblicken noch die Worte zugerufen wurden: Herr Jesu, dir leb' ich, dir leid' ich, dir sterb' ich, deutete er bei dem: dein bin ich todt und lebendig, mit der rechten Hand auf die Brust und entschlief am 2. Nov. 1751 Morgens zwischen 1 und 2 Uhr in einem Alter von 65 Jahren 4 Monaten. Sein berühmter Schüler Oetinger sagt von B.'s Tod: „Er starb nach seiner Idee; er wollte nicht geistlich-pompös sterben, sondern gemein, wie wenn man unter dem Geschäft zur Thür hinausgerufen wird. Er sprach: er

werde eine Weile vergessen werden, aber wieder in's Gedächtniß kommen. Ja wohl! Seinesgleichen ist nicht in Württemberg!"

Bengel's Leben ist mehrfach beschrieben, im Gnomon (3. Ausg.), von seinem Sohn, nach eigenen Notizen des Vaters; von J. J. Moser, im "erläuterten Württemberg", 1. Thl., und in "Beiträge zu einem Lexikon jetzt lebender Theologen", von Fresenius u. A.; am vollständigsten aber von seinem Urenkel J. C. F. Burk, Archidiakonus zu St. Leonhard in Stuttgart, in seinem trefflichen: "Dr. J. A. Bengel's Leben und Wirken, meist nach handschriftlichen Materialien." Stuttgart 1831. 2. Aufl. 1837. Ein kurzer Lebensabriß Bengel's von demselben Verfasser findet sich in Piper's evangel. Jahrb. 1851, und in E. E. Koch's Gesch. des evang. Kirchenlieds. II. Vergl. auch Römer's kirchliche Geschichte von Württemberg, 1848. Auberlen, die Theosophie Oetinger's, Tübingen 1847. Hartmann.

Benignus, der Heilige, nach der Sage Schüler Polykarp's, Prediger des Evangeliums in Autun, Langres, Dijon und in anderen Gegenden Burgund's (daher Apostel von Burgund genannt) und Märtyrer (Greg. Tur. de gloria Martyrum c. 55.), auf dessen Grabe die Abtei St. Benignus in Dijon erbaut seyn soll. Sein Tod fällt auf den 1. November.

Benjamin (d. h. Glückssohn), der jüngste Sohn und Liebling Jakob's, dessen Geburt seiner Mutter Rahel zwischen Bethel und Ephrata, also in der Nähe der Grenze der beiden von dieser Frau sich ableitenden Stämme Ephraim (Joseph) und Benjamin, im nachmaligen Stammgebiete des letztern (Thenius zu 1 Sam. 10, 2.), das Leben kostete (Gen. 35, 16 sqq.; 42, 4.), erscheint als Ahnherr des jüngsten und an Zahl anfangs geringsten Stammes der Israeliten. Wie die übrigen war auch dieser Stamm in Unterabtheilungen geordnet, die indessen in verschiedenen Zeiten verschieden gruppirt wurden, denn 1 Chron. 7, 6. ff. finden wir 3 Haupt- und 3 Nebenäste unterschieden, cp. 8. erscheinen 5 Hauptzweige, Genes. 46, 21. sogar 10 (denn an wirkliche Söhne ist dort und in jener Zeit nach dem ganzen Zusammenhange nicht zu denken), vielleicht aus alten Stammbäumen, deren eine Namen für die spätere Zeit keine Bedeutung mehr hatten und deßhalb wegblieben, vrgl. Ewald, Gesch. Isr. I, S. 416 f., 467.; v. Lengerke, Kanaan I, S. 323, not. 2. Bei der Volkszählung, Num. 1, 37., hat B. 35,400 waffenfähige Männer, später sogar (26, 41.) 45,600; er ist weniger zahlreich als die übrigen Stämme, bloß etwa der Hälfte des mächtigen Doppelstammes Joseph gleichkommend. Der Abstammung gemäß schließt sich B. bis auf die Zeiten David's beständig an Ephraim an; so beim Heereszug durch die Wüste, Num. 2, 18 sqq., wo B. mit Ephraim an der Westseite der Bundeslade lagerte und im Marsche den Ehrenplatz unmittelbar nach dem Heiligthum einnahm (v. Lengerke a. a. O., S. 477); so wieder in der Richterzeit, Richt. 5, 14., wie hinwiederum in der ersten Zeit der Königsherrschaft, da gerade aus dem kleinen B. (1 Sam. 9, 21.) der erste König hervorging, Ephraim den kleinen Stamm unterstützte, 2 Sam. 2, 9 ff. und c. 20., und auch Benjamin nur mit Widerstreben die königliche Würde an Juda übergehen sah. Als aber David sich zum Könige von Israel hinaufgeschwungen und die von ihm eroberte, im Gebiete B.'s gelegene Stadt Jerusalem zur Residenz erhoben hatte, da ging ein Umschwung in der Stellung B.'s vor sich; eben so eng wie früher an Ephraim, schloß er sich von da an an Juda an, und blieb diesem auch dann getreu, als unter Rehabeam der Abfall der andern Stämme erfolgte, wiewohl damals wirklich noch mehrere Städte und Bezirke B.'s dem alten Zuge folgend, sich mit dem neuen Reiche Ephraim vereinten, z. B. Bethel, Gilgal, Jericho, und der Stamm so eigentlich getheilt ward; s. 1 Kön. 11, 31 sq.; 12, 21 sq. (Ewald a. a. O. II, S. 286; III, 1. S. 127 f.). Selbst das Exil änderte an diesem Verhältnisse zu Juda nichts, denn B. bildete nebst Juda den Kern der Heimkehrenden. Esr. 4, 1.; 10, 9.; 2, 28.

Das zwar kleine, aber gesegnete Stammgebiet B. wird Jos. 18, 11 ff. genau nach seinen Grenzen bezeichnet; es schloß sich unmittelbar an den Süden des St. Ephraim an, ging im Osten bis an den Jordan und das todte Meer, im Westen stieß es an Dan,

im Süden wurde es von Juda begrenzt, und schon diese Lage erklärt sein Schwanken zwischen den beiden dominirenden Stämmen; es enthielt 26 Städte sammt ihren Dörfern in einer theilweise gebirgigen, aber sehr fruchtbaren Gegend mit wohlbewässerten Thälern, Ebenen und Abhängen, die durch die dortige Terrassencultur reichen Ertrag gaben, s. Robinson, Pal. II, S. 588 ff. Die Benjaminiten werden gerühmt als tapfere Männer, zumal als gute Bogenschützen (1 Chron. 8, 40.; 12, 2.; 2 Chron. 14, 7.) und Schleuderer, Richt. 20, 16.; zu ihnen gehörte der Richter Ehud, ibid. 3, 15 ff., und auf solche Zeiten und Waffenthaten geht die Schilderung im Segen Jakob's, Chron. 49, 27.: „Benjamin ein reißender Wolf, Morgens verzehret er Staub, Abends theilet er Beute", während dann der Spruch im Segen Mosis, Deut. 33, 12., hinblickt auf den Vorzug des Stammes, das Heiligthum in seiner Mitte zu haben. In der Richter-Periode war einmal der Stamm Benjamin, in Folge einer vor der Stadt Gibea verübten Schandthat, deren Urheber der Stamm nicht ausliefern wollte, von den übrigen Stämmen mit Krieg überzogen und nach tapferer Gegenwehr bis auf 600 Krieger ausgerottet worden (Richter c. 20 ff.; Ewald a. a. O. II, S. 348 ff.). Doch muß sich derselbe von dem schweren Schlage später erholt haben, wenn auch die Nachricht der Chronik 2, 14. 7., daß Benjamin unter König Assa ein Heer von 280,000 Mann gestellt habe, nach der Weise jener Schrift hinsichtlich der Zahl übertrieben seyn wird.

Rüetschi.

Benno, Bischof von Meißen. Dieser Mann, der von der Nachwelt weit über seine Verdienste geschätzt worden ist, hatte einen Grafen Werner von Woldenberg zum Vater und war im Jahre 1010 auf einem Landsitze bei Goslar geboren. Fünf Jahre alt kam er nach Hildesheim, wo Bernward, einer seiner Verwandten, Bischof war. Dieser übergab den Knaben dem Probste des Michaeliskloſters, Namens Wiger, zur Unterrichtung und Erziehung, und Benno scheint die Studien und die frommen Uebungen mit Eifer betrieben zu haben, so daß er in der freilich für Deutschland sehr bildungslosen Zeit den Ruhm eines Gelehrten davon trug. Nach dem Tode des Bischofs Bernward und seines Vaters wurde er in demselben Kloster, in dem er erzogen worden war, Mönch, im Jahre 1028. Die Weihe als Diakon erhielt er 1035, als Priester 1040. Ob er 1045 wirklich einige Monate lang Abt seines Klosters war, läßt sich nicht entscheiden, da diese Nachricht nur in einer einzigen Chronik zu finden ist. Von da an bis zu seinem Eintritte in das Kanonikat zu Goslar ist eine Lücke, welche mit der Erzählung der Chronik von Hirschau ausgefüllt werden könnte (daß Benno Abt des Klosters Goseck in Thüringen gewesen, von dort aber verjagt worden sey und darauf bei Goslar als Einsiedler gelebt habe), wenn sie glaubhaft wäre. Im Jahre 1051 sollen Kaiser Heinrich und Pabst Leo selbst den Benno in das Collegiatstift Goslar gerufen haben. Dieses Stift war zu einer Pflanzschule für gelehrte und fromme Geistliche bestimmt und dazu reich ausgestattet worden. In demselben übernahm Benno im Jahre 1051 oder vielleicht später das Amt des Lehrers. Hier blieb er, ohne vom Lehrer zum Probste aufzurücken, bis zum Jahre 1066. Während der Zeit scheint er geschrieben zu haben, was außer einigen Briefen noch von ihm vorhanden ist, nämlich: De dictamine (ein Unterricht im Briefschreiben) und Expositiones supra Evangelia dominicalia. Kaum war König Heinrich IV., welcher mit den Domherren von Goslar aus seiner ersten Jugend wohl bekannt war, zur Selbstständigkeit gelangt, als er die Gelegenheit fand und benutzte, mehrere derselben auf Bischofssitze zu befördern. Das Bisthum Meißen wurde erledigt und Krafto erhielt es. Dieser starb aber alsbald und ihm folgte noch im Jahre 1066 oder im Anfange des Jahres 1067 Benno als zehnter Bischof von Meißen. Als solcher wurde er bald in den Sachsenkrieg verwickelt, durch welchen er einen Platz in der Geschichte erhalten hat. Benno konnte sich der heimlichen Theilnahme an der Verschwörung der Sachsen im Jahre 1073 nicht entziehen, obgleich er dem König Heinrich persönlich und für seine oft beschenkte Kirche verpflichtet war und den Frieden liebte. Er enthielt sich aber aller Feindseligkeiten und hätte auch mit der äußerst geringen Zahl seiner Kriegs-

mannen keiner Partei nützen oder schaden können. Heinrich setzte auch 1074 seine Schenkungen an das Bisthum Meißen fort und bemächtigte sich erst im Jahre 1075 der Person des Bischofs, weil dieser während des sächsischen Krieges weder durch Boten, noch durch Briefe seine Treue erklärt habe. Der von Gregor gegen Heinrich ausgesprochene Bann hat den Benno gewiß für immer dem Könige entfremdet, aber nach Rom zum Concile ist Benno ebensowenig gegangen, als nach Worms. Er war mit den übrigen sächsischen Bischöfen noch gefangen und wurde erst um die Mitte des Jahres 1076 nach neuem Gelöbnisse der Treue in seine Diöcese entlassen. Im Oktober desselben Jahres kam Heinrich aus Böhmen wieder nach Meißen und vollendete seine früheren Verwüstungen. Als er aber wegzog, gab er die dem Ekbert genommene Markgrafschaft dem Könige Wratislaw von Böhmen, mit welchem Benno befreundet war und unter dessen und des zurückgekehrten Ekbert Schutze er einige Jahre so ruhig lebte, als die Zeit es gestattete. Aber schon 1078 wurde er wegen seiner Unbeständigkeit von Heinrich zum zweiten Male in seinem Sprengel (nicht in Italien oder auf der Rückreise von dort) gefangen genommen und fast 3 Jahre lang gefangen gehalten. Seit 1081 wieder frei, setzte er sein schwankendes Verhalten fort und nahm sogar im Jahre 1085 mit dem Legaten Gregor's und mit dem Gegenkönig Herrmann an der Versammlung zu Quedlinburg Theil. Dafür wurde er in Mainz entsetzt und sein Amt mit einem gewissen Felix besetzt. Als nun noch Gregor starb, fand es Benno für gerathen, sich zu unterwerfen und alle politische Gegnerschaft aufzugeben. Er begab sich nach Rom, demüthigte sich vor Clemens III. und erhielt noch vor 1088 sein Bisthum auf die päbstliche Empfehlung vom Kaiser zurück und blieb in dessen Besitz bis zu seinem Tode, ohne ferner von dem wechselnden Kriegsglück der Parteien betroffen zu werden. Dem Kaiser scheint er während dieser Zeit befreundet gewesen zu seyn; das erhellt daraus, daß Heinrich zu seinen früheren Schenkungen an Meißen neue hinzufügte. Dabei blieb er aber ein Mann von den kirchlichen Grundsätzen Gregor's und bewies das in der Leitung seiner Kirche. Man rühmt außer seiner Sorge für den Kirchengesang und für den Bau und Schmuck der Kirchen die häufig wiederholte und sorgfältige Visitation aller Gemeinden seiner Diöcese, wobei er Kirche, Kirchengut, hauptsächlich aber das Leben der Kleriker berücksichtigte und heftig gegen die Vernachlässigung des Cölibats eiferte. Dafür mußte er freilich von den verwilderten Priestern und den frechen habgierigen Edeln viel leiden und sah sich durch Verhöhnung und thätliche Beleidigung in seinem frommen Eifer nicht wenig gestört. Desto mehr wandte er sich einer anderen Thätigkeit zu, nämlich der Bekehrung der heidnischen Slaven, die in und außer seiner Diöcese die östlichen Landstriche des jetzigen Königreichs Sachsen bewohnten und deren Verehrung für ihn manche Wundergeschichten hervorgebracht hat. Nach gemeiner Ueberlieferung starb Benno am 16. Juni 1106. Neuerdings ist das Jahr 1107 empfohlen worden. Längere Zeit nach seinem Tode war sein Andenken sehr wenig geehrt. Bischof Wittigo II. brachte es am Ende des 13. Jahrhunderts zu Ehren. Um seine Heiligsprechung bemühten sich Meißner Geistliche und Fürsten seit dem Jahre 1489. Aber trotz der sehr unkritischen, lobhudelnden Biographien, welche Hieron. Emser schrieb, erschien die Würdigkeit Benno's noch zweifelhaft. Die Reformation beschleunigte endlich das Werk. Während man in Brüssel Zeugen der evangelischen Wahrheit verbrannte, gab man dem Lande des Ursprungs der Reformation einen neuen römischen Heiligen. Hadrian VI. kanonisirte ihn im Jahre 1523. Feierlich wurde in Meißen seine Erhebung begangen, am 16. Mai 1524. Luther's derbe Polemik „wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden," hatte einen heftigen Schriftenwechsel zur Folge. Im Jahre 1539 wurden Benno's bezweifelte Reliquien nach Stolpen, dann nach Wurzen geflüchtet, endlich 1576 dem Herzoge Albert V. von Bayern überlassen und nach München gebracht, wo Benno als Patron der Stadt und des ganzen Landes verehrt wird. Kaiser Karl VII. hat einen Theil dieser Reliquien der katholischen Gemeinde in Dresden geschenkt und die Jesuiten zweifeln nicht daran, daß ihr Werk der Katholisirung Sachsens von Benno's Gebeten unterstützt werde. —

Quellen für die Geſchichte Benno's ſind die Annaliſten und Chroniſten aus Heinrichs IV. Zeit, hauptſächlich Lambert von Aſchaffenburg. Hildesheimiſche Chroniken ſind bei *Leibnitz* (Script. hist. Brunsvic. T. II.) nachzuſehen, andere bei *Mencken* (Script. rer. Germ. T. II.), der auch die Arbeiten Emſers und der Bollandiſten geſammelt hat. Die übrige ſehr reichhaltige Literatur ſiehe in der fleißigen und kritiſchen Schrift von *C. Fr. Seyffarth:* Ossilegium S. Bennonis, Monachii 1765. 4. Die Widerlegung derſelben von *A. Crammer:* Apologia Bennoniana, Monachii 1773. 8., iſt mißlungen. **Albrecht Vogel.**

Beredtſamkeit, geiſtliche. — Dieſer Name bezeichnet eine Vereinigung religiöſer und künſtleriſcher Thätigkeit, die dem Chriſtenthum, näher dem kirchlichen Leben, eigenthümlich iſt. Die Bildung des Heidenthums kennt ſehr wohl eine Redekunſt und hat in derſelben Leiſtungen von hohem Werth aufzuweiſen; aber ſo ſehr ſich die heidniſchen Religionen die Poeſie und die bildenden Künſte aneignen und in ihre Dienſte nehmen konnten, ſo wenig war in ihrem Kreiſe ein Platz zu organiſcher Einreihung oder religiöſer Neubildung der Beredtſamkeit. (Die perikleiſche Leichenrede z. B., Thucyd. pelop. Kr. II, 35—46., hat mit der Religion nichts zu ſchaffen.) Denn nur wo ein göttliches Wort vorangeht, das mit ſeinen Kundgebungen ſich durch Menſchen an Menſchen wendet und einen ſittlichen Zweck in ihnen verfolgt, kann aus demſelben auch die menſchliche Rede mit göttlichem Inhalte ſich entwickeln; eine geiſtliche Rhetorik iſt nur möglich als Schülerin einer göttlichen Rhetorik. Aber eben daher ſcheiden wir vom Begriffe geiſtlicher Beredtſamkeit, weil ſie erſt als menſchliches Produkt, als kirchliche Lebensthätigkeit, aus der göttlichen Rede hervorgehen kann, die Reden der Propheten, der Apoſtel und Chriſti ſelbſt aus. Nicht darum nur, weil die Schönheit der göttlichen Redeweiſe incommenſurabel, d. h. nur Demjenigen verſtändlich iſt, der überhaupt dem Geiſte des lebendigen Gottes innerlich aufgeſchloſſen iſt, ſondern weil die menſchliche Rede, auch wenn ſie das ächte Kind der göttlichen iſt, dennoch nothwendig bei aller Originalität die allgemeinen Formen menſchlicher Rede, d. h. die Kunſtform an ſich tragen muß — ein Verhältniß, ähnlich dem, in welchem die Theologie als Wiſſenſchaft zur geoffenbarten Wahrheit ſelbſt ſteht. Es iſt darum auch immer vergeblich geweſen, die geiſtliche Beredtſamkeit ohne Weiteres als Kopie der bibliſchen Redeweiſe darzuſtellen, wie dies Manche in wohlgemeinter, aber einſeitiger und nicht durchführbarer, dualiſtiſcher Oppoſition gegen menſchliche Auffaſſung und künſtleriſche Geſtaltung des göttlichen Inhalts gethan haben; man vergleiche etwa eine Predigt von Oetinger, aus neuerer Zeit von Stier, von Beck mit irgend einem Kapitel der h. Schrift, und man wird finden, daß trotz dem behaupteten und befolgten Grundſatze, daß der Prediger ſich in Styl und Schreibart genau an das bibliſche Muſter halten müſſe (vergl. die Oetinger'ſche Schrift: „Etwas Ganzes vom Evangelio“, v. J. 1739), eine ſehr merkliche Differenz obwaltet. Geiſtliche Beredtſamkeit, ſobald wir den Begriff in ſeiner feſtbegrenzten, hiſtoriſchen Bedeutung faſſen, ſetzt bereits die Geſtaltung des chriſtlichen Lebens zur Kirche voraus, wie die Kanzelberedtſamkeit eine Kanzel vorausſetzt; ja, die Idee geiſtlicher Thätigkeit findet erſt im Begriff eines geiſtlichen Amtes, durch welches die Kirche ſich zum geordneten Ganzen organiſirt, ſeine volle Beſtimmtheit. Hiemit ſcheiden wir weiter ſelbſt im Gebiet kirchlichen Redens aus, das miſſionariſche. Dieſes iſt der apoſtoliſchen Rede näher verwandt, als die Kanzelrede; ſo wenig davon alle menſchliche Vermittlung und Vorbildung ausgeſchloſſen iſt, ſo muß doch in ihr die Unmittelbarkeit einer gewiſſen Eingebung, nach Matth. 10, 19., verbunden mit Joh. 16, 14. — ſich relativ ſtets erneuern; und wenngleich auch die Anſprache des Miſſionars an einen heidniſchen Volkshaufen, ſoll ſie anders ihrem Zweck entſprechen, den logiſchen und rhetoriſchen Geſetzen conform ſeyn muß, durch welche überhaupt eine vernünftige Einwirkung auf menſchliche Weſen und deren Willen bedingt iſt: ſo muß doch vom chriſtlichen Standpunkt aus ſcharf darauf gehalten werden, daß das eigentlich Wirkende in ſolcher Rede niemals dieſes Menſchliche, niemals z. B. Argumente und Redefiguren, ſchöne Anordnung oder ſchöne Diktion, ſondern die überirdiſche, geheime Kraft der Wahrheit, die perſönliche Macht des heiligen Geiſtes iſt, der

ebenſo dem Redner gibt, was er reden ſoll, wie er dem Zuhörer zur rechten Stunde das Herz aufthut zum Glauben. So tritt das Moment der Kunſt hier weit zurück hinter dem, was wir Natur in höherer Potenz nennen könnten, während ſich daſſelbe im Schooße der ſchon gebildeten, im Frieden verſammelten Gemeinde, wo nicht der Augenblick drängt (die Kunſt bedarf der Muße), wo nicht Götzenaltäre zu ſtürzen oder Mordkeulen zu fürchten ſind, von ſelbſt geltend machen wird; denn wo das Chriſtenthum mit ſeiner göttlichen Schönheit Raum findet, da regt ſich und erblühet auch alles menſchlich Schöne; und der Menſch, einem heiligen Drange folgend, bringt im Kultus jedes Schönſte, was er zu produciren vermag, d. h. auch ſeine Kunſt, dem Herrn, den er anbetet, als Opfer dar. So ſpricht auch die Redekunſt ihren Platz im Heiligthum an und wird dadurch zur geiſtlichen Beredtſamkeit. Indeſſen iſt dieſe Auffaſſung derſelben nicht die von allen Theoretikern bis jetzt anerkannte; bei den Praktikern ſtehen ſich die obwaltenden Anſichten inſofern weniger ſchroff gegenüber, als jede derſelben die von ihr bekämpften nicht ſchlechthin als unwahr beſeitigen kann, ſondern ſie nur als Momente ihrer Hauptanſchauung unterordnet, daher ſie in der Praxis, je tüchtiger dieſe iſt, um ſo eher ſich ausgleichen können. Die Differenz iſt dieſe: Die Einen tragen den neuteſtamentlichen Begriff der Predigt, das κηρύσσειν, unmittelbar auf das kirchliche Predigtamt über, indem ſie die äußeren Unterſchiede, die durch Sitte und Tradition, durch Amt und Kirchenregiment beſtimmten Formen für unweſentlich, auch den Unterſchied zwiſchen einer Chriſtengemeinde und einem erſt zu chriſtianiſirenden Volk aus dem Grunde für nicht durchgreifend erklären, weil auch innerhalb der Gemeinde noch viele unbekehrte Mitglieder vorhanden und gerade dieſe es ſeyen, auf welche der geiſtliche Redner einzuwirken habe. Von dieſer Seite iſt es auch, daß gegen die ſtehenden Perikopen conſequenter Weiſe opponirt werden muß; denn das Bekehrungsgeſchäft, dem die Predigt allein dienen ſoll, erfordert einen viel freieren Griff in den Vorrath der Schrift und iſt viel zu ſehr an perſönliche, temporäre, lokale Verhältniſſe gewieſen, als daß es ſich in ſolche Schranken eines in regulärer Form verlaufenden kirchlichen Gottesdienſtes binden könnte. — Auf weſentlich gleichem Standpunkte, wiewohl aus andern Prämiſſen gewonnen, ſteht die, neuerlich von Nitzſch vertretene, gewiſſermaßen mit den Ausſprüchen der Reformatoren zuſammentreffende Anſicht, daß die Predigt, obgleich kirchlicher Natur und innerhalb der Gemeinde ſich vollziehend, doch nicht ſowohl als ein Akt der Feier, als vielmehr der Lehre, des Unterrichts zu betrachten, ſonach im Syſtem mit der Katecheſe zuſammenzunehmen ſey. Falls der Prediger glaubt, der Schatz chriſtlicher Wahrheit ſey bisher auch in der Kirche, ihren Symbolen, Katechismen u. ſ. w. mehr verſchüttet als offenbar geweſen, und es ſey nun ſein, des Predigers, Beruf, das Gebäude der Lehre erſt wieder von vorn an auf dem Grunde der Schrift aufzuführen, begreift ſich jene Auffaſſung ſehr gut; im andern Falle ſtößt hart dagegen an, was Bähr (Ueber den proteſtantiſchen Gottesdienſt, Heidelberg 1850) ſagt: „Die Predigt als Lehre hat ſich überlebt (S. 14); ſie war (für dieſen Zweck) faſt nur für die Reformationszeit nothwendig (S. 11); man braucht nicht einmal gelehrter Theologe zu ſeyn, um der Belehrung, wie ſie in den meiſten Predigten gegeben zu werden pflegt, entbehren zu können.“ — Eine andere Modifikation der genannten Hauptanſicht iſt diejenige Auffaſſung der geiſtlichen Beredtſamkeit, wornach ſie bloß als eine Species der Beredtſamkeit überhaupt, folglich nur in Bezug auf das Materielle der einzelnen Rede von der weltlichen Beredtſamkeit verſchieden, dagegen inſoferne dieſer gleich gedacht wird, als die Beredtſamkeit überhaupt eine Tugend, ihr Zweck die Bewirkung tugendhafter Geſinnung und Handlung ſeyn ſoll. Es iſt darum zu thun, durch den Redeakt irgend einen Entſchluß, eine That hervorzurufen; die Rhetorik, die in ihrer Anwendung auf die religiös-ſittlichen Zwecke des Chriſtenthums zur Homiletik wird, muß lehren, die Taktik der Beweiſe, der Beweggründe, der überzeugenden, rührenden, begeiſternden Anſprache, der Figuren und Tropen, der redneriſchen Mittel überhaupt ſo zu gebrauchen, daß der Zuhörer dieſen Angriff nicht aushält, ſondern ſich dem Sieger ergeben und ſofort thun muß, was dieſer ihm geſagt. Wie oben die Perikope, ſo iſt dieſer Auffaſſung

der Text eine gewiſſe crux; denn wie die Redner zu Athen und Rom ihren Stoff, ihre Beweiſe u. ſ. w. frei aus dem ganzen Gebiete des Wiſſens und Lebens zu nehmen hatten, ſo kann nicht ſelten der Text dem Redner, der ſein Thema ſich frei geſtellt, nicht erſt aus einem Texte ſich abgeleitet hat, geradezu hinderlich werden, ſo daß er nur durch Herabſetzung deſſelben zum Motto ſich freie Bahn zu machen weiß. (Ein katholiſcher Homiletiker, Joſeph Lutz, der dieſen Standpunkt repräſentirt und in der Bewunderung des Chryſoſtomus und der franzöſiſchen Prunkredner aus Ludwig's XIV. Zeit ſo total aufgeht, daß ſeine Theorie ſelbſt von Anfang bis zu Ende auf dem rhetoriſchen Kothurn einherſchreitet, trägt kein Bedenken, nur Eingang, Propoſition, Beweis und Schluß als weſentlich zur Rede gehörig, den Text aber als eines der minder weſentlichen Stücke zu bezeichnen — Handbuch der katholiſchen Kanzelberedtſamkeit, Tübingen 1851. S. 576 —; und Theremin, in deſſen Hauptſchrift (Die Beredtſamkeit eine Tugend) das Kapitel vom Texte füglich wegbleiben kann, ohne daß die Theorie der geiſtlichen Rede dadurch im mindeſten alterirt wird —, geſteht von demſelben Maſſillon, den er als vollendeten Meiſter preist, unbefangen zu, daß ſeine Textbenutzung allerdings ſchlecht ſey (in der Schrift: Demoſthenes und Maſſillon, Berlin 1845. S. 227); ein Fehler, der in den Augen Anderer das Prädikat der Meiſterſchaft bei einem Prediger unmöglich macht.) Auch wird von einem allgemeineren Geſichtspunkt aus gegen dieſe Rhetorik immer Aehnliches geltend gemacht werden, was Kant (Krit. d. Urth. Kr. S. 216 f.) gegen die Redekunſt vorbrachte. Ueberredet zwar wird durch Kanzelrhetorik noch ſelten Jemand zu chriſtlich-tugendhafter Geſinnung worden ſeyn, ſelbſt wenn ſein äſthetiſches Urtheil und ſogar ſein ſittliches Gefühl dem Worte des Redners beiſtimmte; aber deſto ſchlimmer ſteht es um eine Kunſt, die ſich wenigſtens einbildet, ſie könne das bewirken, während diejenigen, die wirklich thun, was der Redner ſagt, nur darum ſo willfährig ſind, weil ſie als Glieder der Gemeinde ſchon zuvor chriſtlichen Sinn in ſich tragen; andere aber, denen es hieran gebricht, die Rede zwar mit Wohlgefallen anhören, ja ſogar, je donnernder die Philippika juſt gegen die ihnen anhaftenden Fehler loszieht, mit deſto größerem Kitzel ſie anhören, aber hernach ſind und bleiben, was ſie zuvor waren. — Dieſe Anſichten ſind alle darin einig, daß durch die geiſtliche Rede, als einen ſittlich an- und aufregenden Akt, der Zuhörer zu etwas vermocht werden ſoll, was er ſonſt nicht würde gewollt und gethan haben. Im Gegenſatze hiezu hat ſich aus der Schleiermacher'ſchen Theologie, übrigens ohne mit deren theoretiſchen und praktiſchen Mängeln ſolidariſch verbunden zu ſeyn, die Auffaſſung der Predigt entwickelt, wornach ſie rein ein gottesdienſtlicher Akt, eine Feier, ihr Zweck alſo Darſtellung des ſchon vorhandenen geiſtlichen Lebens iſt, und zwar ſo, daß in der Form des perſönlichen Glaubens, Erkennens und Mittheilens das Allen Gemeinſame, die Gemeindewahrheit ſtets neu ſich bezeugt. In der Rede ſchaut die Gemeinde ihren eigenen geiſtigen Beſitz immer als einen neuen an und wird deſſelben in dieſer Anſchauung froh; das frohe Gefühl des Segens aber, das jede lebenswarme Darſtellung der gemeinſamen Wahrheit in den empfänglichen Gemüthern unmittelbar hervorruft (d. h. nicht erſt durch einen Entſchluß vermittelt, ſondern ebenſo, wie das Kunſtwerk den Kunſtgenuß unmittelbar erzeugt), — dies iſt es, was nach dieſer Anſicht mit dem Wort Erbauung bezeichnet wird. Damit ſind die in Belehrung, Erweckung, Stärkung beſtehenden weiteren Wirkungen nicht ausgeſchloſſen; ſie können von ſelber da nicht ausbleiben, wo das göttliche Wort auftritt; aber ſie ſind nicht der prinzipielle, allumfaſſende Zweck, der vielmehr im Momente des Kultus ſelbſt liegt; ſie dagegen ſind Nachwirkungen, die bei dem Einen ſo, bei dem Andern anders ſich zeigen, während das, was wir Erbauung nennen, im Momente des Hörens bei Allen das gleiche iſt. — Näher betrachtet muß nun jede Theorie der geiſtlichen Beredtſamkeit, wie ſie auch angelegt ſeyn mag, auf folgende Grundgeſetze leiten und ſie zur Geltung bringen. 1) Die der Gemeinde inwohnende, in der geiſtlichen Rede darzuſtellende Wahrheit exiſtirt in göttlich gegebener, für alle Zeiten bindender Form, in der heil. Schrift. Die Predigt muß ſich ſomit als geiſtliche Rede damit legitimiren, daß ſie feſt und klar auf dieſem Grunde ſteht. Und da der Begriff der

Offenbarung in Christo wesentlich in sich faßt, daß sie nur entwickelt — ausgewickelt, ausgelegt, nicht aber (etwa in montanistischem, in swedenborgischem Sinne) fortgeführt wird: so muß die Rede wesentlich Schriftauslegung seyn; daher muß auch jeder einzelne Predigtakt zur Grundlage einen bestimmten Theil der Schrift, d. h. einen Text haben, denn eine Schriftauslegung en bloc kann es nicht geben. (Die von der Praxis gestatteten, von Theoretikern sogar noch in weiterem Umfange beantragten Nachlässe von dieser Forderung hat die Homiletik nach ihrem Recht oder Unrecht zu würdigen.) 2) Die Auslegung wäre aber ein ungeistliches Geschäft, wenn der Ausleger an das Wort des Geistes mit dem natürlichen Geiste und dessen fleischlicher Weisheit gehen wollte. Derselbe Geist, dessen Werk und Zeugniß die Schrift ist, lebt in der Gemeinde, hat in ihrem Glauben und Bekenntniß, in ihrer Lebenskraft und Lebensordnung bereits gleichsam sich selbst eine Antwort gegeben, hat seinem Urwort ein Gegenbild gegenübergestellt, worin jenes sich spiegelt und bewährt. Davon darf sich der Prediger nimmermehr isoliren, wenn er nicht in eine schiefe, separatistische, d. h. eigenwillige Stellung zum Worte Gottes wie zu dem objektiv daseyenden Christenthum, d. h. zur Kirche und zu seinem Amte gerathen soll. Aber wie von der Schrift, so soll er auch vom kirchlichen Bekenntnisse nicht eine todte Kopie, nicht ein Repetitor der Bibel und des Symbols seyn; derselbe Geist, der in diesen beiden ist, muß lebendig ihm selbst, seinem persönlichen Denken, Arbeiten und Reden inwohnen; so sehr, daß — vergl. 1 Petr. 4, 11. — sein Reden selber wieder ein Wort Gottes, eine Prophetin wird. (S. darüber besonders die Gaupp'sche Homiletik.) Dies schließt die individuelle Auffassung, das freie, persönliche Talent so wenig aus, daß jenes Göttliche eben hierin seine wahre Vermenschlichung, seine Incarnation findet. 3) Die Congruenz dieses neuen, frisch erzeugten Gotteswortes mit dem Urworte muß sich darin zu erkennen geben, daß der Redner nicht mehr und nicht weniger gibt, als was der Text, in seiner Bestimmtheit und in seiner ganzen Gedankenfülle erfaßt, darbietet; wie diese Texttreue und Texterschöpfung zu verstehen und zu erfüllen sey, zeigt die Homiletik. Die Congruenz mit der Kirche muß in der festen Haltung des dogmatischen und ethischen Elementes, sowie im treuen und warmen Anschlusse an die Momente des kirchlichen Lebens, die Feste u. s. w., sich beweisen. 4) Da dasjenige, was die Schriftwahrheit bietet, nicht ein Wissen nur, sondern ein Leben ist, das sich als sittliches nicht auf Momente des Kultus oder der Kontemplation beschränkt, sondern in den einzelnsten, konkretesten Verhältnissen der Wirklichkeit sich ausprägt: so darf jene Auslegung nicht dabei stehen bleiben, nur den objektiven Inhalt des Textes wiederzugeben; sondern, wie dieser bereits durch das persönliche Denken des Predigers hindurchgegangen ist, um überhaupt zur Predigt sich zu gestalten, so muß er auch in seiner alle Lebensbeziehungen durchdringenden, richtenden und heiligenden Macht hervortreten: d. h. die Auslegung wird Anwendung. 5) Dies Alles aber geschieht in der Form der Rede, d. h. nicht bloß (im Gegensatze der Schrift und des Sinnbildes) durch mündliche Mittheilung, sondern in einer Kunstform. (Warum die Kunst hier eintritt, ist oben angedeutet worden.) Wie aber alle Kunst, wenn sie in's Heiligthum eintritt, ihren wesentlichen, ästhetischen Gesetzen treu bleiben muß, um überhaupt noch Kunst zu seyn, unerachtet sie durch diesen Dienst im Heiligthum neu geschaffen wird und als heilige Kunst von der profanen sich ausscheidet: so hat die geistliche Beredtsamkeit einige Elemente gemein mit der weltlichen, d. h. sie muß sich, um Kunst zu bleiben, allgemeinen ästhetischen Gesetzen unterwerfen; andere Elemente aber, die diesen fremd sind, sind ihr gleich wesentlich. Zu letzteren gehört, wie oben gezeigt ist, der Anschluß an Schrift und Kirche, an Text und Kirchenjahr, und der Karakter der Predigt als Gotteswort; es ergibt sich daraus weiter das Moment des Feierlichen, das alles Leidenschaftliche — selbst den Ton sittlichen Zornes, wie das Heitere, Joviale, den Witz verbannt oder nur unter strenger Censur zuläßt; aber ebenso auch das Moment der Popularität, weil aller Kultus Sache der Gemeinde, des populus Dei ist; wie denn sofort Beides, das Feierliche und das Populäre, seine Einheit im biblischen Tone der ganzen Rede findet. Auf der andern Seite

hat die geiſtliche Beredtſamkeit mit der ganzen Redekunſt gemein: a) das Gebiet der Sprache und der Redemittel, um dem Gedanken den adäquaten Ausdruck zu geben; denn ſo ſehr auch die Sprache, die Wörterwahl, die Ausdrucksweiſe unter der Zucht des heil. Geiſtes ſtehen muß, ſo bleiben doch ihre allgemeinen Geſetze und Formen überall dieſelben; was einſt Harms meinte, da er zum Zungenreden eine inkorrekte, nachläſſige Sprache forderte, das ſind nicht Sprachſchnitzer oder ſchlechte Perioden. b) Das Geſetz der Gedankenordnung, durch welche allein im Zuhörer derſelbe Gedanke erzeugt werden kann, den der Redner in ſich trägt. (Warum dieſe Gedankenordnung in einer kurzen Ueberſicht vom Prediger meiſt zuvor angekündigt wird, welch guten Grund dieſe Kirchenſitte hat, iſt von der Homiletik zu zeigen, ebenſo aber auch, daß der hiemit zuſammenhängende Gegenſatz ſynthetiſcher und analytiſcher Predigt nur dann zuläſſig iſt, wenn er ein bloß relativer bleibt.) c) Das Geſetz des Maßes, ſowohl was die Zeitdauer im Ganzen, als das Verweilen bei einzelnen Theilen betrifft. d) Das Geſetz der Harmonie zwiſchen Form und Inhalt, was die verſchiedenen Arten der Diktion zur Folge hat. e) Das Geſetz der Angemeſſenheit jeder Rede für das jeweilige Auditorium. f) Das Geſetz des völlig freien Vortrags, ohne welchen auch die profane Rede nicht mehr Rede, ſondern Vorleſung iſt. g) Hiezu wird die ächte Rhetorik — die bis jetzt noch immer auf ſich hat warten laſſen, denn auch Chr. Hoffmann's „Philoſophie der Rede“ (Stuttg. u. Tüb. 1841) iſt unfruchtbar geblieben — das Weitere fügen, daß der Redner auch in weltlichen Dingen für das einſtehen muß, was er ſagt; die objektive Wahrheit muß in ſeinem Wort als ſubjektive Wahrheit erſcheinen. — Blicken wir noch auf die hiſtoriſche Entwicklung der geiſtlichen Beredtſamkeit zurück. Die alte Kirche, — nachdem durch Origenes aus der noch zu Juſtins d. M. Zeit an die Schriftvorleſung ſich knüpfenden einfachen Paräneſe eine wirkliche Rede, aber mit vorherrſchend exegetiſchem Karakter und nur ſo viel rhetoriſcher Beigabe geworden war, als ſich dergleichen aus der Tiefe und Fülle eines gebildeten Geiſtes bei der Beſchäftigung mit chriſtlicher Wahrheit unwillkürlich hervordrängt —, nahm in der chryſoſtomiſchen Periode das Element bewußter Redekunſt aus dem Heidenthum in ſich auf; ein Element, das zwar — zumal bei Chryſoſtomus ſelbſt — die von Origenes geübte Pflicht der Exegeſe nicht vergeſſen ließ, aber die ganze Haltung, den Ton der Predigt in nur zu nahe Verwandtſchaft mit heidniſcher Rhetorik brachte; eine Verwandtſchaft, die ſich auch darin bekundete, daß z. B. Chryſoſtomus' Reden in kritiſchen Momenten unmittelbare, thatſächliche Wirkungen unter dem Volke hervorbrachten und dadurch das caſuelle Element einführten; ſowie in ſchlimmerer Weiſe dadurch, daß das Volk auch die Predigt, gleich der weltlichen Rede oder der Theater-Deklamation, mit Zeichen des Beifalls begleitete. Auch die Vorliebe dieſer Redner für die Form der Lobrede zeigt, welch eine fremde, weltliche Luft durch die Fenſter der Kirche zu ſtrömen begonnen hatte. Auguſtin zeigt auch in der lateiniſchen Kirche die Verbindung weltlicher Redekunſt mit kirchlicher Anſprache, aber die Rede iſt bei ihm viel mehr durch theologiſche Gedankentiefe beherrſcht. (Luther hat wohl den Chryſoſtomus, niemals aber den Auguſtin einen Wäſcher geſcholten.) — Haben wir in jener Periode ein Vorwalten des Rhetoriſchen zu erkennen, ſo zeigt nach langer Zeit homiletiſcher Impotenz das Mittelalter ſowohl in den Predigten der Scholaſtiker, als in denen der Myſtiker, eine didaktiſche Richtung; jene treten auch auf der Kanzel als Scholaſtiker in lateiniſcher Sprache mit Diſtinktionen ohne Ende auf, und haben wenigſtens das Verdienſt, daß unſere ſogenannte ſynthetiſche Predigtweiſe mit Thema und Dispoſition in ihren Keimen hiſtoriſch auf ſie zurückzuführen iſt; dieſe treten mit Offenbarungen des innern Lebens, wie Propheten, aber in einfacher, oft höchſt anſpruchsloſer Weiſe auf, wenig exegeſirend. Neben beiden — obwohl theilweiſe mit der myſtiſchen ſich amalgamirend — tritt eine von allen früheren ſich unterſcheidende, naturwüchſige, volksthümliche Beredtſamkeit auf, die in mehr als einem ihrer Hauptträger einen Vergleich mit chryſoſtomiſcher oder maſſillonſcher Beredtſamkeit vom wahrhaft homiletiſchen Standpunkte aus nicht zu ſcheuen braucht. Nur tritt ſie aus dem engeren Kreiſe des Kultus heraus und wird zur freien Miſſionspredigt;

denn im Kultus ist Alles vom liturgischen Thun überwuchert, das Predigen ist längst nicht mehr allgemeine Pflicht des Klerus, es tritt erst wieder als Ordenskunst und Ordensregel auf. Die Volksthümlichkeit dieser Predigt macht sie, trotz dem, daß die Bettelmönche ein stehendes Heer wider die Ketzer bilden, zu einer Vorarbeit für die Reformationspredigt; aber die Schrifttreue, das weitere, umfassendere Eingehen in die Schrift fehlt noch und wird nur von einzelnen verfolgten Sekten versucht. Die Reformation, wie sie das Volksthümliche der Rede zu seinem vollen Rechte kommen läßt, so macht sie aus der Predigt eine — wie Luther es wollte — tägliche Schriftauslegung; in Luther's sogenannter heroischer Predigtweise schafft sich der Stoff, dem Volke gegenüber, seine adäquate Form selbst; von Melanchthon geht die Anregung aus, die Formen der klassischen Rhetorik, so weit thunlich und im Anschlusse an homiletische Tradition, weiter zu bilden. Die folgende Periode protestantischen Scholasticismus läßt — mit Ausnahme weniger geist- und lebensvoller Männer — das Volksthümliche verloren gehen, und fällt in das Didaktische zurück; statt des Rhetorischen gewinnt ein Ungeschmack in der Form und Methode Raum, der Unglaubliches zu Tage fördert. (Vergl. Schuler's historische Arbeiten; Tholuck's Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrhundert.) Erbaulich zwar, aber von didaktischer Trockenheit keineswegs frei, tritt der Pietismus auf die Kanzel; erst nach und nach, von Freylinghausen an durch Rieger, Bengel und die würtembergische Schule wird er karaktervoller in der Predigt. Der Ton, den die antipietistische und bald auch antikirchliche Homiletik des vorigen Jahrhunderts anschlug, sollte nach der Meinung der Zeit ebenso didaktisch wie rhetorisch seyn, war aber keines von beiden; denn was gelehrt wurde, war nicht mehr Gnade, sondern Natur, diese bis herab zur Landwirthschaft und den Kuhpocken; und was rednerisch seyn wollte, war moralisirendes Demonstriren oder sentimentales Pathos. Aus diesem Gemisch tritt endlich Reinhard als Didaktiker, Dräseke als Rhetoriker, beide original hervor; jener als Mann des Disponirens, der den Zuhörern nach logischem Schema Begriffe und Hauptsätze einprägt, zu welchen die übrige Predigt sich nun verhält, wie das leichte Mauerwerk, das die Räume zwischen den Schwibbögen einer gothischen Kirche ausfüllt; dieser mit wahrhaft rednerisch-wirksamer Energie in selbstgeschaffenen, freien Formen. Damit war die gegenwärtige Periode vorbereitet, aus welcher die namhafteren Theoretiker und Praktiker anzuführen hier viel zu weit führen und doch nicht genügen würde, da, wer sich orientiren will, die Hauptwerke selbst kennen lernen muß, deren Angabe er in jedem Handbuche findet. Bemerkt mag nur werden, daß die gegenwärtige Periode, wie nie eine frühere, eine große Mannigfaltigkeit der individuellen, frei sich entfaltenden Kraft innerhalb der Schranken evangelischen Glaubens erkennen läßt; eine Mannigfaltigkeit, die doch immer wieder nicht nur die Fülle des Einen Geistes, sondern auch das gute Recht der kirchlichen Traditionen in Bezug auf die Form an's Licht stellt. **Palmer.**

Berengar von Tours ist wahrscheinlich in den früheren Zeiten des 11. Jahrhunderts geboren, und legte den Grund seiner Bildung in der Schule des ehrwürdigen Bischofs Fulbert von Chartres, dessen Liebe und Frömmigkeit ihm die Herzen seiner Schüler für immer zu gewinnen pflegte, und von welchem, mit der christlichen, eine nicht unbedeutende wissenschaftliche, freilich die traditionellen Formen innehaltende Anregung ausging. Berengar war, so viel wir wissen, der Einzige, welcher in selbstständigerer Weise den Einfluß des Lehrers aufnahm. Schon früh machte er sich unter Fulberts Schülern dadurch bemerklich, daß er die Behauptungen desselben einer Prüfung unterzog. Anfangs scheint ihn die weltliche Wissenschaft besonders angezogen zu haben (Adelmanni Brixiae episcopi de veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarium epistola prim. ed. *C. A. Schmid.* Brunsv. 1770. p. 31). Die Frucht davon war dialektische Gewandtheit, Kenntniß und geschickte Anwendung römischer Klassiker, freiere Methode, reinerer Ausdruck und eine für seine Zeit hervorragende Gelehrsamkeit und allgemeine Bildung. Erst späterhin beschäftigte er sich eingehender mit der Bibel und den Kirchenvätern, mit Gregor dem Großen, vor Allem mit Augustin, und es war für dies unbe-

fangene und selbstständige Verständniß derselben sicherlich von Bedeutung, daß Berengar von jenen Vorstudien aus zu ihnen gelangte. Vermuthlich fand er bestimmtere Veranlassung dazu, als er gegen 1040 Vorsteher der Domschule von Tours ward. In Kurzem brachte er diese Anstalt in einen neuen Schwung, aus der Nähe und Ferne strömten ihm Schüler zu, an denen man die Spuren der eigenthümlichen Forschungen Berengars bemerkte. Selbst diejenigen, welche alles von dem Herkommen Abweichende, und wenn es auch dem Gebiete der Grammatik und anderer nichttheologischer Schulwissenschaften gehörte, zum Argwohn der Häresie reizte, mußten doch seine Talente anerkennen, und seine Freunde sprechen mit Bewunderung von ihm. Ein gewisser Drogo, später Archidiakonus zu Paris, schreibt ihm nach einem Besuch um 1040, wo Berengar schon Archidiakonus von Angers geworden war, rühmt seine unermüdliche Thätigkeit in seinen Geschäften, in Berathung der Vielen, die sich an ihn wenden, und daß ihn dies nicht abziehe von sorgfältiger Durchforschung der heiligen Schrift, die er mit anziehender Beredtsamkeit auszulegen verstehe. Er stellt ihn sogar als Arzt höher als diejenigen, welche aus dieser Kunst ihren Beruf machen. „Ich weiß Niemanden, fügt er hinzu, der dir zu vergleichen wäre“ (*Sudendorf*, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. 1850. S. 200 vgl. 88). So groß ward in Kurzem das Ansehen seiner Wissenschaft und asketischen Frömmigkeit, durch deren Strenge er, wie Drogo sagt, seinen Körper schwächte, daß eine Anzahl von Mönchen ihn aufforderten, durch ein Ermahnungsschreiben ihren Eifer anzufachen (*Martene* et *Durand*, thesaur. novus anecdot. I. p. 191). Von solcher Autorität zeugt auch ein anderer, zwischen 1047 und 1049 geschriebener Brief, an Joscelin, den spätern Bischof von Poitiers, gerichtet, welcher den Berengar um ein schiedsrichterliches Urtheil über eine Differenz zwischen dem Bischof Isembert von Poitiers und seinem Kapitel ersucht hatte (so bezieht Sudendorf die Personen [S. 91], welcher den Brief S. 200 in authentischerer Form gibt, als Martene und Durand S. 195). Unter den Bischöfen gab es nicht wenige, die ihn hochschätzten, und der mächtige und gefürchtete Graf Gaufried von Anjou war sein Gönner (Sudendorf, S. 204 vgl. 100). Es wäre nicht zu verwundern, wenn Berengar, mit soviel Ehre überhäuft, den Versuchungen der Eitelkeit nachgegeben hätte (Sudendorf, S. 211). — Indeß war er zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus, welcher annahm, daß durch die Consecration des Priesters Brod und Wein dem Wesen nach in Christi Leib und Blut verwandelt werde, aber die äußeren Merkmale des Brodes und Weines bewahre, obgleich sie in der Kirche die herrschende geworden war, dennoch gänzlich unbegründet sey. Da er es für angemessen hielt, Schwache mit Zweifeln nicht zu beunruhigen (Sudendorf, S. 208), hat er wohl anfänglich nur in engeren Kreisen darüber gesprochen. Doch um 1046 war seinem Freunde Adelmann, damals Scholasticus in Lüttich, ein Gerücht von Berengars Heterodoxie in diesem Punkte zu Ohren gekommen; er hatte von ihm Auskunft in einem verlornen Briefe erbeten, und als er keine Antwort erhielt, schrieb er ihm 1048 noch einmal und bat ihn liebevoll, seine Abweichungen von der allgemeinen Kirchenlehre aufzugeben. Der Bischof Hugo von Langres, welcher Berengars Bedenken aus einer Unterredung mit ihm kannte, machte dieselben öffentlich, indem er eine Schrift gegen ihn verfaßte (Tractatus de corp. et sangu. Christi. Bibl. Patr. Lugd. XVIII.). Diese kann nicht nach dem Oktober 1049 geschrieben seyn, und es erklärt sich aus dem Allem, wie der Pabst Leo IX., welcher bis 1049 Bischof von Toul gewesen war, im Sommer desselben Jahres bereits von Berengars Häresie unterrichtet gewesen seyn konnte (Sudendorf, S. 204 vgl. 92). Vermuthlich war es im Anfang des Jahres 1050, als Berengar an seinen Freund Lanfrank, den Prior des Klosters Bec, einen Brief richtete (*d'Achery*, Opp. Lanfranci. Not. p. 22 und Gieseler, Kirchengesch. II. I. S. 277), worin er sein Bedauern ausdrückt, daß Lanfrank der Abendmahlslehre des Paschasius anhange, und die des Scotus (er verwechselt eine Schrift des Ratramnus mit einer des Johannes Scotus; s. Lauf, Stud. u. Kritik. 1828. 4.) für häretisch halte. Er selbst erklärt sich für die Ansicht des

Scotus, und meint in Einstimmung zu seyn mit Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, andere zu geschweigen. Bis dahin scheinen unmittelbare Erörterungen über ihre Standpunkte zwischen beiden Männern nicht stattgefunden, auch Lanfrank sich schonend über Berengar selber geäußert zu haben; jener Brief aber fand ihn, der inzwischen nach Rom gereist war, nicht in Bec, und kam in Rom erst in seine Hände, nachdem er schon von Andern gelesen worden war. Da der Pabst und in Folge dessen Andere in Rom sehr ungünstig von Berengar urtheilten (Sudendorf, 204), so war es Lanfrank unangenehm, bei solchen, die nur obenhin von Briefen zwischen beiden gehört hatten, in dem Verdacht gleicher Häresie zu stehen, und aus Verdruß darüber ließ er sich verleiten, auf einem Concil zu Rom 1050 als seines Freundes Ankläger aufzutreten. Hier ward Berengar ohne Vorladung, ohne Verhör, verdammt. So unbillig dies war, so ging doch vermuthlich nicht vom Pabste, denn dieser war gegen ihn eingenommen, sondern vielleicht von Hildebrand der Beschluß aus, auf einer andern Synode, die sich am 1. September 1050 zu Vercelli versammelte, den Berengar zu vernehmen. Obgleich er und seine Freunde in einem auswärtigen Gericht (extra provinciam) eine Verletzung des Kirchenrechts fanden (*A. F. u. F. Th. Vischer*, Berengarii Turonens. de sacr. coena adv. Lanfr. lib. posterior. Berol. 1834. p. 41), so beabsichtigte er doch, der Vorladung zu folgen, und begab sich nach Paris, um vom Könige Heinrich I. die Erlaubniß zur Reise zu erlangen, da der König der Abt und er Kanonikus des Klosters des heiligen Martin zu Tours war. Doch nahm er den Weg durch den westlichen Theil der Normandie, wo er Freunde zu finden hoffte, suchte namentlich, aber vergeblich, den Abt Ansfried von Preaux zu überzeugen (*Durandi* abb. Troarnensis liber de corpore et sang. Chr. contr. Berengar. in Lanfr. opp. ed. d'Achery. p. 106. Nach Sudendorf, S. 25 folg., um 1058 geschrieben (?). *Bereng.* ep. ad Ansfredum abbat. bei Sudendorf, 208, vergl. 103) und ließ sich zu Chartres, wo besondere Erbitterung gegen ihn herrschte, eine tumultuarische Disputation aufnöthigen (Sudendorf, 209. *Bereng.* ep. ad Ascelinum [welcher, wie Sudend. S. 15 beweist, zu Chartres lebte], bei *Mansi*, Coll. Concil. XIX, 775). Als er in Paris angekommen war, warf ihn der König in's Gefängniß, um sich seines Vermögens zu bemächtigen. Es geschah zum Theil auf Ansfrieds Anregung, daß er seine Theorie, welche in den Grundzügen ihm fest stand, jetzt genauer aus der Bibel begründete, und im Kerker sich eifrig mit dem Studium des johanneischen Evangeliums beschäftigte (Vischer, S. 44. Sudend. 209). Unterdessen ward das Concil zu Vercelli gehalten (Vischer, 42 f.); zwei seiner Freunde, die ihn zu vertheidigen suchten, wurden überschrieen, kaum der Mißhandlung entzogen, das Buch des Ratrammus auf Lanfrank's Wink zerrissen und Berengar auf's Neue verurtheilt. Er wandte sich in einem Briefe (Sudendorf, 204) an den Grafen Gaufried von Anjou, dessen mächtiger Fürsprache er vielleicht seine Befreiung verdankte. Leicht möglich ist, daß er nach seiner Befreiung Brionne berührte, und dort die Disputation hielt, welche er selbst andeutet (Vischer, S. 38). Sein Wunsch, einen Schadenersatz vom Könige zu erlangen (ep. ad Richardum, Sudendorf 211), ward nicht erfüllt, sondern seine Feinde bearbeiteten den König zu neuen feindlichen Maßregeln. Um 1051 berief Heinrich ein Concil nach Paris (von Lessing, B. XII. S. 264 der Ausgabe von 1826 und von Giesseler, S. 281 geläugnet; von Stäudlin, in St. und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch. II. S. 35; von Neander, Kirchengesch. IV. S. 339 und von Sudendorf, S. 31 als geschichtlich angenommen), dessen Zweck, ihn zu verderben, Berengar kannte und es vermied, dort zu erscheinen. Die drohenden Befehle des Königs, welche dem Concil folgten, waren fruchtlos, da ihn der Graf Gaufried und damals auch sein Bischof Eusebius Bruno von Angers schützten. Um 1054 kam der Cardinal Hildebrand als päbstlicher Legat nach Frankreich. Anfänglich zeigte er sich sehr geneigt, auf Berengars Ansicht einzugehen, besprach sich mit ihm über das Verfahren, was einzuschlagen sey, um den Bischöfen zu genügen, und verabredete mit ihm, daß er ihn nach Rom begleite, um durch des Pabstes Leo Autorität die Gegner

zum Schweigen zu bringen. Aber da Hildebrand aus den heftigen Kundgebungen der andern Partei erkannte, daß es schwerer seyn würde, ohne sie, als ohne die Freunde Berengars die Ruhe in der Kirche zu erhalten, so vermied er fortan Alles, was schließen ließ, daß er ihm nahe stehe, und gab ihm nur in Gegenwart Anderer Audienz. Die Synode zu Tours erklärte sich jedoch zufrieden mit der für ihn unverfänglichen schriftlichen Aussage: „daß Brod und Wein des Altars nach der Consecration Christi Leib und Blut seyen“, nachdem er zögernd, weil es eine ungesetzliche Forderung war, eidlich bekräftigt hatte, daß er es glaube, wie er es sage (Vischer, S. 49 f. Sudendorf, 215). Die gleiche Rücksicht auf die Gegenpartei und Leos Tod trugen wohl dazu bei, daß Hildebrand ihn nicht sogleich nach Rom kommen ließ. Nachher forderte er ihn dringend dazu auf, indem er von seinem Einfluß in Rom ein besseres Resultat erwartete. Berengar begab sich dahin, versehen mit einem Empfehlungsschreiben des Grafen Gaufried an den ihm befreundeten Hildebrand, welches völlig den Anschein hat, von Berengar selber concipirt zu seyn. „Hildebrand habe aus Menschenfurcht die von ihm selber anerkannte Wahrheit preisgegeben; er wolle das entschuldigend so deuten, daß Hildebrand eine günstigere Gelegenheit, die Wahrheit zur Anerkennung zu bringen, habe abwarten wollen. Sie biete sich ihm durch Berengars Gegenwart; jetzt möge er der von ihm viel gerühmten römischen Kirche würdig handeln“ (Sudendorf, 215). Aber auch auf der in Rom im Frühjahr 1059 gehaltenen Synode, wo zugleich Lanfrank gegenwärtig war, zeigte sich der Eifer der Anhänger der Brodverwandlungslehre in so erregter und entschiedener Weise, daß Hildebrand auch jetzt sich zurückzog, um seinen reformatorischen Planen nicht neue Hindernisse zu bereiten. Als Berengar sich nun an den Pabst Nicolaus II. um ein geordnetes und ruhiges gerichtliches Verfahren wandte, wies ihn dieser wieder an Hildebrand. Die Versammlung nahm sein Glaubensbekenntniß nicht an, es wurde ihm dagegen von Humbert, dem Haupte der andern Partei, die Formel vorgelegt: „daß Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Consecration nicht bloß ein Sakrament (d. h. geheiligtes Zeichen), sondern auch der wahre Leib und Blut Christi sey, und in sinnlicher Weise (sensualiter), nicht bloß sakramentlich, sondern in Wahrheit von den Händen der Priester gefaßt, gebrochen, und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werde.“ Berengar, bei dem heftigen Auftritt in äußerster Bestürzung, warf sich, das Bekenntniß in die Hand nehmend, zur Erde und verstummte. Auf Geheiß seiner Feinde gab er seine Vertheidigungsschrift, eine Sammlung von Schriftstellen, den Flammen Preis (*Lanfr.*, de eucharistia c. *Bereng.*, c. 2. *Vischer*, 63 sq. 70 sq.). Voll Kummer über seine Verläugnung der Wahrheit, und voll Erbitterung und Verachtung gegen den Pabst und seine dogmatischen Gegner, welche er unverholen aussprach, kehrte er zurück. Hier wurde die Zahl standhafter Freunde bei dem Uebergewicht der Partei Lanfranks immer geringer. Der Graf Gaufried starb und sein Nachfolger benahm sich feindlich gegen Berengar; um so mehr zog sich auch Eusebius Bruno von Angers, der sich früher höchst entgegenkommend geäußert hatte, von ihm zurück (Beider Briefe bei *de Roye*, Berengarii vita, haeres. et poenitentia. Andeg. 1656. p. 48 und Suden d. 219). Berengar verbreitete dennoch, und um so eifriger, je schmerzlicher er seine Schwäche bereute, seine Theorie. Alexander II. ermahnte ihn nur, wie man ihn denn privatim von Rom aus milde behandelte, keinen Anstoß zu geben; er kehrte sich aber nicht daran. Zwischen 1063 und 1069 fällt Lanfranks Schrift de eucharistia gegen ihn, und seine Antwort, die von Lessing entdeckte, und von Vischer edirte Schrift. Auch mit andern Gegnern kämpfte er und die Erbitterung gegen ihn war so groß, daß es auf der Synode zu Poitiers 1076, welche der päbstliche Legat Gerald hielt, fast zu Gewaltthätigkeiten kam. Hildebrand, nun Pabst, ließ ihn noch einmal, um ihm Frieden zu schaffen, nach Rom kommen, um 1078. Gregor VII. suchte mit einer unbestimmteren Formel, welche dem Berengar Freiheit ließ, durchzudringen; aber die Gegner machten Schwierigkeiten, bezweifelten seine Aufrichtigkeit und er war schon im Begriff, sich einem Gottesurtheil zu ihrem Erweis zu unterziehen, als der Pabst dies

unterſagte. Indeß hatten ſeine Feinde ſich verſtärkt, und auf der Faſtenſynode 1079 mußte er das frühere Glaubensbekenntniß in einer Form annehmen, welche ihm zur Vermeidung der Brodverwandlungslehre nur den Ausweg einer völlig unhaltbaren Sophiſterei ließ. Wenn es nämlich darin hieß: Brod und Wein werde der Subſtanz nach (substantialiter) verwandelt, ſo deutete er es: salva sua substantia. Da er die Unklugheit beging, ſich auf Gregors Uebereinſtimmung zu berufen, befahl ihm dieſer, ſeinen bisherigen Irrthum einzugeſtehen und nicht ferner zu verbreiten. Er warf ſich nieder, bekannte, geirrt zu haben (*Mansi* XIX. 761 sq.), und ward mit einem Schutzbrief des Pabſtes, aber das Herz voll Gram, nach Hauſe geſchickt. Er zog ſich auf die Inſel St. Cosme bei Tours zurück, um ſein Vergehen in ſtrenger Enthaltſamkeit zu büßen. Noch hatte er angeſehene Freunde, wie Odo, Biſchof von Bayeux, der ihm anbot, für ſeine Reſtitution zu wirken. Berengar lehnte es ab: er hoffe auf Gottes unverdiente Barmherzigkeit, der ihn nicht verderben werde, und flüchtete aus der Fülle der Schmerzen in ſeiner Bruſt zur Fülle der göttlichen Tröſtungen (Sudend. 232). Ein unter den Verfolgungen der Kirche in Gottes Gnade allein ſich befeſtigendes Gemüth und zugleich ein mildes, chriſtliches Urtheil über Freunde, die ihn verlaſſen hatten, zeigt ſich in dem 22ten von Sudendorf mitgetheilten Briefe, der ſich freilich nicht, wie dieſer gelehrte Forſcher meint, auf den Tod Gregors VII. beziehen kann (ihn würde Berengar z. B. nicht noster nennen). Berengar ſtarb 1088, und hinterließ zwar gleich denkende Schüler, die aber ebenſo wenig durchdrangen, als er ſelber.

Das Eigenthümliche und Bedeutende in Berengars Betrachtungsweiſe iſt, daß er die geiſtige Beziehung der Kirche und ihrer Inſtitutionen reiner und mit ſchärferer Betonung auffaßt, als es von ſeinen, an ſinnlicher Objektivität haftenden Zeitgenoſſen geſchah. An mehreren wichtigen Punkten unterſcheidet er, was dem Glauben des Subjektes zukommt, beſtimmter von dem Objektiven. Daher leitet er die Zubehörigkeit zur Kirche vom inneren Verhältniß zu Chriſto ab, und läugnet die ausſchließende Wirkung ungerechter Excommunication (Sudend. 232). Das gleiche Intereſſe bedingt die allgemeinen Beſtimmungen über das Sakrament und das Dogma vom Abendmahl. Er findet die Brodverwandlungslehre ſtreitend gegen Gottes Wahrhaftigkeit, welcher das Subjekt und ſeine Prädikate untrennbar verbunden habe, ſo daß alſo Eigenſchaften des Brodes ohne Exiſtenz des Brodes etwas Undenkbares ſeyen. Die Schrift nöthige nicht dazu, denn Ev. Joh. K. 6. handle gar nicht vom Abendmahl, ſondern in figürlicher Rede von der Aufnahme des Leidens Chriſti in's Gemüth; ähnliche Tropen ſeyen nicht ſelten in dem N. T., z. B. der Fels iſt Chriſtus, und unter ſolchem Tropus ſeyen auch die Einſetzungsworte zu verſtehen. Vielmehr ſey nach der heil. Schrift Chriſti Leib zum Himmel erhöht, und es ſey unwürdig, ihn mit jeder Conſecration herabholen zu wollen. Im Abendmahl ſey mit Auguſtinus zu unterſcheiden das geheiligte Zeichen (sacramentum) und das dadurch Bedeutete (res sacramenti). Wäre nun ſtatt Brod und Wein Chriſti Leib und Blut in Wirklichkeit auf dem Altar, ſo würde der Begriff des Sakraments zerſtört ſeyn. Der ſakramentliche Genuß des Brodes und Weines ſey nach Chriſti Einſetzung ein Zeichen und Pfand des Heiles, welches er durch ſeinen Tod erworben. Der Glaube, der zum Himmel erhöht, den geiſtigen, himmliſchen Genuß des Leibes Chriſti habe, werde dadurch geſtärkt, und die Elemente werden für den Gläubigen mehr als Brod und Wein. Berengar nimmt gleichſam einen Rückſchlag der ſubjektiven Wirkung in's Objektive an, indem ihm auch objektiv Brod und Wein etwas mehr als Natürliches zu werden ſcheint. Es ſey eine Steigerung der natürlichen Kräfte, welche Verwandlung heißen könne (conversio), aber ohne Vernichtung (corruptio) des Weſens, und vermöge welcher der wahre Leib Chriſti auf dem Altar dargeſtellt werde. Daher können die Zeichen Chriſti wahrer Leib und Blut genannt werden. Sie ſeyen es aber nur für den Gläubigen, dem Ungläubigen bleiben ſie Zeichen, Brod und Wein, nichts weiter. (*Vischer* p. 190. 165. 83 sq. 197. 114. 143. Berengar. ep. ad Adelman. ed. Schmid. c. 37 sq.) Unter dieſen Vorausſetzungen war Berengar auch der Lehre vom Meßopfer nicht günſtig (*Vischer* p. 131).

Außer den angeführten Quellen und Bearbeitungen der Geschäfte und Lehre Berengars ist sein Gegner Guitmund Erzb. von Aversa zu beachten, wegen seiner libr. III. de corpor. et sang. Christi veritate in eucharistia. (1076 geschr.) in d. Bibl. Patr. Lugd. t. XVIII. Die Literatur ist am vollständigsten verzeichnet bei Sudendorf a. a. O. **Jacobi.**

Berg-Jülich-Cleve, s. Jülich u. s. w.

Bergius, Joh., bekannt als die erste Autorität der brandenburgischen reformirten Kirche im 17. Jahrhundert und als Vertreter derselben beim Thorner Colloquium. Geb. 1587 zu Stettin macht er seine Studien in Heidelberg, Straßburg und ein Jahr lang an dem damals berühmten reformirten gymnasium illustre zu Danzig unter Keckermann, seinem Verwandten, reist mit Zöglingen nach England, Frankreich, in den Niederlanden und wird 1616 prof. ordin. in der bereits dem reformirten Bekenntniß beigetretenen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. Er genießt des größten Vertrauens der Kurfürsten Sigismund Chr. Wilhelm, Fr. Wilhelm als Hofprediger, resp. Oberhofprediger und Consistorialrath (s. 1624 resp. 1637); er begleitet dieselben auf ihren Reisen nach Preußen, Warschau, den Niederlanden, nimmt 1631 auf kurfürstlichen Auftrag am Leipziger Religionsgespräch Theil, 1642 mit Calixt am Thorner Colloquium. — Sein dogmatischer Standpunkt ist wie der der damaligen Universität Frankfurt und seiner Fürsten mehr der unionistische als der calvinistische. Als sein früherer College an der Universität, später am Berliner Dom Wolfg. Ebell, für den Supralapsarismus auftritt, hält Berg Widerlegungspredigten. Als Kurfürst Sigismund ihn nach Dortrecht senden will, lehnt er es ab, und spricht über das ihm von dorther 1619 berichtete Verfahren gegen die Remonstranten entschiedene Mißbilligung aus (*Limborch*, vita Episcopii, p. 210). Seine universalistischen Ansichten von der Gnade Gottes finden sich in der Schrift: „der Wille Gottes von aller Menschen Seligkeit“ 1653 niedergelegt. Zwar berichtet der Lutheraner Hartknoch in seiner preußischen Kirchengeschichte S. 395 aus einer von Berg mit Calov gehaltenen Disputation, daß er die Lutheraner nicht als Brüder habe anerkennen wollen, aber das ausdrückliche Gegentheil spricht er selbst in der Vorrede zu seiner „Relation der Privatkonferenz zu Leipzig“ 1635 in schöner Weise aus. Von allen Seiten von erbitterten lutherischen Polemikern angefallen, bleibt er im Streit maßhaltend und versöhnlich. Nur in einer jugendlichen Streitschrift hatte er sich in der Vertheidigung von Pelargus gegen Dan. Cramer gleicher Waffen wie der Gegner bedient, aber er legt ein Gelübde ab, eines solchen Tons sich nie wieder schuldig zu machen: „palam imo fiat omnibus majorem nobis videri modestiae ac pietatis quam eruditionis et ingenii laudem“ (in einem von Crocius in dessen conversatio Pruthenica 1618 mitgetheiltem Briefe). Selbst in einer von lutherischer Seite ausgegangenen Klageschrift über reformirten Druck: vox oppressorum in Marchia wird ihm das Lob friedfertiger Unparteilichkeit gespendet (Hering, Beiträge zur Geschichte der brandenburgischen Lande 1784, I. S. 19). Mit Calixt bleibt er seit Thorn in freundschaftlicher brieflicher Verbindung, und selbst ein Hülsemann, nachdem er dort seine persönliche Bekanntschaft gemacht, urtheilt von ihm: virtus et in hoste laudanda. Seine Predigten zeichnen durch Einfachheit und Geschmack sich von den gleichzeitig lutherischen um Vieles aus, vergl. „40 auserlesene Buß- und Trostsprüche in so viel Predigten“. Berlin 1655. — Er stirbt im 72. Jahre 1658. — Vergl. über ihn: Zwo Leichenpredigten auf Joh. Bergius und dessen nachgelassene Wittwe von Barth. Stosch. 1658. *Beckmann*, notitia Univers. Frankofortens. und Hering, Beiträge zur Geschichte der brandenburgischen Lande. I. S. 16 ff. und II. S. 82. — Sein Bruder Conrad Bergius trat 1624 in Frankfurt in seine Stelle ein und vollzog im Auftrage von Gr. Wilhelm in dem nahegelegenen Küstrin die Unterweisung des Kurprinzen Fr. Wilhelm in der Religion, welcher es ihm noch später dankte: „daß derselbe ihn zuerst mit der früheren Reformirten (?) Lehre von der allgemeinen Gnade bekannt gemacht.“ 1629 wurde er als Lehrer an das gymnasium illustre in Bremen berufen, wo er einst selbst gebildet worden. **Tholuck.**

Berleburger Bibel, eines der Bibelwerke, wie sie im evangelischen Deutschland,

bald nach Anfang des 18. Jahrhunderts unter dem Einflusse des Pietismus und der fortschreitenden Forschung als Ausdruck der Reaktion gegen den Kirchenglauben und das Kirchenthum zu Tage kamen. Hatte man in Halle die Verbreitung der lutherischen Bibel als Hauptmittel zur Belebung des evangelischen Christenthums erkannt, so fanden die Vertreter abweichender Lehren in neuen Bibelbearbeitungen ein Hauptmittel zur Ausbreitung ihrer Meinungen. Neben den partielleren Unternehmungen, wie Zinzendorfs N. T. und den unbedeutenderen, wie die Weimarer und Wandsbecker Bibel sind es vorzüglich zwei, welche eine größere Vollendung und Bedeutung erlangt haben, und zwei polarisch entgegengesetzte Strömungen jener Zeit darstellen, die Wertheimer und die Berleburger Bibel, jene das erste derartige Denkmal des Rationalismus, diese der Versuch, den mystisch-schwärmerischen Bestrebungen biblischen Grund und damit Ansehen zu verschaffen. Von unbekannt gebliebenen Verfassern, die sich nur einmal als wegen ihrer Heterodoxie vertriebene Geistliche anzeigen, verfaßt, ist das Werk zwischen 1726—39 in Berleburg im westphälischen Bezirk Arnsberg, am Sitze des der Richtung ergebenen Grafenhauses Sahr-Witgenstein-Berleburg erschienen. Die ersten ausgegebenen Bogen veranlaßten 1724 wegen unverhüllter Rede von himmlischer Menschheit oder ursprünglicher Menschheit in Gott zu Genes. 1, 27. einen gegen das Unternehmen gerichteten Schritt des Corpus Evangelicorum, dessen Folgen Graf Casimir, unter Bezeugung indifferentistischer Grundsätze und unter Behauptung ihres Rechtes, doch nur durch Unterdrückung jenes ersten Abdrucks abwehren konnte. Sein Plan war, dieses und ähnliche Werke, von welchen man großen Erfolg hoffte, drucken zu lassen, zum Besten einer Ersparnißgesellschaft und zugleich eines Waisenhauses — ein Nachbild Halle'scher Einrichtungen. Nach jenem ersten Kampfe wurde das Werk ohne weitere Anfechtung vollendet; aber es hat keine zweite Auflage erlebt, und ist wohl nie weit über die engeren Kreise, von welchen es ausging, und die theologische Welt, die davon Notiz nahm, und sich übrigens auf literarische Angriffe und Klagen beschränkte, verbreitet worden. Jetzt sind die Exemplare selten. Unter den Neueren hat Stier auf die beziehungsweise Bedeutung wieder aufmerksam gemacht. Das Werk zerfällt in 7 Theile: 1. Pentateuch, 2. alte Propheten, 3. Hagiographen, 4. eigentliche Propheten, 5. Evangelien, 6. Apostelgeschichte und Briefe Pauli, 7. Rest des Neuen Testaments und Apokryphen des Alten Testaments, woran sich Pseudoepigraphen des Alten Testaments, Apokryphen des Neuen Testaments, Einiges von Josephus und apostolischen Vätern, anschließt. Es bietet eine ganz neue Bibelübersetzung, und eine fortlaufende Erklärung, welche im Alten Testament unter dem Texte steht, im Neuen Testament in demselben eingeschaltet ist, nebst Einleitungen in alle einzelnen Schriften. In der Uebersetzung und Erklärung bezeugt sich der mystische Standpunkt. Es wird die alte dreifache Eintheilung des Schriftsinnes erneuert, der zuerst buchstäblich, dann geistlich(=moralisch) und zuletzt ein geheimer ist. Letzter ist theils typisch-prophetisch, theils aber, und dies ist das Wichtigste, typisch für die Seelenführung, welche durch ein Stadium der Reinigung und Erleuchtung in den Prozeß der Verlierung oder Vernichtung führt, der dann erst die wahre Wiedergeburt und Vereinigung der Seele mit Gott, oder die große Einkehr Gottes, das Werk seiner Wiederbringung in ihr ist, und auch unter dem Bilde eines großen Läuterungsfeuers beschrieben wird. So ist die Grundlehre, daß der Mensch in diesem Leben den Willen Gottes vollkommen erfüllen kann und die Gerechtigkeit Christi wesentlich angeeignet werden muß. Um so bitterer kehrt sich die Polemik gegen die Rechtfertigungslehre beider evangelischen Kirchen, auch gegen die reformirte Erwählungslehre, gegen das Bekenntniß, und dessen Ansehen in der Kirche, sowie gegen den geistlichen Stand, der dasselbe wahrt. Mit jener Grundlehre hängt die Behauptung von Mittelzuständen und Wiederbringung aller Dinge, sowie chiliastischen Hoffnungen, hängt die Spiritualisirung der Sakramente und der Kirche zusammen. Auch das äußere Wort wird gegen das innere gering gestellt, obwohl dann wieder die strengste Inspiration auch der Vokalzeichen und Accente behauptet ist. Aber auch andere mystische Lehren fehlen nicht, obwohl mit ihnen mehr zurückgehalten wird,

so jene Lehre von der ursprünglichen Menschheit in Gott (zu Prov. 8), von einer dreifachen Geburt Christi, von Adams ursprünglicher Geschlechtslosigkeit, überhaupt einer überaus hohen Stellung des Urmenschen, eine Verläugnung des eigentlichen Begriffes der Sünde, insbesondere aber der Schuld und Strafe. Die Versöhnung geht mit dem Begriff der Zurechnung verloren und in den der Lebensgemeinschaft über. Wir haben hier die Mystik der Dippel, Petersen u. s. w. aber ohne strenge Grenze, bis auf Böhme zurückgehend, ja bis auf Origenes, eine Sammlung und Verarbeitung verschiedener, oft widerstreitender Meinungen, ungleich (wohl auch weil von verschiedenen Verfassern) an Werth wie in der Ausführung; es ist nicht die Arbeit des Mystikers, der seine Ueberzeugung widergibt, sondern einer Sekte mit praktischen Zwecken, die mit allen Mitteln Propaganda macht. Den Karakter eines Sammelwerkes geben dem Werke die eigenen ausdrücklichen Erklärungen, die mit Origenes in Eine Reihe unter ihren Autoritäten die Frauen Leade, Bourignon, Guyon, Petersen stellen. Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern, bei der Uebersetzung Gewaltthaten zu begegnen, wie das Wiedergeben von ἄφεσις ἁμαρτιων mit Wegnahme der Sündenfälle. Es ist vielmehr zu verwundern und nur aus dem schon in der Zeit liegenden, auch hier unwillkürlich wirkenden kritisch-historischen Geiste zu erklären, daß dennoch im Allgemeinen das Streben nach wörtlicher Genauigkeit vorherrscht. Diese hat oft ihre schöne Frucht getragen, wo ein voller biblischer Begriff in der Sprache der Mystik das glückliche Organ fand. Aber die Wörtlichkeit wird zur Geschmacklosigkeit der Pedanterie; das Zurückgehen auf Wurzelbedeutungen zu lächerlicher Verunstaltung des Sinnes. Das A. T. ist nicht nur durch Unkenntniß der Sprache und ihrer ersten Anschauungen, sondern insbesondere durch eine alles poetischen Sinnes baare Trivialität verdorben. Hinter der großartigen Freiheit und Kraft Luthers steht die Uebersetzung soweit zurück, als der Zopf dieser Mystik hinter seinem wahrhaft evangelischen Geiste. Die Orthodoxen der Zeit fanden freilich auch die wirklichen Bereicherungen der Sprache ebenso dunkel, als anstößig. Aber die Bibel will nicht wissenschaftlich beurtheilt seyn, sie macht Opposition gegen die theologische Exegese, und ob sie gleich viel tiefer als diese in den reellen und essentiellen Gehalt des Schriftwortes einzudringen behauptet, so will sie doch ein praktisches Werk für allgemeine Erbauung seyn. Der erbauliche Karakter läßt sich der Erklärung nicht absprechen. Er liegt nicht bloß in der durchgehenden Beziehung jedes Schriftwortes auf das Seelenleben, sondern auch in dem Zusammenschauen aller Glaubenselemente auf das Centrum des hier festgehaltenen Begriffes der Wiedergeburt. Wenn aber zu einer wahrhaft erbaulichen Schrifterklärung gehört, daß dieselbe sich nur bemüht, in aller Einfalt den wirklichen Schriftsinn in seiner Wahrheit selbst sprechen zu lassen und ihm bloß die Bahn zu bereiten, so ist die Berleburger Bibel von diesem Ideal sehr weit entfernt. Ueberdies verbindet sich mit der das Wort oft geradezu verunstaltenden Tendenz-Erklärung nicht ein reiner Geist einfältigen Glaubens, sondern ein hochmüthiger Sektengeist, der mit widerlicher Bitterkeit gegen die von ihm selbst verdrehte Kirchenlehre ankämpft. Nicht der Geist der Erbauung herrscht, sondern die Absicht, die eigene Meinung als die allein erbauliche zu behaupten. Ueberdem fühlt sich dem Ganzen wohl an, daß es kein originales Erzeugniß ist, und die Breite der Darstellung ist nicht geeignet, die Sammlung zu heben. So wird das Urtheil nicht zu hart seyn, daß die edlen Körner unter vieler Spreu zusammengesucht werden müssen. Merkwürdig ist diese Art der Bibelerklärung als die Reaktion gegen eine im Formalismus todtgewordene Schriftbehandlung, welche insofern nur das unklare Suchen eines tieferen Verständnisses ist. Dieselbe Erscheinung hat sich seitdem öfter wiederholt, und ein ähnlicher Zug hat wohl auch in neuerer Zeit wieder der Berleburger Bibel Sympathieen verschafft. Weitzsäcker.

Bernard, verschiedene des Namens, s. Bernhard.

Berner Disputation. Unter den verschiedenen in Bern gehaltenen Religionsgesprächen führt vorzugsweise dasjenige diesen Namen, durch welches im Jahre 1528 der Sieg der Reformation daselbst entschieden wurde.

Die Stadt Bern mit ihrem schon damals beträchtlichen Gebiete bot an und für sich der Reformation keinen günstigen Boden. Der zähe, am Althergebrachten festhängende Karakter, die religiöse — aber auch superstitiöse Gemüths- und Geistesrichtung des Volkes, die streng geregelte Zucht des kriegerischen Gemeinwesens, die vorwaltende Beschäftigung mit Ackerbau und Viehzucht und der Mangel an Industrie, Handel, Weltverkehr und allgemein verbreiteter Bildung — Alles dies schien den bewegenden Ideen der Zeit den Eingang noch für lange verschließen zu müssen. Auch wurde Bern mit den übrigen Eidgenossen von der Curie für eine ihrer festesten Stützen gehalten und daher sorgfältig begünstigt und geschont. Es bedurfte demnach sehr auffallender Thatsachen und Aergernisse, um der arglosen Bevölkerung über die Gebrechen des kirchlichen Zustandes und das Bedürfniß gründlicher Heilung derselben die Augen zu öffnen. Solche Thatsachen waren das frevelhafte Gaukelspiel, welches von den Dominikanern 1507—1509 in ihrem Ordensinteresse mit Jetzer getrieben wurde, ferner der empörende Ablaßkram Samsons (1518) u. A. m. Schon hatte auch der eifrige Sittenprediger Franz Kolb (Kuhn, die Reformatoren Berns. S. 343) angefangen, die herrschenden Laster und politischen Mißbräuche — mehr noch als die kirchlichen — anzugreifen, war aber wegen der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen von Bern hinweg nach Nürnberg gewichen. An seine Stelle traten indessen Andere; so der Lesemeister der Franziskaner, Dr. Sebastian Meyer (Kuhn, S. 83), Bertold Haller (Kuhn, S. 131. Kirchhofer, Bertold Haller oder die Reform. v. Bern. Zürich 1828) von Rotweil oder Aldingen, erst Kaplan, dann Canonikus und Leutpriester am Münster, und Johann Haller von Wyl im Thurgau, Pfarrer zu Amsoldingen bei Thun (Kuhn, S. 383). Diese, durch Luthers und Zwinglis Schriften gefördert, faßten zwar die Sache tiefer an der Wurzel, gingen jedoch mehr aufbauend und die evangelische Wahrheit durch Erklärung der Schrift und des Symbolums positiv pflanzend, als aggressiv gegen den Irrthum zu Werke. Ihnen stand ein Theil der Bürgerschaft und eine Anzahl der angesehensten Männer in Staat und Kirche schützend und aufmunternd zur Seite, vor allen Niklaus Manuel, der als Staatsmann, satyrischer Dichter und Maler seine reichen Gaben in den Dienst der evangelischen Sache stellte (Kuhn, S. 273. Grüneisen, Nikl. Manuels Leben und Werke. Stuttgart und Tübingen 1837). Noch war indessen die altgesinnte Partei übermächtig in der Stadt, in der Regierung, unter den Chorherrn und Landgeistlichen, und der Diöcesanbischof von Lausanne verlangte dringend die Auslieferung der ketzerischen Prediger. Dies und Anderes wurde zwar von dem auf seine Rechte eifersüchtigen Rathe verweigert, die Betreffenden trotz der großen Aufregung geschirmt oder vor einheimische Gerichte gestellt und freigesprochen; der entmuthigte B. Haller durch Zwinglis Briefe zum Bleiben und Ausharren bewogen; auch die Zumuthung der katholischen Eidgenossen, die „lutherische“ Predigt zu unterdrücken, rund abgefertigt; allein dessenungeachtet wuchs die Spaltung und Irrung der Gemüther so sehr, daß derselben ein Ziel gesetzt werden mußte. Dies war der Zweck des wichtigen Mandats von Viti und Modesti (15. Juni 1523), welches zwischen denen, „die fürgeben, das Wort Gottes und heilige Evangelium „wohl und recht gepredigt zu haben,“ und Andern, „die ihnen widersprechen und sie „Ketzer, Buben und Schelmen heißen,“ eine Art von Vermittelung bilden sollte; der Rath befahl daher, daß „nichts Anderes, denn allein das heilige Evangelium und die Lehr Gottes öffentlich und unverborgen, deßgleichen, was Jeder sich getrauen könne, durch die „wahre heilige Schrift zu beschirmen, verkündigt und hingegen alle andern Lehren und „Disputationen als dem heiligen Evangelium ungemäß, sie seyen von dem Luther „oder andern Doktoren geschrieben oder ausgegangen“ — so wie auch alle gegenseitigen Beschimpfungen bei Strafe unterlassen werden sollten. Klar genug war es damit nichts weniger als auf Begünstigung der evangelischen Partei abgesehen und doch wurde das Mandat gerade von dieser als der erste feste Grundstein ihres Werkes begrüßt. Bald erkannten auch die Altgläubigen ihren Mißgriff und suchten von den Eidgenossen aufgemuntert das zu viel Nachgegebene wieder zurückzunehmen oder unschäd-

lich zu machen. Neben manchen dem Rathe durch die Bewegung der Zeit abgenöthigten Concessionen ging auch die Reaktion stets kecker und entschlossener ihren Weg; Verurtheilungen evangelischer Pfarrer, Bücherverbote, Vertreibung einzelner Vorkämpfer der neuen Richtung, eines Val. Anshelm und Seb. Meyers selbst, Mordanschläge auf B. Haller folgten rasch auf einander. Die katholischen Orte ließen es an Tagsatzungsbeschlüssen, an Mahnungen und Zureden bei Bern nicht fehlen; erst stellten sie das sogenannte schweizerische Interim (26. Jan. 1524), dann eine Art vorläufiger, gegen Uebergriffe des Clerus gerichteter Reformation (Martini 1524) den Neuerungen entgegen. Bern gab auf der einen Seite diesem katholischen Zuge nach, es verbot die Priesterehe, die Verachtung der Heiligen, die Uebertretung der Fasten, das Vertheidigen solcher unerhörten Dinge (25. April 1524), mehrere verehelichte Priester wurden abgesetzt und das Kapitel von Büren, das Gewissenshalber die Ehe verlangte, zur Geduld verwiesen. Neue Verordnungen (22. Nov. 1524 und 6. April 1525) bestätigten und verschärften die alten, die meisten kirchlichen Uebungen blieben in Kraft, nur das Lästigste wurde in etwas gemildert und erleichert. Und doch konnte man sich nicht entschließen, dem Worte Gottes zu entsagen und den Vorbehalt der freien Predigt desselben aufzugeben, doch wollte man auch mit Zürich und seinen Glaubensverwandten nicht brechen, es nicht den Gewaltmaßregeln seiner erbitterten Gegner überliefern. Es war ein sonderbares mehrjähriges Schwanken, welches das bekannte Wortspiel hervorrief, in Bern sey man weder „luther“ noch trüb. Um daher die Schwankenden endlich zur Entscheidung zu drängen, der evangelischen Partei ihre Hauptwaffe, die Berufung auf die unwiderlegte Wahrheit ihrer Sache zu entwinden und eine moralische Grundlage für fernere Reaktionsplane zu gewinnen, wurde von allen 12 Orten, Zürich ausgenommen, die schon lang besprochene Disputation zu Baden veranstaltet und vom 21. Mai 1526 an in Gegenwart der vier schweizerischen Bischöfe und einer glänzenden Versammlung abgehalten. Faber, Eck, Th. Murner von Luzern führten katholischerseits das große Wort, während Oekolampad fast einzig seine Partei vertrat, weil Zwingli wegen unsichern und zweideutigen Geleits sich nicht eingefunden hatte. Es war hinreichend dafür gesorgt, daß die Sache der Letztern im Nachtheil erscheinen mußte. Zu Bern war die altgesinnte Partei schon zum Voraus des Sieges gewiß. Am Eröffnungstage des Badener Gesprächs selbst langten auf Anstiften der Eidgenossen eine Menge Botschaften vom Lande zu Gunsten der alten Lehre in Bern an; zugleich erschienen auch Gesandte der katholischen Orte und wußten beim Großen Rathe den Beschluß und das eidliche Versprechen zu erwirken, daß man sich weder im Glauben noch sonst von ihnen trennen wolle. Haller, der sich öffentlich von der Messe losgesagt, wurde mit T. Kunz von Erlenbach (Kuhn, S. 371) nach Baden gesandt, nicht um zu disputiren, sondern um von ihrer Lehre Rechnung zu geben. Als sie heimkehrten und der Ausgang bekannt wurde, da schien die evangelische Sache vollends verloren. Vor dem Großen Rathe sollten sie sich aussprechen, ob sie ferner Messe lesen wollten oder nicht. Haller erklärte unbedenklich, lieber wolle er alle seine Stellen und Vortheile aufopfern und dem Frieden der Stadt zu Liebe weiter ziehen. Das Kanonikat wurde ihm nun wirklich genommen; allein den treuen und gewissenhaften Mann ließ man darum nicht fahren, sondern bestellte ihn zum Prediger; ja man gewährte ihm sogar nach seiner eigenen Wahl in der Person Kolbs, der von Nürnberg zurückberufen wurde, einen Gehülfen (Frühj. 1527). Während ihre Arbeit einen neuen Umschlag anbahnte, wurde derselbe durch den Siegesübermuth und das heftige Drängen der katholischen Partei selbst befördert. Schon die einseitige Art, wie die badischen Akten gedruckt, die Vor- und Nachrede, die denselben beigefügt werden sollte, erregte in Bern wie in Basel Verdacht und Unwillen; man verlangte eines der Originale zur Einsicht und da man es nicht erhalten konnte, so wollte man sich an einer so unlautern Sache nicht ferner betheiligen. Andern Zumuthungen setzte Bern seine bereits ergangenen Mandate entgegen und besonders fühlte es sich verletzt, als die 7 katholischen Orte das Begehren stellten, es solle seine Gemeinden versammeln und über den Handel des

Glaubens berathen, sonst würden sie es durch ihre Boten thun lassen. Ernst und würdig verbat man sich dergleichen Eingriffe, glaubte jedoch um so mehr die Gemeinden befragen zu müssen, als der Widerspruch zwischen freier Predigt des Wortes und dem Festhalten schriftwidriger Satzungen stets deutlicher zum Bewußtseyn kam. Die Antworten fielen dem Evangelium günstiger aus als früher und auf diese gestützt erschien das Mandat von Montag vor Himmelfahrt (25. Mai) 1527, welches wieder auf das erste von Viti und Modesti zurückging, jetzt aber mit dem ganz anders lautenden Zusatze: — „obgleich solch ihr Predigen den Satzungen, Ordnungen „und Lehren der Menschen, wie dann die seyn möchten, entgegen laute.“ — Verboten wurde übrigens jede eigenmächtige Aenderung des Bestehenden, jedes gegenseitige Schmähen und dagegen Duldsamkeit, Liebe und Treue empfohlen. Nichtsdestoweniger blieb es doch nur ein provisorischer Zustand, Eintracht und Friede ließen sich nicht gebieten; die Spannung bestand fort und nahm zu; von der einen Seite berief man sich auf uraltes Herkommen, auf die den Eidgenossen gegebenen und beschworenen Zusagen, auf die zu Baden an den Tag gekommene Wahrheit, während die andere Partei diesem Allem das unbedingte Ansehen des göttlichen Wortes und den zweideutigen, nichts abschließenden Hergang in Baden entgegensetzte. Einzelne Gemeinden fingen an die Messe abzuschaffen; andere baten um Gestattung der Priesterehe. Um endlich aus diesem Chaos heraus in's Klare und auf festen Boden zu kommen, wußte man kein besseres Mittel als das bereits versuchte einer Disputation, aber einer solchen, über deren Gang und Ergebniß Regierung und Volk selber urtheilen konnten. Der Gedanke fand nun um so leichter Eingang, als seit dem Frühjahr infolge einer veränderten Wahlart die bisherige altgesinnte Mehrheit des Kleinen Rathes zur Minderheit geworden war. Einhellig wurde am 17. Nov. 1527 vom Großen Rathe ein gemeines Gespräch für den Anfang des nächsten Jahres nach Bern auszuschreiben beschlossen. Dieses Ausschreiben gab als Motive an, die lange umsonst gesuchte Einigkeit zu erzielen, „den Grund göttlicher „Wahrheit, christlichen Verstandes und Glaubens hervorzubringen und dem nachzuleben „u. s. w.“ Eingeladen wurden vor Allem die Bischöfe von Constanz, Basel, Wallis und Lausanne, und zwar in eigener Person zu erscheinen, als oberste Seelsorger und Hirten, „für die sie wollen geachtet werden“, bei Verlierung dessen, was sie von Amtes wegen hinter der Stadt Bern besäßen. Ferner wurden sämmtliche Eides- und Bundesgenossen beider Glaubensparteien ersucht, ihre Gesandten und Gelehrten abzuordnen, „ob „auch die Eidgenossenschaft in Einigkeit des wahren Glaubens erhalten werden möchte,“ — „ungeachtet gehaltener Disputation zu Baden“; denn dort und seither sey Niemanden genug geschehen, auch die Entzweiung nicht gestillt worden. Doch gedenke man die Disputationsschlüsse Niemanden aufzudringen. Gebraucht werden dürfe nur das bloße Wort Gottes A. und N. T. und zwar nicht nach Auslegung der Lehrer, sondern so, daß einzig biblische Schrift mit biblischer, dunkle mit heiterer erklärt werde und Niemand darüber denn die göttliche Schrift sich selbst zu urtheilen habe. Allen Einheimischen und Fremden wurde vollkommen freies Geleit versprochen, sämmtliche bernische Geistliche zur Beiwohnung verpflichtet, strenge Handhabung von Zucht und Ordnung eingeschärft und Jedem volle Redefreiheit zugesichert. „Und was dann, hieß es zuletzt, mit göttlicher „biblischer Schrift bewährt — und beschlossen wird, das soll ohne alles Mittel und Wi„derfagen Kraft und ewig Bestand haben“ u. s. w. Zugleich wurden die von Haller und Kolb mit vieler Umsicht verfaßten, von Zwingli revidirten und zum Drucke beförderten zehn Schlußreden überall mitgetheilt.

Das Ausschreiben erregte große Sensation und mannigfaltigen Widerspruch; die Bischöfe lehnten die Einladung ab, derjenige von Lausanne u. A. aus dem Grunde, weil er Niemanden habe, der die heil. Schrift genugsam verstehe. Acht — eigentlich nur sechs — eidgenössische Orte verweigerten jede Theilnahme und suchten, mit Berufung auf das Gespräch zu Baden, Bern von seinem Vorhaben abzubringen, erlangten jedoch nichts als eine sehr scharfe Antwort. Murner erwiderte die an ihn besonders gerichtete

Aufforderung mit einer so maßlosen Schmähschrift, daß er sogar zu Luzern nicht länger bleiben durfte. Eck und Cochläus schrieben wider die Disputation und selbst von Kaiser Karl V. langte eine Abmahnung und Vertröstung auf das nächstens zu veranstaltende Concilium (de dat. Speyer 28. Dez. 1527) an, welche höflich, aber fest erwidert wurde. Dagegen erschien eine große Zahl von Gesandten und Geistlichen, vornehmlich aus den schweizerischen und süddeutschen Städten, von Zürich der Bürgermeister Röust und Zwingli selbst mit etwa 40 Predigern, von Basel Oekolampad, von Straßburg Bucer und Capito, von Constanz Ambr. Blaurer u. s. w. — während die katholische Partei, wie zu erwarten, ziemlich schwach vertreten war. Nachdem die Begrüßung und Eröffnung am 6. Jan. 1528 stattgefunden, die vier Präsidenten, nämlich Dr. Joach. von Watt von St. Gallen, der Probst von Interlacken und nach dessen Ablehnung der Dekan N. Briefer von Basel, der Abt von Gottstatt und der Comthur K. Schmied von Küßnacht, — ihre Pflichten laut Ausschreibens beschworen, auch die vier Schreiber beeidigt und andere Präliminarien vorgenommen worden waren, begann die eigentliche Disputation am 7. in der Franziskanerkirche von dem Gr. Rathe mit Anreden von Watt und Kolb und dauerte fort bis zum 26. Jan. Jede Schlußrede wurde der Reihe nach verlesen und abwechselnd von Haller oder Kolb eingeleitet. Die erste derselben, „die heil. christliche Kirche, deren einig Haupt Christus, sey aus dem Worte Gottes geboren; in demselben bleibe sie und höre nicht die Stimme eines Fremden," — bestritt Alexius Grat, Beichtvater der Nonnen in der Insel, ziemlich ungeschickt und mit Spuren grober Unwissenheit; er wollte das Wörtchen einzig in der Schrift nicht finden und suchte zu beweisen, es gebe noch andere Häupter der Kirche unter dem obersten Haupte Christus, nämlich die Apostel, besonders Petrus und seine Nachfolger; dagegen zeigten Haller und Bucer, daß die Apostel sich nie Häupter, sondern nur Diener der Gläubigen genannt hätten, und Zwingli erläuterte die Gewalt des Bannes, die jeder Einzelgemeinde zustehe. Besser vertheidigten Theob. Hutter, Pfr. von Appenzell, schlauer, mit Hinweisung auf die vielen jüngstentstandenen Sekten und Meinungen, Dr. Konr. Treiger, Augustiner-Provinzial von Freiburg, die entscheidende Gewalt der sichtbaren Kirche in Glaubenssachen; ihm antworteten die Straßburger, die ohnehin einen theolog. Streit mit ihm auszufechten hatten; da jedoch das Gespräch persönlich zu werden anfing und die Präsidenten dagegen einschritten, so protestirte Treiger, wollte nicht mehr disputiren und entfernte sich später, obschon man ihm wiederholt versicherte, es stehe ihm ganz frei, zu reden, was zur Sache gehöre. Der Faden wurde nun von Hutter, dem Schullehrer Buchstab zu Zofingen, und Andern in Betreff der Schlüsselgewalt und des Bannes aufgenommen, von Haller aber und vorzüglich von Bucer der evangelische Begriff desselben und die Freiheit jeder Gemeinde verfochten. — Gegen die zweite Schlußrede, „daß die Kirche keine Gesetze ohne Gottes Wort mache und daß daher Menschensatzungen nicht weiter binden, als sofern sie darin gegründet seyen," — wandte Buchstab vornehmlich ein, nicht alle Reden Christi und der Apostel seyen aufgezeichnet worden, ferner ließen sich gewisse christliche Glaubensartikel und Lehren (Höllenfahrt Christi, Trinität) so wenig als manche christliche Gebräuche, z. B. die Sonntagsfeier, bloß durch die Schrift begründen; worauf Bucer theils die Begründung übernahm, theils umgekehrt die wirkliche Unrechtmäßigkeit vieler von den Päbsten und Concilien wider Gottes Wort aufgestellten Satzungen scharf nachwies. — Bei der dritten These, Christus sey unsere einzige Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. und ein anderes Verdienst der Seligkeit, eine andere Genugthuung bekennen, hieße Christum verläugnen, — drehte sich der Streit hauptsächlich um die guten Werke, welche Buchstab als satisfaktorisch für die Sünden nach der Taufe und als nothwendige Ergänzung des Glaubens — Bucer hingegen als Früchte desselben betrachtet wissen wollte. Merkwürdig war es, wie bei diesem Punkte drei appenzellische Geistliche den Pfr. Hutter wegen seiner Lehre von Christi Genugthuung nur für die Erbsünde und der Nothwendigkeit eigener genugthuender Werke zur Rede stellten und wie der Angeredete sich mit einer sonderbaren Wendung zum Rückzuge bequemte. Der vierte Schlußsatz: „daß Christi Leib und Blut im Abendmahle

wesentlich und leiblich empfangen werde, lasse sich mit biblischer Schrift nicht bewähren," — fand von katholischer Seite fast gar keinen Bestreiter; von lutherischer aber traten dagegen Bened. Burgauer von St. Gallen und Andr. Althamer von Nürnberg in die Schranken. Der Erstere, hierüber mit seinem Collegen Dom. Zieli uneins, war deßwegen von seiner Obrigkeit nach Bern gesandt worden. Beide standen übrigens gegen Zwingli, Oekolampad und Bucer keineswegs im Vortheile. Hutter, abermals interpellirt, blieb bei der gemeinen kathol. Lehre; Burgauer dagegen und Andere erklärten, sie nähmen die These als erwiesen an. Konr. Som von Ulm hatte seinen Widersacher Eck nach Bern gefordert und erbot sich trotz seines Ausbleibens, ihm ferner Rede zu stehen. Solche Auftritte wiederholten sich überhaupt mehrmals. Schwach wurde die fünfte These, "daß die jetzt gebräuchliche Messe als ein Opfer für Lebendige und Todte der Schrift zuwider, dem Opfer Christi eine Lästerung und um der Mißbräuche willen ein Gräuel vor Gott sey," — von Buchstab mit Analogieen und Vorbildern aus dem A. T. angefochten, deren Nerv zu entkräften keine große Mühe verursachte. Für die sechste, nach welcher "Christus als einiger Mittler und Fürsprecher beim Vater und sonst kein anderer außerhalb dieser Zeit angerufen werden soll," — brachte nächst Kolb ein schlichter Bauersmann, Hans Wächter von Schenkenberg, der seinem Pfarrer in der Predigt widersprochen und deßhalb in Bern hatte erscheinen müssen, die treffendsten Stellen bei. Von Gilg Murer von Rapperswyl wurde die gegenseitige Fürbitte der Gläubigen, die den Jüngern Jesu verheißene Theilnahme an seiner Herrlichkeit, der reiche Mann in der Hölle u. A. dergl. als Beweis angeführt. Seine und Buchstabs Gründe konnten indessen die genauere Prüfung nicht aushalten. Wider das Fegfeuer und was daran hängt, war die siebente Schlußrede gerichtet; den von Mannberger, Hutter und Buchstab dafür vorgebrachten Probabilitäten und Folgerungen aus Schriftstellen setzten Haller, Zwingli und Oekolampad helle Schrift und den richtigen Verstand entgegen. Bilder zur Verehrung zu machen, erklärte die achte These als dem Worte Gottes zuwider; die gewöhnlichen Distinktionen und Einreden, welche Buchstab und Hutter geltend zu machen versuchten, widerlegte Zwingli bündig und schlagend. Das Verbot der Priesterehe, welches die neunte These angriff und wegen dessen Uebertretung Jakob Würb von Biel sich zur Verantwortung gegen seine Ankläger bereit erklärte, wurde von Buchstab nur aus dem Gesichtspunkte eines freiwilligen aber unverbrüchlichen Gelübdes dargestellt, dessen schlechtgewählte Beispiele aber gegen Zwingli's Beleuchtung und Schriftgründe nicht stichhielten. Die zehnte Schlußrede, daß Unkeuschheit keinem Stande schädlicher sey, als dem geistlichen, blieb unbestritten; nur entschuldigte sich Buchstab mit der Menge gelehrter Gegner und der geringen Zahl tüchtiger Mitkämpfer auf seiner Seite, während Hutter bei der einen christlichen Versammlung verbleiben wollte. — Am 26. Jan. beschloß Haller die 20tägige Handlung mit einem Rückblicke und einer Ermahnung sowohl an die Obrigkeit zur Vernahme der nun gerechtfertigten Reformation, als auch an die Geistlichen zu wahrer Hirtentreue. Zwingli u. A. machten sich anheischig, ferner Rechenschaft ihrer Lehre zu geben, und bemerkten, wenn schon Eck, Faber u. s. w. persönlich abwesend, so seyen doch alle ihre Argumente auf dem Platze gewesen. Watt übergab die sorgfältig geführten und täglich collationirten Akten der Regierung, indem er zu allfälligen Berichtigungen aufforderte; zuletzt dankte Haller der Versammlung im Namen der Regierung. Noch fanden an den nächsten Tagen zwei besondere Gespräche statt, ein lateinisches zwischen Farel und einigen französ. Geistlichen, das aber in's Lächerliche ausartete, und ein deutsches mit acht Widertäufern, welche auf Grund desselben des Landes verwiesen wurden.

Die Folgen dieser, mit großer Würde und Unparteilichkeit geführten Verhandlung waren die Unterschrift der 10 Schlußreden von Seite der Chorherrn und vieler Geistlichen, die auf Anrathen dreier Präsidenten und der anwesenden Fremden beschlossene Abschaffung der Messe, welche im Münster bereits im Verlaufe des Gesprächs und besonders auf eine Predigt Zwingli's unterlassen worden war, die in aller Ordnung vorgenommene Entfernung der Bilder u. s. w. aus den Kirchen, das Reforma-

tionsedikt vom 7. Febr. 1528 (Richter, Ev. K. OO. I. S. 104), durch welches den Schlußreden Gesetzeskraft ertheilt, die Gewalt der Bischöfe für verwirkt erklärt, das Nöthigste in Betreff der Geistlichen, des Gottesdienstes, der Kirchengüter u. s. w. vorläufig angeordnet wurde, mit beigefügtem Versprechen, bessern Bericht nach Gottes Wort jederzeit annehmen zu wollen. Die Gemeinden wurden vom 13. Februar an durch Abgeordnete einzeln um ihren Beitritt zur Reformation befragt; bei weitem die meisten erklärten sich mit Mehrheit für dieselbe; nur in den Thälern des Oberlandes drang sie erst später durch, nachdem die von kathol. Nachbarn und irrigen Begriffen über evangel. Freiheit hervorgerufenen Unruhen gedämpft worden waren. — Aber auch außerhalb Berns trug die Disputation ihre Früchte, so in Biel, Basel, Schaffhausen, den oberdeutschen Städten. An sie knüpften sich ferner die Disputationen von Genf (1535) und Lausanne (1536), die Befestigung der Reformation am erstern Orte, ihr Vordringen und ihre Verbreitung von da aus nach dem westlichen Europa, Frankreich, Schottland, England, den Niederlanden; die Berner Disputation hatte somit nicht bloß eine lokale Bedeutung, sondern sie bildete zugleich ein sehr wesentliches Verbindungsglied in der Kette großer Ereignisse, durch welche der Protestantismus eine Weltmacht geworden ist.

Die handschriftlichen Originalakten des Gesprächs sind in zwei Exemplaren im Berner Staatsarchiv noch vorhanden. Sie wurden — nur mit den nöthigsten Abkürzungen — unter der Aufsicht eines der Notare, Eberh. von Rümlang bei Froschauer in Zürich gedruckt und schon am 23. März 1528 in 4. herausgegeben u. d. T. Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bernn in üchtland. Oseae 13. (nach den LXX) — Gott allein sye herrschung, lob und eer in ewigkeyt. Spätere, ebenfalls amtliche Ausgaben sind die von 1608 in 4. und von 1701 in Fol. Man vergl. noch die speziellen Werke: *Christoph. Luthardus*, Disputationis Bernensis explicatio et defensio (gegen den Hercules Cathol. des Dekan Jakob Schuler von Freiburg). Bernae 1660. 2 Th. Fol. — und Sam. Fischer, Geschichte der Disputation und Reformation in Bern. Bern 1828. F. Trechsel.

Berner-Synodus, ohne nähere Bezeichnung, heißt die erste unter den vielen bernisch-reformirten Synoden, diejenige vom Jahre 1532 und zwar bezeichnet der Name sowohl die Versammlung selbst, als auch das Ganze der von ihr ausgegangenen Beschlüsse. Durch die Disputation von 1528 (s. d. vorherg. Art.) war die Glaubenserneuerung in Bern begründet, durch das Reformationsedikt gesetzlich eingeführt worden; dieses und andere Mandate hatten das Allernothwendigste in kirchlicher Hinsicht geordnet. Allein der Ausbau des Kirchenwesens wurde durch die nachfolgenden politischen Ereignisse, die Unruhen im Oberlande (1528), den ersten (1529) und den zweiten (1531) Religionskrieg unterbrochen und hinausgeschoben. Erst nach Abschluß des zweiten Landfriedens (24. Nov. 1531) konnte man daran denken, das halbvollendete, nur provisorisch unter Dach gebrachte Gebäude nach allen Seiten auszuführen. Es war dies um so nothwendiger, als viele Geistliche, welche lediglich die 10 Schlußreden unterzeichnet hatten und darauf hin bei ihren Pfründen belassen worden waren, den höhern Anforderungen an einen evangelischen Prediger und Seelsorger in Lehre und Wandel noch keineswegs entsprachen, und wirklich machte es sich die Regierung zu einem ihrer ersten Geschäfte, hierin Fürsorge zu treffen. Was anderwärts, wie in Sachsen, zum Theil durch Visitationen von oben herab bezweckt wurde, dafür wählte man in Bern das den republikanischen Sitten und Begriffen mehr zusagende Synodalinstitut; die Kirche sollte sich in ihren Dienern gleichsam selbst reformiren. Sämmtliche Geistliche des Landes, 230 an der Zahl, wurden daher Anfangs 1532 nach Bern berufen und beriethen sich vom 9. bis zum 14. Januar, unter der besonders thätigen Mitwirkung des eben anwesenden Wolfg. Fabr. Capito von Straßburg, über die christliche und heilsame Führung ihres Amtes. Die Ergebnisse ihrer Berathung wurden von Capito mit großem Fleiße schriftlich zusammengefaßt und verarbeitet; sie bilden eine Kirchenordnung und Pastoralinstruction, ausgezeichnet selbst unter den Denkmälern des Reformationszeitalters durch apostolische Kraft

und Salbung, durch tiefen Ernst, edle Einfalt und praktische Weisheit, „ein wahres Meisterwerk auch für unsre Zeiten“ (Hundeshagen), welches daher wohl verdient, in weitern Kreisen bekannt zu werden.

Die eigentliche „Handlung des Synodi“ beginnt mit einem Vorworte: „Vom Bevelch unnd Gewalt der zytlichen Oberkeyt, den Gottsdienst belangend, sampt einer Ermanung an ein l. Herrschafft Bern“ — als primum membrum Ecclesiae. Es wird ihr eben so ernstlich und kräftig ihre Pflicht zu Gemüthe geführt, „allen Flyß anzukeren, uff das ir Gwalt Gottes Dienerin sye unnd das sy deß Evangelions Leer und Leben, so vern es ußerlich ist und blybt, by iren Underthanen erhalte;“ — als auch vor der Anmaßung gewarnt, sich in den inwendigen Gang der Gnaden und die Gewissen einzulassen, „noch von ußen zu gebieten oder verbieten, dadurch die guten Gwüßen beschwert und dem hl. Geyst ein Zyl gesetzt werde.“ Denn das sey eben des Pabstes und der Klerisei Widerchristenthum gewesen, daß sie sich angemaßt, was keiner Creatur und keiner Obrigkeit, sondern allein Christo und Gott zustehe. „Aber darumb söllend sy — die weltlichen Regenten — nit von göttlicher Regierung abstan, so wyt die selbig ußwendig ist, und der fry Louff der Gnaden durch iren Gwalt möge, als durch Mitgehülffen Gottes, gefürdert werden. Das ist, das sy ob der gesunden Leer halten, die Irrung und Verfürung abwenden, alle Gotslesterung und offentlich Sünd in Gottes Dienst und Leben abthüend, die Warheyt und Erbarkeyt beschützen ꝛc.“ — Und wiewohl es wahr sey, daß dieser Dienst und Gewalt der Obrigkeit nichts als Gleißner mache, „wo nit Christus selbs am Handel ist,“ — so dürfe dieß sie doch nicht abhalten, das Ihrige zu thun, nehme es die Welt, wie sie wolle. „Dennocht so verhilffet Uw. Gn. durch iren Dienst, damit das reyn Wort Gottes by üwren Underthanen getriben, die heyter Gnad angezöugt und uff den Brunnen gewysen werde, uß dem allein die Wasser des Heyls geschöpfft werden, das ist uff unsern Herrn J. Christum.“ — Zu dem Ende wird denn auch die Regierung gebeten, daß sie die nachfolgende Ordnung bestätigen möge.

Hieran knüpft sich, nicht in dürren Gesetzesparagraphen und gebieterisch, sondern in 44 zum Theil ausführlichen Kapiteln und im Tone gegenseitiger, brüderlich herzlicher Ansprache die Anweisung über Lehre (d. h. Inhalt derselben, Sakramente, Predigtweise, Jugendunterricht) und Leben (öffentlichen Wandel, Studien, Seelsorge, häusliches Verhalten) der Geistlichen. Gleich von Anfang tritt uns die karakteristische Eigenthümlichkeit, welche durch Alles hindurch geht, der entschieden evangelische, in gutem paulinischem Sinne antinomistische Geist, das Dringen auf Christum als das alleinige Fundament und den wesentlichen Inhalt christlichen Glaubens und Lebens, recht stark und in nicht weniger als 17 Kapiteln (2—18) entgegen, und dies war es wohl unter Anderem hauptsächlich, was dem Grafen Zinzendorf eine ganz besondere Vorliebe und Hochachtung für unsern Synodus einflößte. So heißt es z. B. schon K. 2. unter der Aufschrift: „Das die gantze Leer der eynig Christus sye.“ — „Der Leer halb hat es die Gestalt, das alle heylsame Leer nüt anders ist, dann das eynig, ewig Wort Gottes, die vätterliche Güte und Herzlichkeit, so er uns durch Christum hat mitgeteylt, das ist nützet anders weder Christus J. selbs, der umb unser Sünd willen gecrützget u. s. w. — Was diser Leer zewider, das ist unserm Heyl zewider; was sölichen Verstand und diesen Innhalt nit mit im bringt, mag nymmer ein Christenlich Leer genant werden; dann alle Christenliche Prediger sind Boten Christi und Zügen synes Lydens, deß Willen und Bevelch sy allein söllen ußrichten, als von irem Herrn allein darzu ußgesandt und abgefertiget, glych wie er — — vom Vatter gesandt ist, das er syn vätterlich Eer und Namen und sunst nüt anders den Menschen offenbar machte, welches er getrüwlich durch syn gantz Läben ußgericht hat.“ — Gott selbst soll daher dem Volke allein in Christo angezeigt und verkündigt werden; „Verlaßend die Prediger die Gnad Gottes in Christo anzezeygen, so wirt ir Volck ye erger und unglöubiger und zu letst on Gott in der Welt, wie die Heyden gesyn synd, die glych vil Geschwetz von einem natürlichen Gott gehört und geredt haben, aber nüt vernomen von irem gnedigen Vatter

im Hymel; darumb sy den bekanten Gott nit als Gott vereeret habend, biß inen Christus verkündt und von inen geglouбt ward.“ (K. 3.) — „Dann sölich Erkantnuß Gottes, die Christus nit geburet, vallet ab und verflüßet under den Henden, wie Cicero von Simonide darthut, welcher durch flyßig Betrachtung und Erforschung, was Gott were, zuletst dahin kam, das er weniger von Gott wußte, dann da er söliche Gedencken anfienge.“ (K. 5.) — Im Tode und in der Auferstehung Christi dagegen werde Gottes Gesinnung und Heilswerk am klarsten erkannt und angeschaut; damit müße auch alle Predigt, wie diejenige der Apostel, anfangen und enden; nicht als ob deßwegen der sonstige Inhalt der Evangelien überflüssig wäre, denn Alles darin ist vielmehr Vorbereitung zum Tode Christi und auf unser Heil gerichtet. — „Deßglychen schowet er — der Geist in uns — an die Werck und Wunderzeychen Christi, darinn er verstat den innwendigen Louff der Gnaden und geystliche Handlung Christi in dem Hertzen; dann uß blinden und touben Sündern macht er sechend und hörend gegen der lebendigen Stym des Vatters, uß den Lahmen grade Helden, die den Weg Gottes louffen unverlezt. Er nimpt hin die Malatzy der Sünden durch syn heylsam Gnad, den todten Sünder erquickt er durch den Geist der Ufferständnuß u. s. w.“ (K. 7.) Auch die Sündenerkenntniß und Buße fließt besser und lebendiger aus der gläubigen Betrachtung Christi als aus dem Gesetze: „Im Todt Christi haben die Apostel fast behend unsre verdampt Natur erkennen gelert, wie die Juden im Gsatz Moysi ir Sünd mit großer Arbeyt und gar schwerlich erkant haben. Darumb sy den Heyden einfaltig ir Sünd und die Versünung durch Christum on Gsatz haben angezöngt und keinen hinder sich gewysen in den Moysen. Dann leret man durchs Gsatz Sünd erkennen, so ist es nüt dann ein todt und kalt Ding und hat kein Leben.“ (K. 9.) — Ueberhaupt hat das Gesetz für uns, „die von Heyden kommen, mit Heyden und nit mit Juden handlend,“ keineswegs eine grundlegende Bedeutung wie für die Letztern; „dann Christus ist unser Gnügen, was wöllen wir meer. Joan. I.“ (K. 11. u. 12.); — wodurch indessen ein „zufälliger,“ pädagogischer und instruktiver Nutzen Mosis und der Propheten, sofern sie von ihrem lieben Heilande zeugen und nütze sind zur Lehre, zur Strafe u. s. w. keineswegs ausgeschlossen wird. (K. 17. u. 23.) In Ansehung der Sakramente dringt der Synodus vornehmlich auf zweierlei: vorerst „das wir alle in der Lieb belyben gegen Yederman, so vil an uns ist. Und das wir uns nit ynlaßen in eynigen Zanck, vorab den hl. Sakramenten halb, so lang die Geheymnuß, der Herr J. Ch. uns gelaßen wirt, obschon er nit so heyter und diser Art uns gelaßen wurde (Anspielung auf die luth. Theorie), wie er syn solte, damit wir in durch Zanck nit gar verlieren. Dann die Sacrament sollen uns zur Volkomenheyt und nit zu Uffbringen fleischlicher Sinnlicheyt dienen.“ — Sodann wird sehr geflissentlich und oft hervorgehoben, „das es nit Ceremonien oder Kilchengepreng' syen. — Sunder es sind Geheymnußen Gottes oder — der Kilchen Christi, dadurch den Glöubigen von ußen fürgetragen wirt der Christus, so zugegen im hl. Geyst, die Hertzen schwangert und erfült.“ (K. 19.) — Während also hier auf der einen Seite die unionistische Tendenz der Straßburger deutlich durchblickt, hält die Synode dennoch fest am Standpunkte der freilich vertieften und göttlicherseits ergänzten zwinglischen Lehre; die Sakramente „sind nit blosse Zeychen, sunder Zeychen und heymlich Kraft Gottes zuglych mit einander, als der hl. Touff, daryn der Diener mit Waßer und Christus zuglych mit synem Geyst töuffet.“ (K. 20. u. vergl. 22.) „In des Herrn Brotbrechen ist auch ein Sacrament und kein löre Ceremonien und tregt für den Glöubigen den Lyb Christi J., der für uns gestorben ist, und das Blut ꝛc., welicher Lyb und Blut Christi im hl. Geist uns innerlich spyset und brencket, wie durch den Mund den zerstörlichen Lyb das vergencklich Brot spyset und der Wyn trenckt, also sicht der Gloub über sich vom Zytlichen in das Ewig u. s. w.“ (K. 22.) Wer erkennt hierin nicht bereits den Uebergang zu Calvins Theorie, dessen begriffliche Vermittelung des Zusammenhangs zwischen Zeichen und Sache durch den hl. Geist wenigstens andeutungsweise vorliegt. Gerade aber, weil Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Sakramente nicht bloße Gebräuche und Zeichen, sondern „Geheimnisse der

Kirche" seyen, sollen sie auch nur in der Gemeinde verwaltet werden (K. 21.) und es gehörte daher stets zu den Eigenthümlichkeiten der bernischen Kirche, daß weder Privattaufe noch Privatcommunion in ihr zugelassen wurde. Auch der Bann als Ausschließung vom Abendmahle wird (K. 22.) zwar nicht schlechtweg und für allezeit verworfen, wohl aber für den Anfang und der Mißbräuche wegen von der Hand gewiesen. "Wir söllen und wöllen meer uff die inwendig Erbuwung sechen, welche für Gott bestat, weder uff die uswendigen;" — wiederum ein Merkmal der innerlichen, evangelischen, allem Gesetzeswesen abholden Richtung. Ueber die Predigtweise, das Ermahnen und Bestrafen von der Kanzel werden treffliche Fingerzeige gegeben. Schon im Allgemeinen heißt es, sey es vonnöthen, "das der Prediger nit uß menschlicher Bewegung strasse, sundern — uß bestendiger Warheyt als für Gott und im Angesicht unsers Herrn J. Ch. — uß hertzlicher Lieby — und wirt ouch nit wyter straffen, dann es uffbuwet by den Zuhörern. — Wann nun die Straff nit nach göttlichem Willen uß Christi Erkantnuß genomen, die Scherpfe der Straff mit Hertzlicheyt und Lieb nit gemischet ist und wo mengklich nit spüret, das allein Gott Eer und der Zuhörer Seligkeit gesucht wirt, so ist es nit christlich gehandelt." (K. 25.) In der Regel sind nur Anwesende zu bestrafen; thut man es gegen einen Abwesenden, so ist es eben, "als wann man einen Todten zum Bad trüg und ließ den Chemyfeger (Kaminfeger) in sym Ruß und Unflat verderben." Nur um drohenden Schaden und Ansteckung von den Zuhörern abzuwenden, sey eine Ausnahme davon am Orte. "Deß Pabsts aber können wir nit vergeßen, denn er ist mit synem Gwalt schon zugegen und macht vil Gwüßen irr und unrüwig by in selbs; sunst möchten wir syn wol müßig stan uß Ursach, daß Nötigers uns anligt u. s. w." — doch solle auch da der Elenchus nur mit Maß und gelegentlich gebraucht werden. (K. 26.) Daneben habe sich der Prediger wohl zu hüten, daß er weder die Obrigkeit über Gebühr erhebe, noch durch Verkleinerung derselben des gemeinen Mannes Gunst suche. "Wir wellend aber leyder lieb syn und von Nyemant verhaßet werden." (K. 28.) — Hinwiederum wird aber auch die Obrigkeit ernstlich ermahnt, nicht jede scharfe Rüge allzuhoch aufzunehmen, sondern auf der Prediger Amt, Pflicht und redliche Meinung zu sehen. "Sölichs ziechen wir nit an, das uns gefalle grober Lüt Bochen und Tratzen. Aber diewyl die Warheyt byßet und allweg ir Scherpfse hat, und ein armer Pfarrer zukünftigem Unrath ettwan begegnen muß, den Andere noch nit fürsechen und als zukünfftig glouben, so ist von Nöten, das Uw. G. in Annemung der Straff und unzytigen Warnung langmütig und nit, wie man sagt, zu kurtz angebunden syen." (K. 30.) Das Volk sey übrigens zum geziemenden Gehorsam gegen die Obrigkeit, zu treuer Entrichtung der Zinsen und Zehnten — der billigsten Abgabe, weil sie nach Gottes Segen sich richte — aufzufordern (K. 32.) Unter den Lastern, vor denen die Prediger eifrig zu warnen hätten, werden namentlich und besonders die fremden Kriegsdienste hervorgehoben. (K. 32, 8.) Die Jugend solle in der Furcht und Liebe Gottes durch J. Christum unterwiesen werden, "und das nit mit wytlöuffigem Anzug der Gschrifft, sunder uß dem gmeynen Apostelglouben und dem Vatterunser; — doch wer es am höchsten fruchtbar, das wir allen Flyß ankerten, uff das Christus vorhin uffgieng und lebte in unsern selbs Hertzen, so wurde unser Für gar bald erhitzigen die zarten Gemüter der Kinder." (K. 33.) Das Kapitel vom Leben und von der Frömmigkeit der Pfarrer in der Gemeinde (K. 36.) beginnt mit der Erinnerung: Wie der Priester, so das Volk und umgekehrt; die Gemeinden sollten sich's daher selbst zumessen, "das sy nit mit uns versechen sind, wie sy syn solten;" — und die Prediger ihrerseits hätten sich gegen Niemanden zu beklagen als gegen sich selbst, "das unser Volk so ungezogen, halsstarrig und der Warheyt so ungehorsam ist; dann unser Sünd verdienen das. Sunst sind allenthalben fruchtbare Hertzen, zu bringen die Gerechtigkeit Gottes, so nun wir flyßig Ackerlüt und Gotsgehülffen weren." — Wahre Goldkörner in Menge enthalten die Abschnitte von den Studien der Prediger, ihren Conferenzen, von der Meditation, dem Vortrage, dem fleißigen Halten der Predigten — auch an den bestimmten Wochentagen und wo möglich in den

Nebendörfern. (K. 37—42.) Da liest man u. A.: „Wann man predigen will, pfleget man geſchribne Predigen oder Commentarien zu leſen und uffzezwacken, das gnug ſyn mag, ein Stund zu vertryben, und wirt wenig Acht genomen, was uffbuwe zu diſer Zyt gegenwärtige Kilchen oder nit. Dannenhar iſt, das man ſo wenig beſtendigs für Gott uſrichtet.“ Deßhalb ſollten die Prediger einander ermahnen und fördern, daß Jeder die Schrift ſelbſt meditire und „ußreche,“ ihm zur Beſſerung und zum Frommen ſeiner Gemeinde, „und ettwan nit den zechenden Theyl ſagen deren Dingen, die im Gott by ſolchem Text der Gſchrifft geben hatt.“ (K. 39.) — Ebenſo beachtenswerth ſind die Winke über die beſondern Unterredungen mit den Gemeindegenoſſen, — „dann beſunder Bericht vil baß zu Hertzen gat weder das, das offentlich zu Yederman gerett wirt“ und vom Heimſuchen den Kranken, denn: „Diſe Handlung iſt offt nützer weder zechen Predigen, die in der Gemeyn beſchechen on ſunder Uffmerckung der Zuhörer, ſyttenmal die Not ſy alle belanget und ſy alle des Troſts begyrig ſyn u. ſ. w.“ (K. 42. u. 43.) Endlich wird in Hinſicht auf das „Leben der Pfarrer gegen ſich ſelbs und ir Hußgſynd“ eine treffliche, körnige und tiefeingehende Auslegung von 1. Tim. 3, 2 ff. — zugleich ein Muſter an- und eindringlicher Predigtweiſe gegeben und zum Schluß unter Vorbehalt obrigkeitlicher Sanktion verordnet, daß jährlich im Mai eine ähnliche Synode gehalten, der Inhalt des Obigen aufgefriſcht und was zur Erbauung der Prediger und Gemeinden diene, weiter berathen werden ſolle.

Den Wünſchen und Anſichten der Geiſtlichkeit kam der Große Rath in würdiger und chriſtlicher Weiſe entgegen. Noch am Schlußtage der Synode, den 14. Januar, beſtätigte er die ihm vorgelegten Akten derſelben, erklärte ſich mit dem Inhalte völlig einverſtanden und entſchloſſen, ſie ſowohl ſelbſt treulich zu beobachten, als auch über ihre Beobachtung mit Ernſt zu wachen. Die jährliche Zuſammenberufung der Synode ward geſetzlich angeordnet und am Ende des — den Akten vorgedruckten — Dekretes das feierliche Verſprechen ausgeſtellt: „Wa aber ettwas uns fürbracht von unſeren Pfarreren oder Anderen, das uns näher zu Chriſto füret, und nach Vermög Gottes Worts, gemeyner Fruntſchaft und Chriſtenlicher Lieb zuträglicher dann yetz verzeychnete Meynung iſt, das ſelbig wollend wir gärn annemen und dem hl. Geyſt ſynen Louff nit ſperren, der nit zuruck uffs Fleyſch, ſunder allweg furtringt uff das Ebenbyld Chriſti Jeſu unſers Herren, der uns all in ſynen Gnaden bewaren wölle.“ — Der Berner-Synodus bildete fortan nebſt den zehn Schlußreden der Diſputation das Partikularſymbol der berniſch-reformirten Kirche, welches — wenn auch ſpäter durch die allgemeinern reformirten Symbole und die neue Scholaſtik zeitweiſe zurückgedrängt — doch nie ganz vergeſſen wurde, ſondern zumal in den Erweckungstagen durch den Pietismus wieder hervorgeſucht, zur Nahrung des evangeliſchen Sinnes und Lebens benutzt und als Panier hoch getragen wurde.

Die Synodalakten erſchienen amtlich gedruckt zu Baſel im nämlichen Jahre unter dem Titel: „Berner Synodus — Ordnung wie ſich pfarrer und prediger zu Statt und Land Bern, in leer und leben, halten ſöllen, mit wyterem bericht von Chriſto, unnd den Sacramenten, beſchloßen im Synodo daſelbſt verſamlet, am IX. tag Januarii An. MDXXXII. Ob wir ouch Chriſtum u. ſ. w.“ II. Corinth. V. 4. — Wieder officiell aufgelegt 1728 und 1775. Privatausgabe des ältern Textes mit neuerer Verdeutſchung von Lauener. — Baſel 1830. 8. Eine latein. Ueberſetzung gibt Lüthard I. 182 ff. (S. Bern. Diſp.), eine franzöſ. nach ihm Ruchat (R. A.) T. 3. p. 438 ff. Beide weder vollſtändig noch zuverläſſig, abgeſehen von der unnachahmlichen Sprache des Originals. Ungern vermißt man dies Kleinod einer K. Ordnung in der Richter'ſchen Sammlung. F. Trechſel.

Bernhard, Abt des Kloſters Clairvaux, iſt im J. 1091 zu Fontaines in der Gegend von Dijon in Burgund geboren. Er war der dritte Sohn einer ritterlichen, durch Tapferkeit und Frömmigkeit im Rufe ſtehenden Familie, und zeigte ſich ſchon früh mehr, als ſeine Brüder, empfänglich für die Einflüſſe ernſter chriſtlicher Geſinnung, welche ſeine um die Erziehung ihrer Kinder zärtlich beſorgte Mutter Aleth ihm zuführte. Denn von

Jugend auf bemerkte man an ihm ein tief und zart fühlendes, leicht gerührtes, den Eltern mit inniger Pietät ergebenes Gemüth, welches mit Vorliebe den religiösen Dingen zugekehrt war. Als Knabe mischte er sich wenig unter seine Altersgenossen; schweigsam, sinnend und in sich gekehrt, blieb er am liebsten in der Stille des elterlichen Hauses. Auf der Schule zu Chatillon, wo er den ersten Unterricht empfing, übertraf er dabei alle seine Mitschüler an Fassungskraft für die Lehrgegenstände. Sobald ihm die heilige Schrift zugänglich war, las er sie mit großem Eifer, und manche Züge seiner auf das Wesen des Christenthums gerichteten Frömmigkeit sind wohl mit aus den reineren Einwirkungen, die er unmittelbar von ihr empfing, zu erklären. Im Beginn des Jünglingsalters verlor er seine Mutter, aber er war bereits in der Sittlichkeit fest genug gewurzelt, um den Verführungen, welche sich an den schönen, nach Körper und Geist einnehmenden Jüngling drängten, zu widerstehen. Immer bestimmter regte sich vielmehr in ihm die Absicht, Mönch zu werden, worin ihn das Andenken an seine Mutter, die ihn schon von seiner Geburt an dem Klosterleben geweihet hatte, bestärkte. Eine Zeit lang wußten seine Brüder die Entscheidung zu hintertreiben, indem sie seinem Geiste mit Erfolg die kirchliche Wissenschaft, welche damals große Talente leicht anlockte, als den für ihn geeigneten Gegenstand vorhielten. Doch auf die Dauer vermochte selbst das eifrigste Studium nicht, jene tiefere Neigung zu beseitigen; sie brach unwiderstehlich hervor, als er einst auf einsamem Wege sich mit Betrachtung seines eignen Lebens beschäftigte und seinem inneren Auge die mahnende Gestalt seiner Mutter gleich einer Erscheinung sich darstellte. Er trat in eine Kirche am Wege ein und unter Gebet und heißen Thränen weihte er sich Gott und dem Mönchthum. Die Gewißheit, nunmehr den rechten Beruf gefunden zu haben, gab ihm eine große Ueberzeugungskraft auch für andere. Er brachte vier seiner Brüder, seinen Oheim und andere seiner Bekanntschaft dazu, daß sie nach kürzerem oder längerem Widerstreben sich entschlossen, ihr kriegerisches Leben mit der Beschäftigung des Klosters zu vertauschen. Der Orden von Citeaux (Cistertium) bei Dijon, im Bisthum Chalons, welcher um 1098 gegründet war, schreckte fast alle durch seine harte Regel zurück; Bernhard hingegen zog gerade solche Strenge an. Zweiundzwanzig Jahre alt, erschien er im Jahr 1113 mit dreißig Gefährten vor dem Abte Stephan Harding und verlangte für diese Schaar die Aufnahme. Mit einer Gewissenhaftigkeit, welche allen als ein Muster vorleuchtete, versah er die Dienste eines Novizen und Mönches. Immerfort die Frage an sich richtend: „Bernhard, Bernhard, wozu bist du hieher gekommen?“ hielt er sich seinen Beruf gegenwärtig. Sein Beispiel führte dem Orden noch andere Mitglieder zu, so daß nach zwei Jahren die engen Räume des Klosters und die Wildniß, welche es umgab, für die Gemeinschaft nicht mehr ausreichten, und man an die Gründung einer Mönchskolonie ging. Das düstere, öde Thal von Clairvaux (Clara vallis) im N.W. Burgund ward zum Orte und Bernhard zum Abte der Stiftung ausersehen (1115). Anfänglich legte der unwirthbare Aufenthalt den Bewohnern harte Beschwerden auf. Denn ihre Nahrung bestand häufig nur aus Buchenblättern, Haferbrod und Hirsen, und zuweilen drohte sie gänzlich auszugehen. Bernhard allein ließ nie den Muth sinken, und sein gläubiges Vertrauen ward oft durch überraschende göttliche Fügungen gerechtfertigt. Er that sich nicht Genüge in der Ascetik. Der Schlaf schien ihn ein Raub an der Zeit, und nur wenige Stunden gönnte er sich die Ruhe. Seine Nahrung bestand auch weiterhin aus wenig Brod und Milch, oder Gemüse; selten genoß er Wein und wachte mit peinlicher Sorgfalt darüber, daß er nicht etwa das Maß der Speisen überschritte. Der Bischof Wilhelm von Chalons, sein Freund, wollte ihn zwingen, sich zu schonen, und befahl ihm mit Zustimmung des Ordenskapitels, daß er sich ein Jahr lang ganz von den Geschäften des Klosters zurückziehe. Kaum war diese Zeit vorüber, als er, wie sein Biograph Alanus sagt, „gleich einem Flusse, der von dem hemmenden Damm befreit wird, seinen alten Lauf nahm.“ Er schwächte Magen und Eingeweide, so daß es ihm schwer ward, überhaupt etwas zu genießen; seine Füße schwollen, weil er stehend Tag und Nacht im Gebete anhielt; er trug ein härenes Kleid unter seinem Gewande, legte

es aber ab, da es bekannt ward, weil er einen über die Vorschriften der Ordensregel hinausgehenden Schein der Frömmigkeit vermeiden wollte. Sein zart angelegter Körper ward dadurch hinfällig und er tadelte es später an sich, daß er seine Gesundheit selbst zerstört habe. Aber schwach, wie er war, zeigte er nur um so mehr die ungewöhnliche Kraft des Geistes, welche allein ihn aufrecht zu halten schien; und »die Kraft Gottes, aus seiner Schwäche wiederstrahlend, schaffte ihm bei den Menschen höhere Ehrerbietung und Autorität.« So ernst er es mit jenen Abtödtungen meinte, sollten sie doch nur die sinnlichen Hindernisse der Betrachtung der göttlichen Dinge beseitigen und den Flug der Seele zu Gott beschwingen. Selbst während der Beschäftigung mit mechanischen äußeren Verrichtungen wußte er sich die Gebetsstimmung gegenwärtig zu erhalten; waren die Anforderungen des äußeren Dienstes erfüllt, so liebte er es, sich in die Stille zurückzuziehen, um sich ausschließlicher dem Gebet, der Betrachtung, der Lektüre und schriftstellerischen Arbeit zu widmen. Die Bibel blieb seine liebste und anhaltendste Lektüre. Er las wohl auch Auslegungen derselben, aber er fand nirgends so viel Licht über sie, als was sie in ihren eigenen Worten darbot, und bezeugte es ausdrücklich, daß die göttliche Wahrheit und Kraft, welche aus derselben hervorgehe, besser aus der Quelle, als aus den abgeleiteten Bächen zu schmecken sey. Gern nahm er sie mit sich in die Einsamkeit des Feldes und Waldes. Dort eröffnete sich ihm unter Gebet und Nachdenken das tiefe, geist- und gemüthvolle Verständniß derselben, von welchem seine Werke zeugen. Er habe, pflegte er scherzend seinen Freunden zu sagen, dabei keine Lehrer gehabt, als die Eichen und Buchen. Es lag in seiner großen Willenskraft und dem Feuer seines Geistes, daß er Allem, was er seines Berufes erachtete, sich voll und ganz hingab, und darin, daß er sich ganz in den Augenblick der Handlung verlieren konnte, liegt zum Theil die Erklärung seiner großen Erfolge. Was ihn innerlich lebhaft beschäftigte, entzog ihn gänzlich der Außenwelt. Einen Tag lang ritt er in der Nähe des Genfer Sees, und als man am Abend von demselben sprach, hatte er nichts davon wahrgenommen. Er ist eine in besonderem Maße zur Contemplation und Mystik geeignete Natur. Die mystische Beschauung ist ihm der Zweck und das Positive zu der stets fortgesetzten Entweltlichung im mönchischen Leben. In den verschiedenen Beziehungen der christlichen Lebensstände zur Sinnlichkeit sieht er nur eine Stufenfolge der Betrachtung Gottes. Es gibt, sagt er, eine praktisch ordnende Betrachtung (consideratio dispensativa), welche die sinnlichen Dinge in geordneter und das Wohl Anderer berücksichtigender Weise gebraucht; es gibt eine erwägende (aestimativa), welche mit Einsicht und Sorgfalt die Dinge prüft und wägt, um Gottes Spuren darin zu finden; aber die schauende Betrachtung (speculativa) sammelt sich in sich selber, und entzieht sich, soweit die göttliche Gnade ihr Kraft gibt, den menschlichen Dingen, um Gott zu betrachten. (De consideratione V. c. 2, 4.) Dies sind Momente der Seligkeit, welche einzeln der Seele schon auf Erden zu Theil werden. Vollständig und dauernd wird der Zustand des Schauens Gottes im ewigen Leben sein, wo zum Glauben die Erkenntniß hinzukommt (intellectus), nicht in Gestalt eines schwankenden Meinens (opinio), sondern die Wahrheit der Dinge schauend in dem, durch welchen sie ihr Daseyn haben. Dort wird, als eine Seite der Seligkeit, auch die reine Liebe Gottes die Seele erfüllen, welche ihn um seiner eigenen Herrlichkeit willen liebt, und zu der wir uns nur schwer von den eigennützigen Interessen der Erde erheben. (Tractat. de diligendo Deo.) Solch ernstes Ringen mit seiner Pflicht, so anhaltende Selbstprüfung, so kräftige Richtung des Geistes auf Gott, verlieh ihm jene reiche christliche Erfahrung und Kenntniß des menschlichen Herzens, wodurch er sich eignete, ein geistlicher Führer für Andere zu werden. Seine Predigten und Briefe beweisen es, wie scharfsichtig er für die Zustände des Gemüthes war und wie kundig namentlich der Versuchungen, welche Heuchelei, Härte gegen Andere, Selbstüberhebung oder Verzweiflung, die Abtödtung in ihrer Schwierigkeit und Uebertreibung den Mönchen bereitete. (Vgl. Neander der h. Bernhard und sein Zeitalter. 2. Aufl. S. 45 fg.) Immer auf das Wesen der Dinge gerichtet, löst sich ihm leicht der Schein und die Verwirrung, in welche Andere durch Rücksichten äußerlicher

Art gesetzt sind. In einfachen großen Zügen, mit durchschlagender Kraft, pflegt er das unwandelbare göttliche Gebot und das Evangelium entgegen zu halten, daß sich der Irrende daran zurecht finde. Früh hatte man daher das Vertrauen zu ihm, daß er vor Andern befähigt sei, mönchische Angelegenheiten zu ordnen. Schon um 1128 wurde ihm das Hauptgeschäft beim Entwurf der Ordensregel für die Tempelherrn übertragen. Während die Orden von Citeaux und Clügny mit einander haderten, standen die Häupter beider Gemeinschaften, Bernhard und der ehrwürdige Peter Mauritius, mit der neidlosen Anerkennung und wechselseitigen Hochachtung großer Seelen neben einander, und suchten das Mißverhältniß zwischen ihren Untergebenen durch sittliche Einwirkung zu bessern. (*Bernard.* apologia ad Guillielmum abbat.) So viele aber wünschten Bernhard als oberen Leiter zu besitzen, und einen solchen Ruf als das trefflichste Mittel zur Seligkeit erlangte durch ihn die Cistercienserregel, daß sich bei seinem Tode bereits 160 Klöster in allen Ländern des römisch-christlichen Europa's ihr angegeschlossen hatten. Nicht nur daß Bernhard dadurch zu einem sehr ausgebreiteten und zahlreichen Briefwechsel veranlaßt wurde, er hatte auch, nachdem er manche Bedenken dagegen überwunden, seinen Mönchen zu predigen angefangen, und war weiterhin auch öffentlich als Prediger vor dem Volke aufgetreten, wie es dessen lebhaftes und wenig befriedigtes Bedürfniß verlangte. Seine Reden waren ohne Zweifel verschiedener Haltung, je nach den Zuhörern; doch schon in denen, welche vor Mönchen gehalten und uns aufbewahrt sind, zeigt sich zwar der Geschmack der Zeit in der Allegorie der Schriftauslegung, in der Häufung der Antithesen, in dem weit ausgeführten Dogmatisiren, aber sie funkeln von Geist, auch in jenen Formen; bei allem Spiel der Allegorie ist doch nie ein ernster, tiefsinniger Zweck aus den Augen verloren; mystische Innigkeit, feurige Liebe zu Christo, Erhabenheit der sittlichen Anforderungen an Andere und sich selbst, Leben in der heiligen Schrift, inneres Verständniß derselben und treffende Beziehung auf das praktische Verhalten und eine nie erschöpfte Kraft und Frische des Wortes werden ihnen zu allen Zeiten eine ausgezeichnete Stelle sichern. Man begreift daraus die Möglichkeit des ungeheuren Eindrucks, welchen er, wenn er sich der Eingebung des Augenblicks überließ, auf die versammelten Volksschaaren machte, zu welchen der Ruf seiner Heiligkeit vorausgeeilt war. Wurden doch die Deutschen am Rhein, welche seine Sprache nicht verstanden, durch die Begeisterung, welche aus der abgezehrten Gestalt sprach, durch seine Geberde, seinen Blick, den Ton seiner Stimme hingerissen, daß sie niederknieten und Thränen vergossen. Dem heiligen Eifer, der prophetischen Zuversicht, mit welcher er redete und handelte, widerstand nicht leicht Jemand, an welchen er sich persönlich wandte. Und diesen seinen mächtigen Einfluß war er stets bereit, zu Gunsten der Bedrängten, Unterdrückten in seinen gewaltsamen Zeiten zu verwenden. Er scheut sich nicht, den Fürsten freimüthig und beharrlich entgegen zu treten, wo es galt, sie von Härten und Ungerechtigkeiten zurück zu halten; und greift wohl, mit gleichsam prophetischem Rechte in die juridische Rechtspflege ein, indem er Verurtheilte der Strafe entzieht und sie in seine, nicht selten erfolgreiche geistliche Obhut nimmt. (Neander S. 20. 126 f.) Unter solchen zahlreichen Anforderungen mußte er, je bedeutender er für seine Zeit wurde, um so mehr auf die contemplative Muße und Selbstangehörigkeit verzichten, die er im Mönchthum gesucht hatte. Er selbst sagte, er komme sich wie die Chimäre seines Zeitalters vor, sey weder Geistlicher noch Laie. Aber diese Einheit des Mystischen und Praktischen in ihm, diese stille Einkehr in sich und dieses energische, feurige und doch besonnene Handeln, macht ihn nur noch bewundernswürdiger. Von seinen Zügen durch Frankreich und Italien, von seinen die Welt bestimmenden Unternehmungen kehrte er in seine einsame Zelle zurück, um in Gebeten und Liedern, voll von der süßesten Innigkeit, des ungestörten Umgangs mit Gott zu pflegen.

Die zwiespältige Pabstwahl, wodurch um 1130 Innocenz II. und Anaclet II. einander gegenübergestellt wurden, war ein Ereigniß, welches Bernhard zu einer äußeren Thätigkeit von allgemeinerer Wichtigkeit aufforderte. Er entschied sich ohne Zögern für Innocenz, welcher ihm der Würdigere zu seyn schien. Als dieser, weil er sich in Italien nicht mit Ansehen gegen Anaclets mächtige Freunde behaupten konnte, sich nach Frank-

reich zurückzog, war es Bernhard, der in Verbindung mit Peter von Clugny die Versammlung des französischen Klerus zu Estampes zur Anerkennung desselben vermochte. Dieser entscheidenden Erklärung folgte die gleiche des Königs Ludwig VI. von Frankreich; die Bedenken Heinrichs I. von England beseitigte Bernhard persönlich und führte ihn zu dem Pabste nach Chartres; er geleitete diesen zum Kaiser Lothar nach Lüttich, und seinem Worte gelang es, die Ansprüche Lothars herabzustimmen, so daß beide Fürsten als Freunde schieden. Nachdem er dem Pabst auf dessen Reisen durch Frankreich als Redner und Fürsprecher zur Seite gestanden, begleitete er ihn 1133 auf dem Zuge nach Italien, den er von Lothar geführt unternahm. Da es indeß nicht sogleich gelang, Rom gegen Anaclet und Roger von Sicilien dauernd zu behaupten, so war Bernhard in Deutschland, Italien und Frankreich rastlos thätig, seinem Pabst immer mehr Raum zu gewinnen. Und der Erfolg war nicht nur für diesen günstig, sondern der Enthusiasmus für Bernhard selbst steigerte sich zu einer Höhe, die einem in christlicher Demuth minder fest begründetem Geiste die größte Gefahr hätte werden müssen. Die Hirten kamen von ihren Bergen herab, ihn zu sehen und die stolzen Mailänder legten allen Schmuck ab, um ihm zu gefallen. Stürmisch baten sie ihn, ihr Erzbischof zu werden, doch er wollte nur als Abt ein Werkzeug des göttlichen Willens seyn. Den Grafen Wilhelm von Aquitanien, welcher noch, nachdem er Innocenz anerkannt, den Bischöfen seines Landes, die es vor ihm gethan, grollte, hatten weder Bernhards Vorstellungen noch der Bann zur Nachgiebigkeit vermocht. Einst hielt Bernhard in seiner Gegenwart die Messe; mit der Hostie in der heiligen Schale schritt er durch die in athemloser Bestürzung dastehende Menge auf den Grafen zu, und mit flammendem Blick forderte er ihn im Namen des gegenwärtigen Christus zur Versöhnung mit dem Bischof von Poitiers auf. Der Graf stürzte nieder, wie vom Blitz getroffen; all sein Widerstand war gebrochen. Wenn von einem Manne von solcher Glaubenskraft, solcher Gewalt über die Gemüther, in einer religiös erregten Zeit Thaten wunderbarer Art an Kranken auf einfache, anschauliche Weise berichtet werden, wenn er selbst sich auf dergleichen beruft, ohne sie irgend zu überschätzen, so wird eine besonnene Kritik es nicht unglaublich finden, daß sich in ihm hin und wieder die Kräfte der apostolischen Zeit erneut haben (vgl. Neander, S. 103. 341). Nachdem Bernhard auf dem Reichstag zu Bamberg Lothars mächtigste Gegner mit diesem versöhnt und ihm 1136 einen neuen kräftigeren Feldzug gegen Rom möglich gemacht, kam er auf des Pabstes Bitten noch einmal nach Italien, wobei es ihm gelang, die einflußreichsten Anhänger Anaclets für Innocenz zu gewinnen. Als er nach Anaclets Tode 1138 nach Clairvaux zurückkehrte, schloß man in den Jubel über den Frieden ihn als seine hauptsächlichste Ursach ein.

Doch er selbst glaubte sich der Ruhe, auf welche er gehofft, nicht lange überlassen zu dürfen. Denn schon zog eine anders geartete kirchliche Bewegung seine Aufmerksamkeit mit lebhafter Besorgniß auf sich. Es war der Einfluß, welcher von Abälard und seiner Schule ausging. Die Anklagen, welche Wilhelm von Thierry bei Bernhard gegen Abälard anbrachte, waren nur ein Nebenanlaß zu dem Konflikte beider, denn sie waren so verschieden in Natur und Entwicklung und zugleich beide so bedeutend, daß nothwendig ein Augenblick eintreten mußte, wo sie sich im Kampfe begegneten. Abälard war, wie Bernhard, zwar auf die subjektive Seite des Lebens gerichtet, aber er war dem Mystischen fern, und weit vorwiegend dem Rationalen und Kritischen zugewandt. Bernhards Entwicklung war von Anfang unter den Einflüssen kirchlicher Frömmigkeit geschehen, sie war von Jugend auf stetig und theologisch gewesen, während Abälard, zerrüttet im Leben, auch sein Gedankensystem nicht harmonisch auszubilden vermochte, und von der Philosophie aus zur Theologie gelangend, stets zwischen beiden hin- und hergezogen ward. Er ist freier, umfassender und ungleich dialektischer in seiner Wissenschaft, aber Bernhard ist tiefer, gluthvoller, im Worte mächtiger. Von den kirchlichen Ueberlieferungen gehalten, bleibt dieser bei Augustinus Regel, daß der Glaube dem Erkennen vorangehe; von dem Trieb nach begrifflicher Erkenntniß angespornt, behauptet jener mit

Aristoteles, es sey nützlich an allen Dingen zu zweifeln. Nur aus dem mit Prüfung angenommenen Glauben, behauptet er, werde sich die rechte Erkenntniß ergeben. Beide Männer haben reformatorisch gewirkt: Bernhard, indem er an den kirchlichen Traditionen das Geistige, Innerliche herausgekehrt und betont hat; das Göttliche zum Zielpunkt wählend, hat er das große Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben ausgesprochen. Abälard hingegen hat mit Scharfblick und Kühnheit die vermeintliche Einheit der Tradition erschüttert, gegen ihre Mängel offen angekämpft, und, indem er die menschliche Seite mit Vorliebe betrachtete, über die geschichtlichen Formen der Offenbarung Ideen ausgesprochen, welche erst in der Exegese und Dogmatik der Gegenwart ihre Ausführung erhalten haben. Seine Bestimmung über den Glauben und sein Verhältniß zur Vernunft schien Bernhard rationalistisch, seine Lehre von der Sünde und Erlösung schien ihm pelagianisch zu seyn (B. tractatus de errorib. Abaelardi). Ein Gespräch, in welchem Bernhard sogleich mit der Voraussetzung, Abälard müsse widerrufen, auftrat, hatte keinen Erfolg für die Einigung, worauf Abälard selber verlangte, auf einer Synode geprüft zu werden. Bernhard hätte lieber durch einen päbstlichen Machtspruch die Irrthümer, welche ihm erwiesen schienen, beseitigt gesehen; er hatte keine Neigung, sich vor einer Versammlung mit dem überlegenen Dialektiker zu messen; da aber die Untersuchung der Synode zu Sens 1140 aufgetragen ward, so konnte er nicht wohl den Vorwurf, schweigend gewichen zu seyn, auf sich laden. Sein Benehmen ist hier nicht ohne eine Schattenseite. Daß er sich nicht völlig in Abälard zu finden wußte, ist erklärlich; aber er behandelt ihn nicht nur unbillig, sondern auch unaufrichtig. Zum Theil auf Grund der Hefte seiner Schüler ward Abälard verurtheilt, und Bernhard wußte auch seine Appellation beim Pabste fruchtlos zu machen. Es versöhnt uns einigermaßen mit diesem Verfahren, daß Peter von Clügny, der Abälard tiefer würdigte, kurz vor dessen Tode eine Aussöhnung beider herbeiführte. Zu dem Unwillen Bernhards gegen ihn hatte nicht wenig beigetragen, daß er von ihm die praktischen Ideen ableitete, mit welchen Arnold von Brescia den Klerus auf einen Stand apostolisch armen, geistlichen, von den weltlichen Verwicklungen freien Lebens zurückführen wollte (Ep. 195 ad Ep. Constant.). Gegen diesen gewaltsamen Reformator, welcher Innocenz II. und der folgenden Päbste Regierung mit wachsendem Einfluß beunruhigte, kämpfte Bernhard eifrig, ohne aber es hindern zu können, daß Arnold sich nach Rom begab, und daß die Römer, von ihm aufgeregt und in offener Empörung gegen die Päbste, Eugenius III. nöthigten, sich einen anderen Sitz zu suchen (1146). Eugenius war ein Schüler Bernhards, und wie dieser in Frankreich mit außerordentlichem Erfolge dazu wirkte, das Ansehen des Pabstes zu befestigen, so gestattete er ihm fortwährend den größten Einfluß. Er kam nach Frankreich und durchzog mit ihm das Land. Was seinen Absichten hier zu Hülfe kam, war die Predigt eines neuen Kreuzzuges, welche Bernhard um Ostern 1146 auf dem Concil zu Vezelay begann, und wodurch er das Volk für den Zug, für sich und für den Pabst zu dem feurigsten Enthusiasmus aufregte. Da man seinen in der That nicht selten bestätigten Weissagungen zu trauen pflegte, so erwartete man auch sicher den glücklicheren Ausgang des Kreuzzuges, welchen er vorausgesagt hatte. Aber zu Bernhards großem Schmerze und nicht ohne Rückwirkung auf sein Ansehen war das Ergebniß ein sehr unglückliches.

Zu gleicher Zeit war Bernhard in gesteigertem Maße gegen die Häretiker verschiedener Art thätig, deren Sekten besonders das südliche Frankreich erfüllten. In Predigten und Schriften bestritt er sie, und wenn er auch in ihrer Beurtheilung den kirchlichen Standpunkt in nicht minder vorurtheilsvoller Weise, als die meisten seiner Zeitgenossen, inne hält, so war er doch beharrlich, geduldig und äußerer Gewalt abgeneigt. Er begab sich 1147 selbst in die Gegend von Albi und Toulouse, wo die Katharer und Heinrich, der Führer der von Peter von Bruis gestifteten Sekte, thätig waren. Der Erfolg Bernhards bei der Wiedergewinnung der Abgefallenen war ungleich, im Ganzen jedoch nicht bedeutend. Heinrich ward indessen ergriffen und dem Bischof von Toulouse in Gewahr-

sam übergeben, und hierauf unter Eugenius Vorsitz und Bernhards Beistand ein Concil zu Rheims gehalten (1148), welches über verschiedene antikirchliche Parteien Beschlüsse faßte. Auf derselben Versammlung machte Bernhard einen neuen Angriff auf die philosophische Theologie in der Person des Bischofs von Poitiers, Gilbert de la Porret, dem man Tritheismus vorwarf. Aber das Interesse für die Spekulation und die Eifersucht über seinen alles, auch den Pabst, bestimmenden Einflüsse verbanden sich zu einer Gegenwirkung, die er nicht bewältigen konnte. Er drang mit dem Glaubensbekenntniß, welches er vorlegte, nicht durch, und Gilbert blieb unangetastet.

Um 1149 gelang es dem Pabste mit Hülfe Rogers von Sicilien, Rom wieder in Besitz zu nehmen. Aus der Ferne richtete Bernhard an ihn sein Werk über die Betrachtung (de consideratione libb. V.). In großartiger und geistiger Auffassung stellt er die Pflichten des Pabstthums dar, und weissagt tiefblickend und freimüthig die Gefahren, die ihm aus seiner Verweltlichung drohen würden. Dies Werk bezeichnet das Ende beider Männer: es ist das letzte größere Schriftwerk Bernhards, und der Pabst starb, kurz nachdem er es empfangen, 1153. Bernhards dauernde Schwäche ging in eine langwierige, aber tödtliche Krankheit über. Noch einmal raffte er sich auf, und die ganze Macht seines Geistes blitzte auf, als er nach der Mosel eilte, um eine Fehde zwischen dortigen Grafen beizulegen. Dann aber war der Leib gänzlich gebrochen und er erwartete mit heißer Sehnsucht den Tod, welcher ihn den sinnlichen Bedürfnissen entführen und zum Schauen Gottes geleiten sollte. Er kam am 20. August 1153. Die Kirche beeilte sich, ihm ihre Ehrerbietung durch Heiligsprechung zu beweisen. Schon Alexander III. that es 1173.

Unter seinen Schriften sind außer den genannten hervorzuheben: vita S. Malachiae, tractatus de gratia et libero arbitrio; unter den Sermonen die über das Hohe Lied. Die beste Ausgabe seiner Werke ist von Mabillon. Paris 1667. 1690. 1718. 2 Bde. Fol. 1839. 2 Bde. 4. Aeltere Biographieen von Wilhelm v. Thierry, Gaufredus von Clairvaux, Alanus ab Insulis, sämmtlich aus dem 12. Jahrhundert, dazu die genannte Monographie Neanders.

Jacobi.

Bernhards von Clairveaux Hymnen. Darunter versteht man gewöhnlich folgende lateinische Gesänge: 1) Den rhythmus de contemptu mundi: „o miranda vanitas! o divitiarum“ (14 Strophen), nebst dem damit zusammenhängenden 16strophigen Gesang: „Die homo, cur abuteris discretionis gratia?“ Man nannte übrigens schon den Engländer Walther Mapes aus dem 13. Jahrhundert als Verfasser. 2) Die rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis, bestehend aus einem 14strophigen und sechs 10strophigen Salven an die Füße, Knie, Hände, Seite, Brust, Herz und Angesicht Christi. Von der letztern ad faciem: „Salve caput cruentatum“ hat Paul Gerhard 1659 die herrliche, zu den Liederkleinodien der evangelischen Kirche gehörende deutsche Bearbeitung: „O Haupt voll Blut und Wunden“ geliefert. 3) Die oratio devota ad Dominum Jesum et B. Mariam matrem ejus: „Summe summi tu Patris unice“ (30 Strophen). 4) Die prosa de nativitate Domini: „Laetabundus exultet fidelis chorus (12 Strophen) und 5) der Iubilus rhythmicus de nomine Jesu: „Jesu dulcis memoria“ (48 Strophen), von welchem es schon im 13. Jahrhundert deutsche Bearbeitungen gab und auch einige lateinische Strophen da und dort in kirchlichen Gebrauch kamen; namentlich als auf päbstliche Anordnung auf den 17. März eine besondere Feier des Namensfestes Jesu angeordnet wurde (cfr. Calendarium Misnense. saec. XV.), bildete sich aus diesem Jubilus, der übrigens in einem alten Cistercienser Codex Vallis-Cernaii mittelst der Ueberschrift: meditatio cujusdam sanctae virginis de amore Christi einer Nonne zugeschrieben wird, drei verschiedene in das Breviarium Romanum aufgenommene Hymnen: „Jesu dulcis monoria“ — „Jesu mos admirabilis“ — „Jesu decus angelicum“. In die evangelische Kirche hat ihn Martin Moller 1584 übergetragen durch seine deutsche Uebersetzung: „O Jesu süß wer dein gedenkt“. In der römischen Kirche kam sonst nur noch die Prosa de nativitate Domini in kirchlichen Gebrauch.

Sämmtliche obengenannte Hymnen finden sich nebst einem carmen paraeneticum ad Rainardum in Hexametern gesammelt in der von dem Benediktinermönch Dr. Johann Mabillon herausgegebenen Sammlung von Bernhard's Werken, die erstmals zu Paris 1690 (Vol. II. S. 896 ff.) und in zweiter Auflage 1719 (Vol. II. S. 909—922) erschien. Tiefsinnige Empfindung und heiliger Liebe Feuergluth spricht aus diesen Poesien, wie aus allen ascetischen Schriften Bernhard's, und auch als Dichter hat er sich nicht minder denn als Redner als der Doctor mellifluus, wie ihn seine Zeitgenossen nannten, bewährt. Der Scholastiker Berengar berichtet in seiner Apologia Abaelardi contra S. Bernardum, Bernhard habe sich von Jugend an mit der Dichtkunst beschäftigt (wie er spöttisch sagt: cantiunculas mimicas et urbanos modulos fictitasse) und im Versemachen mit seinen Ordensbrüdern gewetteifert. Gleichwohl will Mabillon diese durch die älteste und allgemein verbreitete Tradition dem Bernhard zugeschriebenen Hymnen ihm absprechen, sofern nämlich die Cistercienser beim Gottesdienst keine metrischen Gesänge zuließen und Bernhard selbst in dem von ihm verfaßten Hymnus zum Officium S. Victoris weder Metrum noch Rhythmus beobachtet habe. Dies schließt aber nicht aus, daß Bernhard nicht zum Privatgebrauch metrische Poesien sollte verfaßt haben. **E. E. Koch.**

Bernhard, Erzbischof von Toledo, der hauptsächlichste Beförderer des gregorianischen Papalsystems in Spanien. Geboren zu Agen in Frankreich, eine Zeit lang Soldat, darauf Benediktinermönch, wurde er zu der Zeit, als Gregor VII. seine Kirchenreform in Spanien einzuführen suchte, durch seinen Legaten zum Abte des Klosters Sahagunna in Castilien 1080 gewählt, und leistete schon als Abt dieses Klosters, das Gregor VII. und Alfons VI. wetteifernd mit Freiheiten und Vorrechten beschenkten, der gregorianischen Kirchenreform wesentliche Dienste. Bedeutender wurde seine Wirksamkeit, als ihn Alfons VI., nachdem er Toledo gegen die Mauren erobert, zum Erzbischof von Toledo erhob, und dieser, bei Gelegenheit der Einholung des Pallium in Rom 1087 durch Urban II. zum Primas der spanischen Kirche ernannt wurde. Er besetzte die bedeutendsten Bisthümer des Landes mit Anhängern des Pabstes (es waren mitgebrachte Benediktinermönche aus Frankreich) und suchte nun das Papalsystem in so rücksichtsloser Weise durchzusetzen, daß selbst Aschbach ihm nicht völlig beizustimmen scheint. Er erregte dadurch den Widerstand nicht nur des Königes, sondern auch eines Theiles der spanischen Geistlichkeit, und der Erzbischof von St. Jago de Compostella bestritt seine Primatur. Aus seiner ganzen Richtung wird erklärlich, daß er zur Verdrängung der sogenannten mozarabischen und Einführung der römischen Liturgie wesentlich beitrug. Sein soldatischer Karakter zeigte sich auch in seinem Benehmen gegen die Mauren in Spanien und in seinem Vorhaben, an der Spitze eines castilianischen Heeres nach Palästina einen Kreuzzug zu unternehmen. Doch Paschalis II. verbot ihm und allen Spaniern bei Strafe des Bannes die Theilnahme an Kreuzzügen in's Morgenland. Er starb 1125. 4 Sermones von ihm finden sich in *Bernardi* Claraevall. opera V. Paris 1719. Vgl. Aschbach, Geschichte der Almoraviden und im Kirchenlexikon. **Herzog.**

Bernhard (Bernardus) de Botono, aus einem ansehnlichen Geschlechte der Stadt Parma gebürtig, daher Parmensis, ward um den Anfang des 13. Jahrhunderts geboren. Er machte zu Bologna juristische Studien, ward daselbst Professor und Kanonikus, lebte hierauf eine Zeit lang als höherer Curialbeamter in Rom und ging gegen Ende seines Lebens nach Bologna zurück, wo er besonders über die Decretalen las und, nachdem er 1265 seine sämmtlichen juristischen Bücher, nämlich den Codex, das Digestum vetus und novum und das Huguccio Summa zum Decret einem Neffen vermacht hatte, im Jahr 1266 starb. Berühmt ist er als Verfasser, resp. Sammler der sogenannten Glossa ordinaria (s. d.) zu den Decretalen Gregors IX., welche Sammlung schon bald nach ihrem Erscheinen dergestalt von ihm bearbeitet worden zu seyn scheint: vielleicht 1240. **Mejer.**

Bernhard von Compostella / **„ „ Pavia** }, s. Kanonen- u. Decretalensammlungen.

Bernhard, Verkündiger des Evangeliums in Pommern, ſ. Pommern.

Bernhard oder franz. Bernard, Claude, der arme Prieſter genannt, einer der frömmſten Männer der katholiſchen Kirche des 17. Jahrhunderts, der in ſeinem ganzen Leben zeigt, welch eine Energie der romaniſche Karakter zu entfalten vermag, wenn er von der Religion wahrhaft ergriffen iſt. Geboren zu Dijon 1588, Sohn eines Rechtsgelehrten, ſelbſt eine Zeit lang Rechtsſtudien obliegend, dabei der Weltluſt in vollem Maße fröhnend, hatte er, wie er erzählte, eine Viſion, worin ihm ſein verſtorbener Vater warnend erſchien, und zeigte ſich fortan völlig umgewandelt. Er trat in den geiſtlichen Stand und wählte Paris zu ſeinem Aufenthaltsorte. Armen- und Krankenpflege ſowie Predigen füllte ſeine Zeit aus. Den Armen ſchenkte er Alles, auch eine Erbſchaft von 400,000 Fr. und ſammelte überdies milde Beiträge. Er verſchmähte auch nicht die ekelhafteſten Krankheiten zu pflegen. Dies Alles erhöhte noch die Wirkung ſeiner hinreißenden Predigten. Als er einſt einen verſtockten Sünder zum Galgen begleitet, wurde er darauf von einer tödtlichen Krankheit befallen und ſtarb 1641. Unter ſeinen Lebensbeſchreibungen nennen wir die von L'empereur. Er iſt nicht vom Pabſte, wohl aber im Bewußtſeyn des Volkes kanoniſirt worden. **Herzog.**

Bernardin von Siena, der Heilige, ein Muſterbild aſcetiſcher Frömmigkeit aus dem 15. Jahrhundert. Geboren 1380 zu Maſſa Carrara, aus der angeſehenen Familie der Albigeſchi, zeigte er früh einen frommen und wohlthätigen Sinn, trat im 17. Lebensjahre in die Genoſſenſchaft zu U. L. F., zum Dienſte der Kranken gegründet, und führte im Jahr 1400 die Sorge um das Spital, das jene Genoſſenſchaft leitete, bis er vor Erſchöpfung krank wurde. Darauf trat er in den Franciskanerorden und legte 1404 die Gelübde ab, erwarb ſich als Prediger bedeutenden Ruf und blieb Mönch, obſchon ihm nach einander die Biſthümer Siena, Ferrara und Urbino angeboten wurden. Er begleitete Siegmund zu ſeiner Kaiſerkrönung nach Rom 1433, und wurde 1438 Generalvicar ſeines Ordens, als ſolcher thätig für die Einführung der ſtricten Obſervanz. Er ſtarb auf einer Miſſionsreiſe in die Abruzzen 1444, und wurde von Nic. V. 1450 kanoniſirt. Seine Werke, größtentheils myſtiſchen Inhalts, ſind 1591 zu Venedig, zu Paris 1636, wiederum zu Venedig 1745 herausgegeben worden. **Herzog.**

Bernhardin Ochino, ſ. Antitrinitarier.

Bernhardiner, ſ. Ciſtercienſer.

Bernice (*Βερνίκη*, macedoniſch *Φερενίκη*), älteſte Tochter des jüdiſchen Königs Herodes Agrippa I. (Ap.Geſch. 12, 1. 6. 11. 21.), der 38—45 n. Chr. regierte, war zuerſt Gemahlin des Bruders ihres Vaters, ihres Oheims Herodes, Fürſten von Chalcis (Joſeph. Alt. 19, 5, 1.). Nach dem Tode deſſelben, 48 n. Chr., lebte ſie mit ihrem leiblichen Bruder Agrippa II., der gerade damals Fürſt von Chalcis geworden war, in blutſchänderiſchem Umgang. Zwar heirathete ſie bald darauf Ptolemäus, oder Polemon, König von Cilicien, verließ ihn aber treulos wieder, um das Verhältniß mit ihrem Bruder Agrippa fortzuſetzen (Joſeph. Alt. 20, 7, 1—3. vgl. Juvenal 6, 156 ff.). Damals erſchien ſie mit dieſem bei Feſtus, um dem Verhöre des Apoſtels Paulus beizuwohnen. Ap.Geſch. 25, 13. 23. 26, 30. Späterhin wußte ſie durch ihre Buhlkünſte den Veſpaſian (Tac. hist. 2, 81.) und ſelbſt den Titus (Suet. Tit. 7.) zu feſſeln. **Vaihinger.**

Bernis, Cardinal, ſein Antheil an der Jeſuitenaufhebung, ſ. Jeſuiten.

Berno, Abt, Stifter v. Clugny, ſ. Clugny.

Berno, auch Bern, Bernard genannt, Benediktinermönch zu Prüm bei Trier, von Heinrich II. 1008 zum Abt von Reichenau im Bodenſee beſtellt, welche berühmte Abtei der rohe Abt Immo ſehr heruntergebracht hatte. Berno, während ſeiner vierzigjährigen Amtsverwaltung, ſtellte ihren Glanz wieder her und erhöhte ihn. Er war ausgezeichnet in ſeiner Zeit als Gelehrter, Dichter und Kenner der Muſik. Er erſetzte die Verluſte, welche die Bibliothek durch die Rohheit ſeines Vorgängers erlitten, durch Ankauf von Büchern, durch Abſchriften, die ſeine Mönche beſorgten, durch neue Werke, die er und die gelehrten Kloſterbewohner verfaßten. Die Schule blühte unter ihm neu auf

und wurde aus weiter Ferne besucht. Unter den gelehrten Mönchen von Reichenau zu seiner Zeit glänzen hervor Hermann Contractus, weithin berühmt, und sein Bruder Werinhar, der auf einer Wallfahrt nach Palästina seinen Tod fand. B. suchte die deutsche Kirchenmusik zu verbessern mittelst der Kenntnisse, die er auf der Reise Heinrichs II. 1014 zur Kaiserkrönung, als sein Begleiter, gesammelt hatte. Die Privilegien von Reichenau ließ er 1016 durch den Kaiser, 1032 durch Joh. XX. bestätigen. Er erbaute in Reichenau die Marienkirche. Er starb 1048. Seine Schriften sind: 1) de officio missae in der M. Bibl. T. XVIII. 2) qualiter adventus Domini celebretur bei *Pez*. Anecdota T. IV. P. II. 3) dialogus cum Gerungo monacho über die Quatemberfasten bei *Pez* l. c. 4) Vita S. Udalrici bei Surius zum 4. Juli — neu herausgegeben mit einer deutschen Uebersetzung vom Jahr 1200 v. Schmeller, München, lit. artist. Anstalt 1844. 5) Vita S. Meginradi in den Annales eremi Deiparae von Hartmann 1612, von Mabillon im Saec. IV. seiner Annales O. Bened. und von den Bollandisten ad 21. Januar. Dazu kommen Briefe bei *Pez* l. c. und mehrere musikalische Werke bei *Gerbert*, scriptores eccles. de musica. T. II. Vgl. Hefele, über den wissenschaftlichen Zustand Alemanniens im 9., 10. und 11. Jahrhundert, in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1838. **Herzog.**

Bernward, der 13. Bischof von Hildesheim, gebürtig aus gräflichem Geschlechte, Neffe des sächsischen Pfalzgrafen Adalbero. Er genoß an der damals blühenden Domschule in Hildesheim trefflichen Unterricht von Tangmar, und empfing darauf die Priesterweihe, blieb aber bei seinem Oheim, der seine Kenntnisse und Geschäftsgewandtheit vielfältig gebrauchte. Nach seinem Tode wurde er 987 Erzieher des jungen Otto III., Palastcaplan am kaiserlichen Hofe, und übte auf den kaiserlichen Zögling so wie überhaupt am kaiserlichen Hofe einen guten Einfluß aus. Im Jahr 993 wählte ihn der Klerus von Hildesheim zum Bischofe; von dieser Zeit an beginnt sein einflußreiches Wirken. Zum Schutze gegen die räuberischen Einfälle der Normanen und der benachbarten heidnischen Stämme legte er an den Grenzen seines Sprengels Burgen an, und umzog seinen Bischofsitz mit Mauern und Thürmen, daher die alten Chronisten ihn den zweiten Gründer von Hildesheim nennen. Die Rechte seines Bischofsstuhles vertheidigte er unerschütterlich gegen den Erzbischof von Mainz 7 Jahre lang in der Sache des Klosters Gandersheim. In Rom, wohin er bei diesem Anlasse reiste, versöhnte er die aufrührerischen Triburtiner mit dem Pabste und half einen Aufstand der Römer selbst dämpfen. Er stand dem Erzbischof von Mainz bei in der Krönung Kaiser Heinrichs II. Unter ihm belebte sich die wissenschaftliche Thätigkeit der Kathedralschule an seinem Bischofsitze. Seine Bibliothek war reich an philosophischen und theologischen Schriften, auch Schriften der Klassiker waren darin, die er aus Italien mitgebracht. Er schrieb über Mathematik und Alchymie, mit der er sich viel beschäftigte. Er war selbst Künstler und beförderte die Kunst. Die Domkirche, der Domplatz und die Magdalenenkirche in Hildesheim sind mit Denkmälern geziert, wovon Bernward der Gründer und geistige Schöpfer ist. Als nach dem Jahre 1000 die Erwartung des Weltendes in die Ferne gerückt worden und an vielen Orten neue Bauten begonnen wurden, machte sich B. an die Erfüllung seines Lieblingswunsches, die Gründung der Benediktinerabtei zu Ehren des heil. Michael, jetzt innerhalb der Ringmauern von Hildesheim. Er bestritt die Kosten aus seinem väterlichen Erbe. Wenige Wochen nach der Einweihung der Klosterkirche starb er 1022, und wurde 1193 kanonisirt. Sein Fest fällt auf den 20. Nov. Thangmar, sein Lehrer, hat sein Leben am ausführlichsten beschrieben bei Surius 20. Nov. — S. noch andere Quellen bei *Pertz*, Monumenta T. III. IV. Vgl. Wetzer und Welte. **Herzog.**

Berquin, s. französische Reformation.

Berruyer, ein französischer Jesuit, Schüler des paradoxen Hardouin, gestorben zu Paris 1758, ist bekannt durch seine leichtfertige Behandlung der Bibel, worin der frivole Geist des 18. Jahrhunderts und des gesunkenen Jesuitenordens sich kund gab. Er glaubte nämlich der Bibel einen Dienst zu leisten, indem er sie zu einem angenehmen Lesebuche für

die Welt zu machen ſich beſtrebte, ähnlich wie Bahrdt in ſeinen Briefen über die Bibel im Volkston, doch über dieſe weit hinausgehend. Der erſte Theil erſchien 1728 unter dem Titel: Histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la naissance de Messie, tirée des seuls livres saints, ou le texte sacré des livres de l'ancien testament réduit en un corps d'histoire. 7 voll. in 4. oder 10 voll. in 8. Bald abkürzend, bald erweiternd und in ſeiner Weiſe ergänzend, machte B. aus der Bibel einen Roman, worin es an luſtigen, ja ſchlüpfrigen Beſchreibungen nicht fehlte, und worin den Weiſſagungen auf Chriſtum faſt aller Gehalt benommen war. Das Buch war, was in Frankreich beſonders viel ſagen will, anziehend geſchrieben, erlebte daher bald acht Auflagen, und wurde in das Spaniſche und Italieniſche überſetzt. Zur Ehre der katholiſchen Kirche ſey es geſagt, daß dieſes Machwerk vielfachen Widerſpruch erlitt, ſelbſt von Seite der Jeſuiten. Doch zu einer Unterdrückung kam es vorläufig nicht. Es erſchien auf Veranſtaltung des Ordensgenerals eine verbeſſerte Ausgabe, worin die anſtößigſten Stellen, aber auch nur dieſe, ausgemerzt waren (1733). Obwohl nun auch mehrere franzöſiſche Biſchöfe das Buch verdammten, ſetzte es B. dennoch fort. Im Jahr 1753 erſchien der zweite Theil unter dem Titel: histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à à la fin de la synagogue, in 4 voll. in 4. Im Jahr 1758 erſchien der dritte Theil: paraphrase literale des apôtres d'après le commentaire latin du père Hardouin etc. in 2 voll. in 4. Wenn ſchon der zweite Theil viel weniger Anſtößiges darbot als der erſte, ſo unterſcheidet ſich beſonders der dritte Theil vortheilhaft von den früheren. Zu beachten iſt nur dieſes, daß der Verfaſſer, getreu dem Geiſte ſeines Ordens, das auguſtiniſche Syſtem bekämpft. Doch erhob ſich die katholiſche Kirche jetzt erſt mit Macht zur Bekämpfung des Buches. Es wurde in den index libr. prohib. aufgenommen, von Benedikt XIV. 1758 verdammt, und unter ſeinem Nachfolger Clemens XIV. verdammte die römiſche Inquiſition zwei Schriften, die B.'s Vertheidigung unternommen. Allein der Boden war zu empfänglich für dergleichen Ausſaaten, als daß ſie gänzlich ausgerottet werden konnten. S. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reform. VII. S. 181. Erſch und Gruber. Wetzer und Welte u. d. Art. **Herzog.**

Berthier, Wilh. Franz, geboren 1704, in den Jeſuitenorden getreten 1722, Lehrer der Humaniora zu Blois, der Philoſophie in Rennes und Rouen, der Theologie in Paris, machte ſich zuerſt beſonders bekannt durch die neue Fortſetzung der Histoire de l'église gallicane, von Longueval 1730 begonnen, von Fontenay und Brumoy bis zum 12. Bande fortgeſetzt. Berthier führte in 6 neuen Bänden die Geſchichte bis 1529 fort (1749 in Paris). Dieſes Werk wird wegen der darin an den Tag gelegten Gelehrſamkeit und geſunden Kritik gerühmt, obſchon wir, da wir daſſelbe nicht zur Hand haben, nicht wiſſen, wie weit dieſes Lob ein verdientes iſt. Auf Befehl ſeines Obern übernahm nun Berthier die Direktion des vom Pater Tournemine gegründeten Journals de Trevoux, zur Beſtreitung des Unglaubens und Vertheidigung der katholiſchen Kirche, wodurch ſich Berthier Anfeindung und Spott von Seiten der Encyklopädiſten und von Voltaire zuzog. Er ſchrieb auch gegen Hardouin und Berruyer eine Schrift, wovon aber der Ordensobere die Veröffentlichung verboten. Darauf wurde er Erzieher des jungen Thronnachfolgers, nachmaligen Ludwigs XVI. Die letzten Jahre ſeines Lebens verbrachte er in Bourges, wo er ein Commentar zu den Pſalmen, zum Jeſaias und oeuvres spirituelles ſchrieb, und 1782 ſtarb. **Herzog.**

Berthold, Apoſtel der Lievländer, ſ. Lievland.

Berthold, Erzbiſchof von Mainz, ſ. Mainz.

Bertholdt der Franziskaner, einer der gewaltigſten Prediger in deutſcher Zunge, und wohl der erſte, der in wahrhaft volksthümlicher deutſcher Weiſe das Wort Gottes allem Volk verkündigte, war in der Literatur lange eine unbekannte Größe, bis auf des ſel. Neander's Anregung der Verfaſſer dieſes im Jahre 1824 eine Auswahl ſeiner Predigten theils vollſtändig, theils auszugsweiſe herausgab, und dann J. Grimm in der gründlichen und gehaltvollen Anzeige dieſes Buchs (in den Wiener Jahrb. Bd. 32.)

nähere Aufschlüsse über sein Leben und Wirken aus den mittelalterlichen Chroniken mittheilte; wozu endlich Fr. Pfeiffer in seinen „deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts“ I, XXVI sqq. und in der Zeitschrift für deutsches Alterthum noch höchst schätzbare Ergänzungen, theilweise auch Berichtigungen, gegeben hat. Aus allem zusammen läßt sich das Bild seines Lebens und seiner Wirksamkeit in einem gewissen Maße herstellen.

Bertholdt's Geschlechtsname ist wohl Lechs. Denn einer Schwester von ihm dieses Namens wird in einer Chronik Erwähnung gethan. Sein Geburtsort war Regensburg, wo er auch seinen Lauf beschlossen hat und am 13. Dez. 1272 begraben worden ist. Das Jahr seiner Geburt ist nicht sicher auszumitteln, es fällt wohl in das dritte Jahrzehent des 13. Jahrhunderts. Seine geistige Ausbildung und seinen Lebensberuf fand er im Orden der Franziskaner oder Minoriten, welcher damals in seiner höchsten Blüthe stand. Im Convent dieses Ordens in Regensburg wirkte damals als Novizenmeister und Professor der Theologie Bruder David, von seiner spätern vieljährigen Wirksamkeit in Augsburg insgemein Bruder David von Augsburg genannt, ein Mann von hoher Einfalt und ausgezeichneter Tiefe des Geistes und Gemüths, milden und frommen Sinnes, voll Sanftmuth und Demuth, erfahren in den Wegen des innern Lebens, ein weiser und treuer Führer der jüngeren Brüder, der sie väterlich auf dem Herzen trug und auch nachdem er von ihnen geschieden, für ihr geistliches Wohlergehen zärtlich besorgt und ihnen dazu förderlich zu seyn beflissen war. Ein inniges Band der Bruderliebe verknüpfte ihn insbesondere mit demjenigen unter seinen Zöglingen, welcher auch vor allen andern ihm zum Ruhm und zur Zierde in der Christenheit geworden ist, mit unserem Bertholdt. Beide waren von gleichem Eifer beseelt für das Reich Gottes, für das Gedeihen, die Reinheit und Einheit der Kirche, und entschlossen zum Kampf gegen Alles, was diesen hohen Gütern Eintrag zu thun schien, sey es nun durch abweichende, Spaltung erregende Lehre und Meinung, oder durch sittliche Verkehrtheit und Ausartung in ihren mancherlei Gestalten. Aber während Bruder David mehr in der Stille des engeren Kreises, durch Unterweisung und Ermahnung in Rede und Schrift zu wirken geschickt war, so war dagegen in Bruder Bertholdt eine ausnehmende Begabung für öffentliche Rede, für die Predigt in weiteren Kreisen. Diese Gabe hat wohl der väterliche Freund selbst in ihm erkannt und ihn ermuntert, mit seinem Pfunde zu wuchern, zur Förderung dessen, was ihnen beiden ein heiliges Anliegen war; und fortwährend begleitete er den rüstigen Kämpfer mit inniger Theilnahme, je und je aus dem Schatze seiner Erkenntniß und Erfahrung ihm mittheilend, zu Zeiten auch als sein Gefährte auf seinen Wanderungen, daher er auch bezeichnet wird als der, „der mit Bruder Bertholdt ging.“ Bertholdt aber wanderte etwa von der Mitte des 13. Jahrhunderts an als Reiseprediger von Stadt zu Stadt, von Land zu Land. Zuerst scheint er in Alemannien, namentlich in Graubündten (Pfeffers) aufgetreten zu seyn, wo er, noch zu Lebzeiten Kaiser Friedrichs II. (vor 1250), gegen Sünde und Ungerechtigkeit aller Art predigte, und Gottes Rache über die Ungerechten verkündigte. Bald finden wir ihn auch in Augsburg, wohin der seitdem in diese Stadt übergesiedelte Bruder David ihn berufen haben mag, und wofür auch mehrere der gedruckten Predigten Zeugniß geben. Ferner in Bayern, und zwar wiederholt in seiner Vaterstadt Regensburg, auch in Landshut. Sodann in Oesterreich und in Mähren, nicht minder in Böhmen, in der damals böhmischen Stadt Glatz, wo er von einer, noch späterhin nach ihm genannten Bühne herab predigte. Endlich in Thüringen, wo „nach glaubwürdigen Zeugen“ während der Predigt mehrere strahlende Kronen über seinem Haupte fliegend erschienen seyn sollen. — Er predigte aber gewaltig; und dem entsprach der Zudrang, der ungeheuer war. Wie viel man auch als Uebertreibung abziehen mag von den Angaben der Chronisten, welche von 60,000, 100,000, ja 200,000 Zuhörern reden, die sich von allen Seiten her um ihn gesammelt, immerhin muß der Zulauf außerordentlich gewesen seyn. Und darüber kann man sich auch nicht mehr wundern, wenn man mit seinen Predigten selbst sich vertraut macht. Denn diese zeigen in jeder Hinsicht eine hohe Vollendung. Schon die Darstellung zeichnet

sich aus durch Anmuth und schönes Ebenmaß, wie man es von dem Schüler David's wohl erwarten kann, und durch eine seltene Frische und Lebendigkeit, mit ungekünstelter Einfalt und Keuschheit verbunden. Durch wohl gewählte und ausgeführte Bilder und Gleichnisse, von Himmel und Erde und von naheliegenden Verhältnissen hergenommen, wird die Rede der Fassungskraft und dem Interesse der Hörenden nahe gebracht, und weit entfernt von der Weise der Abhandlung, tritt der Prediger in häufigen Verkehr mit dem Volke, das ihm horcht: in der Form der Anrede an diese oder jene Klasse von Leuten, oder des Gesprächs, der Wechselrede mit denselben. Und als einer, der mit den mannigfaltigsten Zuständen des äußeren und inneren Lebens aus reicher Beobachtung wie aus persönlicher Erfahrung wohl bekannt ist, greift er nach allen Seiten in's Leben hinein, und beleuchtet es mit dem Worte der Wahrheit. Dem Manne, der unter dem Volke lebt, der überall wo er hinkommt, auf die Sitten, wie auf die Stimmungen und Meinungen, auf das Gute und Böse, was in allerlei Weise innerlich sich regt und nach Außen hervortritt, sein Augenmerk richtet, und als ein von Hohen und Niedern, von Reichen und Armen, von Geistlichen und Laien geachteter und verehrter Mann auf dem Wege vertraulicher Mittheilung, besonders im Beichtstuhl, in die Geheimnisse des Herzens und Lebens vielfach eingeweiht wird — einem solchen Manne stand in hohem Grade die praktische Anwendung des Schriftwortes zu Gebot. Was aber die Hauptsache ist, sein ganzes Herz ist in seiner Predigt, und zwar ein Herz, das durchdrungen ist von der Liebe Gottes und Christi, das in seinen Worten und Werken, in seinen köstlichen Verheißungen und herrlichen Thaten lebt und webt, und mit aufrichtigem Wohlwollen den Mitgenossen des Heils, den miterlösten Seelen zugewandt ist, voll heißen Verlangens, sie in die Gemeinschaft des geistlichen Segens in himmlischen Gütern hineinzuziehen, oder darin zu erhalten und zu befestigen, und sie womöglich herauszureißen aus allem, was dieser hohen Seligkeit sie verlustig macht, wodurch sie in die schreckliche Pein einer endlosen Verdammniß hineingerathen müssen. In diesem Drange rettender Liebe malt er den Leuten vor Augen die hohe und brünstige Liebe des erbarmenden Gottes, des für die Sünder sich opfernden Heilandes, die Seligkeit und Herrlichkeit des ewigen Lebens, die Entsetzlichkeit des Feuers, das nicht erlöscht, des nagenden Wurms, der nicht stirbt, die Schönheit und Vortrefflichkeit der Tugend, der einen und untheilbaren in aller Mannigfaltigkeit der Gestalten, die Häßlichkeit und Scheußlichkeit der Sünde und des Lasters in seinen mancherlei Formen; ob er nicht durch das eine diese und jene Seele reizen und locken möchte, durch das andere sie schrecken und zurückrufen von dem Wege, der zur Verdammniß abführt. Aus diesem Drang seines Herzens, die Einfältigen vor dem, was ihnen unwiederbringlichen Schaden an ihrer Seele bringen müßte, zu bewahren oder davon zurückzubringen, ist es auch zu erklären, wenn Berthold so dringend, so nachdrücklich, so eifernd vor den mancherlei Formen der Ketzerei warnt, welche in jener mächtig aufgeregten Zeit mit mehr oder weniger Berechtigung, mit reineren christlichen Elementen oder mit fremdartigen, religiös und sittlich gefährlichen Lehren, und mit einer unter den Verfolgungen zunehmenden Klugheit oder auch Schlauheit sich Eingang zu verschaffen wußten, und viele Gemüther der Kirche und ihren Institutionen entfremdeten. Obwohl in der mittelalterlichen Anschauung des Kirchenthums, mit seiner Spitze, dem Pabstthum, unbefangen sich bewegend, ist Berthold doch keineswegs ein Verfechter selbstsüchtig hierarchischer Tendenzen; sondern er ist durch und durch getragen von dem religiös-sittlichen Interesse, von der Sorge um das Reich Gottes und dessen Ausbreitung und Befestigung in den Gemüthern. Davon getrieben, kämpft er auch, hierin ein Vorläufer Luthers, mit brennendem Eifer gegen die leichtfertigen, verführerischen Ablaßprediger. Ebenso tritt er mit aller Freimüthigkeit dem der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit so gefährlichen falschen Vertrauen auf die Macht der Fürbitte der Heiligen und der Mutter Gottes bei unlauterem Sinne, und dem Wahne der Heilsamkeit der Wallfahrten nach entlegenen Orten entgegen. Ein Freund des armen, viel geplagten Volks, straft

er mit hohem Ernste die habsüchtigen, ihre Mitchristen bedrückenden und aussaugenden Reichen, und ermahnt mit innigem Mitleid die Unrechtleidenden zur Geduld.

So steht Bertholdt in seiner Zeit da als ein Prediger der Gerechtigkeit, dessen Stimme weithin erscholl. Sein Wort brannte wie eine Fackel; Gott machte seinen Mund wie ein scharfes Schwert, sagt ein Chronist. Mit Bewunderung blickten Alle zu ihm auf; ja was noch mehr ist, viele Sünder und Verführte wurden durch ihn bekehrt, und die Gläubigen fanden reichen Trost und Stärkung in dem Zuspruch des Mannes Gottes, von dessen Leibe Ströme lebendigen Wassers sich ergossen (Joh. 7, 38.).

Eine näher eingehende Schilderung Bertholdt's hat der Verfasser dieses versucht in Piper's evang. Kalender. Jahrbuch für 1853, S. 88 ff. Zu vergleichen ist auch außer den oben erwähnten: Neander's Kirchenq. V, 2. Desselb. Denkwürdigkeiten 1. Ausgabe, 2. Bd. und: Bertholdt's des Franziskaners Predigten, herausgegeben von Kling. Berlin, Dümmler 1824. Vorrede. — Aus dem Mittelhochdeutschen in die heutige Sprache übersetzt sind diese Predigten von Dr. Alban Stolz. — Zum erstenmal vollständig herausgegeben und übertragen (nach dem Manuskript der Heidelberger Bibliothek) von Vikar Franz Göbel. Mit einem Vorwort von Alban Stolz. 2 Bände. gr. 8.

Kling.

Berthold von Rohrbach, ein Laie, der um 1356 zu Würzburg gegen kirchliche Mißbräuche predigte; von der Inquisition ergriffen, widerrief er und wurde wieder freigelassen. Bald darauf lehrte er von Neuem, zu Speier; diesmal wurde er zum Feuertode verurtheilt, den er standhaft erlitt. Seine Lehren werden nur unvollständig und unzusammenhängend angegeben; sie scheinen vorzugsweise einer mystischen Richtung angehört zu haben; die vorzüglichste war: der Mensch könne schon in diesem Leben zu einem solchen Grade geistiger Vollkommenheit gelangen, daß er nicht mehr zu fasten noch zu beten brauche; zugleich behauptete Berthold, ein einfacher, von Gott erleuchteter Laie könne die Menschen besser in der Frömmigkeit unterrichten, als der gelehrteste Priester, und man müsse ihm mehr glauben als selbst der heil. Schrift. Trithemius nennt Berthold einen Begharden; Mosheim zählt ihn zu den Brüdern des freien Geistes; wir halten ihn eher für ein Mitglied der waldensischen Gottesfreunde. (Siehe über Berthold: *Mosheim*, de Beghardis, p. 325 sq., und unsere Schrift über Tauler, S. 206 u. f.)

C. S.

Berthold, Stifter des Karmeliterordens, s. Karmeliter.

Berthold, Bischof von Chiemsee, mit dem Familiennamen Pirstinger, war 1465 zu Salzburg geboren, trat ziemlich jung in das dortige Domkapitel, ward Kammermeister des Erzbischofs und von ihm 1508 mit dem eben genannten Bisthum betraut, welches in eigenthümlichem Abhängigkeitsverhältniß zu dem Erzbisthum Salzburg stand. In diesem Wirkungskreise suchte er nach Kräften der immer weiter um sich greifenden Sittenverderbniß, besonders des Klerus, zu steuern, betheiligte sich an mehreren Synoden, die zu dem Ende von den Erzbischöfen ausgeschrieben wurden und verfaßte höchst wahrscheinlich ein anonymes Buch, Onus ecclesiae, welches, bereits 1519 vollendet, 1524 in Landshut erschien, das Verderben der Kirche in Haupt und Gliedern mit den stärksten Farben schildert, mit großem Nachdruck auf eine Reformation an beiden dringt, die hierarchische Form der Kirche jedoch immer noch beibehalten wissen will und insofern zwar auf halbem Wege stehen bleibt, aber katholischer wie protestantischer Seits viel Aufsehen machte, öfters, zuletzt 1620, nur mehrfach gefälscht, wieder abgedruckt und von ältern protestantischen Theologen, so noch von Joh. Gerhard in der Confessio catholica, als schlagendes Zeugniß für die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reformation betrachtet und benützt ward. Sey es nun, daß Berthold als Verfasser des Onus bekannt und dadurch unbequem geworden war, sey es aus andern Gründen — er resignirte 1525 und zog sich in die Stille zurück. Hier arbeitete er, außer andern kleineren Schriften über die Messe, eine „Tewtsche Theologey", welche 1528 in München, 1531 auf den Wunsch des Cardinal-Erzbischofs Matthäus Lang von Salzburg in lateinischer Uebersetzung

zu Augsburg herauskam. Durch die Fortschritte der auch in das Salzburgische dringenden Reformation stutzig gemacht, schlägt Berthold hier einen von dem Onus sehr verschiedenen Ton an, sucht in hundert zum Theil polemisch gehaltenen Kapiteln das römisch-katholische Lehrsystem in scholastischer Weise, mit vieler Kenntniß des kanonischen Rechts, hin und wieder auch mit einem Anflug von spekulativer Mystik, zu vertreten, retractirt namentlich in der früher von ihm auf's Heftigste angegriffenen Lehre vom Ablaß, kann sich jedoch die evangelische Lehre vom Glauben nicht zurechtlegen, wird daher in seiner Polemik häufig ungerecht und scheint auch, da die „Theologey" nicht wieder aufgelegt ward, bei seinen Glaubensgenossen kaum den gehofften Anklang gefunden zu haben. Er starb am 19. Juli 1543 zu Saalfelden im Pinzgau und würde so gut wie verschollen seyn, hätte man nicht vor Kurzem sein Gedächtniß mit einer gerade hier doppelt unglücklich angebrachten polemischen Tendenz gegen den Protestantismus und mit offenbarer Ueberschätzung seiner Theologie in materieller wie formeller Beziehung durch eine überdies höchst mittelmäßige Ausgabe derselben wieder erneuert. S. Berthold, Bisch. v. Chiemsee, teutsche Theologey mit Anmerkungen, Wörterbuch und Biographie, v. Wolfg. Reithmeier und einem Vorwort von Fr. Windischmann, München 1852; und zur Beleuchtung des Onus ecclesiae in Gelzer's protestant. Monatsblättern, 1853, Febr., von

E. Schwarz.

Berti, Giovanni Lorenzo, geboren 1696 in Saravezzo im Toskanischen, frühzeitig in den Orden der Augustinereremiten getreten, in welchem er mehrere Aemter bekleidete, darauf Professor der Theologie in Pisa, daselbst 1766 gestorben, besonders als Dogmatiker in seiner Kirche ausgezeichnet. Sein Hauptwerk ist ein ausführliches System der katholischen Dogmatik, auf Befehl des Ordensgenerals geschrieben, in 10 Foliobänden, 1739—1747 in Rom, 1749 in München und noch öfter erschienen: Theologia historico-dogmatico-scholastica seu libri de theol. disciplinis (meist wird dieser kürzere Titel gebraucht). Berti zeigt sich darin als Schüler des Augustinus und mußte sich in besonderen Schriften gegen den Vorwurf, daß er zu den Meinungen des Jansenius und Bajus hinneige, vertheidigen. Das Werk kam übrigens zu sehr hohem Ansehen, und wurde durch den Auszug in 5 Bänden (Bamberg 1770) zugänglich gemacht. Berti ist das Muster von Wiest's, Professor in Ingolstadt, Institutiones dogmaticae in 6 Bänden. 8. (Ingolstadt 1786—89). — Von den kirchenhistorischen Arbeiten von Berti ist das breviarium hist. eccles. (Florenz 1753, Augsburg 1782) unbedeutend. Dagegen hat die historia ecclesiastica seu dissertationes historicae (Florenz 1753, Augsburg 1762, 4 voll.) für die Geschichte der 5 ersten Jahrhunderte Werth.

Herzog.

Berufung, vocatio, heißt in der dogmatischen Sprache die göttliche Einladung an den Menschen, das Heilsgut, in besonderem Sinn das in Christo geschenkte, sich anzueignen. In der Lehre von der Heilsordnung oder den Stufen, durch welche die Entwicklung des christlichen Lebens hindurchgeht, ist der Natur der Sache nach die Berufung Gottes das erste Moment. Begriff und Ausdruck sind biblisch. Sie stammen aus dem Alten Testamente, wo sie zu der Familie derjenigen religiösen Begriffe und Wörter gehören, die sich von dem Wurzelbilde einer göttlichen Stimme, Rede abzweigen. Wie Gott einzelnen Personen (Jesaias 22, 20.) oder einem Volke (Klagel. 2, 22.) zur Ausführung eines einzelnen Auftrags ruft (sie herlockt Jes. 5, 26., ihnen zischt 7, 18.), so hat er vermöge seiner grundlosen Liebe (Deut. 7, 6—8.) das Volk Israel schon in Abraham (Jesaias 51, 2.) zu seinem Eigenthumsvolke berufen. Hosea 11, 1.; Jesaias 41, 9., 42, 6., 43, 1., 48, 12. 15., 49, 1. (3.). Berufung und Erwählung ist hier noch nicht unterschieden, sondern eben durch jene Berufung ist Israel aus den Völkern ausgesondert, damit es, wie Gott es gleichsam bei seinem Namen gerufen, so seinerseits der Stimme Gottes gehorche (Exod. 19, 5.). Im Alten Testament nun ergeht die göttliche Berufung nur an das Volk als Ganzes; daß der Einzelne des in dasselbe gelegten Heilsgutes theilhaftig wird, dazu bedarf es einer besonderen an ihn ergehenden Einladung nimmer; sie ist in jener allgemeinen mit inbegriffen, und nur wenn Einer zu einem

besonders hohen Amt in der Gemeinde von Gott bestimmt wird, ergeht an ihn eine besondere göttliche Berufung (Exod. 31, 2.; vergl. die Berufung der Richter und Propheten). Umgekehrt wendet sich, wie übrigens schon in der Darstellung der Weisheit Sprüche 1, 20—26., 8, 1—5., 9, 1—6. vorbereitet ist, der durch Christum vermittelte Ruf Gottes unter dem Neuen Testament, dessen Heilsgut ein geistigeres, darum subjektiv tiefer anzueignendes ist, an den Einzelnen und die Einzelnen, besonders aus den verworfenen, verachteten Volksklassen (Matth. 9, 13., 11, 27.; Luk. 14, 21. 23.; 1 Cor. 1, 26 ff. u. s. w.), und zwar in doppelter Form: theils als Aufforderung zu einer Arbeit (Matth. 21, 28—31., 20, 1—7.), theils und vorzugsweise als Einladung zum Genuß, zur Aneignung der von Gott bereiteten Güter (Luk. 14, 16. 17.; Matth. 22, 4.; vergl. Jesaias 55, 1.), welche göttliche Einladung jedoch nur bei Wenigen unter den Vielen, an die sie ergeht, Erfolg hat (ebendas. und Matth. 20, 16.). — Besonders häufig kehrt der Begriff des *καλειν* bei dem Apostel Paulus wieder, welcher der göttlichen *κλησις* noch die göttliche *προθεσις, προγνωσις, προορισμος* voranstellt, Röm. 8, 28—30. Die Allgemeinheit der göttlichen Berufung lehrt der Apostel zunächst nur in dem Sinne, daß sie den Heiden so gut gelte als den Juden, Röm. 9, 24. 25. Auch im N. Test. geht übrigens neben diesem weiteren Begriff der Berufung der engere her, wornach in der Gemeinde selbst Einzelne zu bestimmten Funktionen bestimmt werden: so beruft Jesus die Jünger, Matth. 10, 1., Röm. 1, 1.; der heil. Geist beruft Barnabas, Apostelg. 13, 2. Hieraus entsteht sodann der Begriff des besonderen Berufs (1 Cor. 7, 20.). Dieser engere Begriff kommt aber bei der dogmatischen Betrachtung nicht weiter in Anschlag. Bei letzterer liegt nämlich die Hauptschwierigkeit in der Beantwortung der beiden Fragen: woher die Verschiedenheit des Erfolgs der göttlichen Berufung bei denen komme, an welche sie ergeht? und sodann: wie, die schlechthinige Nothwendigkeit der diesseitigen Bekehrung zu Christo vorausgesetzt, die Erscheinung zurechtzulegen sey, daß so viele Menschen sterben, ohne daß ein Ruf, eine Einladung in's Reich Gottes, an sie ergangen ist? Um diese Hauptfragen zu lösen, unterscheiden die altprotestantischen Dogmatiker zunächst zwischen außerordentlicher, unmittelbarer Berufung (z. B. Matth. 2, 2.; Ap.-Gesch. 9, 3 ff.) und der ordentlichen, mittelbaren, die durch Mittheilung des Evangeliums auf gewöhnlichem Wege geschieht; ferner zwischen der indirekten, durch welche der Mensch vermöge des *γνωστον του θεου*, Röm. 1, 19., auf das Christenthum nur vorbereitet wird, und der direkten, welche durch das deutlich mitgetheilte Wort von Christo sich vollzieht. In Hinsicht auf die erste jener zwei Fragen entscheiden sie nun: 1) Die vocatio ordinaria, directa, an die wir Christen allein gewiesen sind, ist von Seiten Gottes, a) seria, ernstlich gemeint; er beabsichtigt damit wirklich die Beseligung derer, an die er sie ergehen läßt — gegen die Calvinisten, welche auf Grund des Unterschieds zwischen einer voluntas signi und beneplaciti behaupteten, nur diejenigen werden von Gott in der ernstlichen Absicht sie zu beseligen berufen, die er vermöge seines unerforschlichen Willensbeschlusses vorherbestimmt. Ebendarum ist auch die vocatio divina immer b) efficax, d. h. zwar nicht überall von gutem Erfolge begleitet, überall aber ihrer Beschaffenheit nach so kräftig, daß sie die Bekehrung zu wirken vermöge (efficax gleichbedeutend mit dem genaueren Ausdruck sufficiens). Allerdings wird derselben von Seiten Vieler ein Widerstand entgegengesetzt, denn sie ist — abermals im Gegensatz gegen die Calvinisten — c) resistibilis, nicht zwingend. Während die älteren lutherischen Dogmatiker durch diese Bestimmungen jene erste Schwierigkeit leidlich lösten, so ist 2) die Lösung jener zweiten beinahe abenteuerlich. Sie behaupten nämlich: die vocatio directa, ordinaria (s. Quenst. theol. did. pol. III, 466 sq.) ist auch universalis. Dreimal hat Gott das ganze Menschengeschlecht feierlich zum Glauben an Christum berufen. Zuerst erging das Protevangelium von dem Schlangentreter, d. h. Christus, Gen. 3, 15., an die Protoplasten, von denen es auf alle Geschlechter ausgehen sollte; ein zweiter Ruf Gottes erging an Noa, Gen. 9, 9., den Prediger der Gerechtigkeit, 2 Petr. 2, 5., auch für alle seine Nachkommen, und drittens wurde das völlig ausgebildete Evangelium durch die Apostel auf

der ganzen Welt verbreitet: denn nicht nur hatte der Herr ihnen das befohlen, Matth. 28, 19., Mark. 16, 15., ſondern ſie haben auch dieſen Befehl ausgeführt nach Röm. 10, 18., Col. 1, 6. 23., Ap.-Geſch. 17, 30. In den 40 Jahren nach dem Hingang Jeſu bis zur Zerſtörung Jeruſalems konnten ſie es auch wohl thun, beſonders wenn man außer den 13 Apoſteln auch die ſiebenzig Jünger (Luk. 10.) und die anderen Mitarbeiter (vergl. Pſalm 68, 12.), ſowie den damals ſchon ziemlich vollkommenen Stand der Schifffahrt in Anſchlag bringt. Auch beweiſen die Trümmer des Chriſtenthums, die man bei allen heidniſchen Völkern findet, daß daſſelbe einmal überall bekannt geweſen, und nur wieder durch die incuria und contemptus der Menſchen verloren gegangen ſey. Dieß gelte ſelbſt von Amerika, das man ohne Zweifel damals in der alten Welt gekannt habe (ſ. Diſſertat. von *G. Moebius*, An ab Apostolis Evangelium etiam Americanis fuerit annunciatum). Und wo die ἀποστολη nicht hinkam, da ſey die ἐπισκολη hingekommen. Die unbeſtreitbare Thatſache, daß wenigſtens unter den jetzt lebenden Geſchlechtern viele ſeyen, unter denen alle Kunde von Chriſto verſchwunden iſt und alſo die einzelnen ihnen angehörigen Menſchen ohne eigene Schuld nicht berufen werden, erklärten ſie dabei für ein unerforſchliches göttliches Geheimniß nach Röm. 11, 33 f. Eben darum war aber durch jene Behauptung auch nicht viel für die Löſung jener zweiten Schwierigkeit gewonnen. —

Im Allgemeinen haben wir daran feſtzuhalten, daß, wo das Evangelium ſeine Wohnung unter den Menſchen aufgeſchlagen hat, und ein ordentlicher Dienſt an ihm eingerichtet iſt, an die Einzelnen ein Ruf ergeht, der zu ihrer Bekehrung hinreichen ſollte und könnte, wiewohl ein Unterſchied in der Kräftigkeit göttlicher Berufung nicht geläugnet werden kann, der aber im göttlichen Gerichte genau berückſichtigt werden wird (vergl. Matth. 11, 20—24., 23, 37 f.; Luk. 12, 47. 48.). Daß ferner der größte Theil der Menſchheit vom Chriſtenthum ſeit jeher unberührt geblieben und auch nicht durch eigene Schuld deſſelben verluſtig gegangen iſt, kann gleichfalls nicht beſtritten werden: Pflicht der Chriſtenheit iſt, den Ruf in's Reich Gottes durch die Miſſion immer weiter zu tragen. Wie es ſich aber mit denjenigen verhält, welche ſterben ehe er bis zu ihnen durchgedrungen iſt, darüber thut man am beſten Nichts zu ſagen, weil man Nichts weiß: Jeſus ſelbſt ſpricht nur einen allgemeinen Kanon, Luk. 12, 47. 48., und Paulus eine allgemeine Hoffnung aus, Röm. 11, 32. H. P.

Berulle, Cardinal, ſ. Oratorianer.

Beryll, ſ. Edelſteine.

Beryll von Boſtra, ſ. Antitrinitarier.

Beſchaulichkeit. Das Wort wird in der Regel nur in ſubjektivem Sinne gebraucht, als Bezeichnung einer vorherrſchenden, gewöhnlich auf einer beſonderen Naturanlage beruhenden und durch äußere Umſtände beförderten Richtung der Seele auf die Innenwelt. Die Seele gleicht in dieſem Zuſtande einem nach außen verſchloſſenen Garten, zu deſſen Innerem das Getümmel der Welt und die Stürme der Leidenſchaften wenig Zugang finden, oder dem ſtillen Meeresgrunde, der köſtliche Perlen in ſeinen Tiefen birgt. Während die Pforten der Außenwelt mehr oder weniger geſchloſſen ſind, und die Thätigkeit des reflektirenden Verſtandes zurücktritt, iſt das Auge des Geiſtes vorzüglich auf die obere Welt, auf die Erfaſſung des Göttlichen, theils mit der Erkenntniß, theils mit dem Gefühl gerichtet. Die Begierde, Gott zu finden und zu erkennen, ihn in ſeiner unverhüllten Majeſtät und Schönheit zu ſchauen, die Sehnſucht, in immer innigere Vereinigung mit Jeſu Chriſto zu treten, und ſich ihm mit Seele und Leib zum Opfer darzubringen, überwiegt alle anderen Neigungen und Triebe. „Ich ſah, ſchreibt ein Träger dieſer Geiſtesrichtung, der ſich einer gegen 7 Wochen faſt ununterbrochen fortdauernden höheren Erleuchtung erfreute, in die innerſte Geburt und allen Dingen in's Herz, als wäre auf einmal die Erde zum Himmel geworden und als ob ich die Allgegenwart Gottes ſchauete. Mein Herz war gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darinnen ſich Gott offenbart.“ J. Gerſon vergleicht paſſend die Erfahrungen des beſchaulichen Lebens mit dem Genuſſe eines ſaugenden Kindes, welches nur die Süßigkeit der Muttermilch ſchmeckt, ohne irgend

etwas in reflexiver oder erklärender Erkenntniß von der Milch, ihrer Güte und Beſchaffenheit zu wiſſen. So glücklich ein ſolches Kind ſey, ſo ſelig ſehen Diejenigen, welche an der mütterlichen Bruſt der Weisheit Gottes erquickt werden. Häufig wird die Tiefe und Stärke der Empfindung, welche in dieſem Gemüthszuſtand vorherrſcht, in einen unverſöhnlichen Gegenſatz geſtellt zu der Wirkſamkeit für das Reich Gottes und zu dem thätigen Eifer für das Wohl unſerer Mitmenſchen. Daß aber ein Maria- und Marthaſinn in Einem Individuum wohl vereinigt ſeyn könne, beweiſt unter vielen Erfahrungen beſonders das Beiſpiel Terſteegens. Die innige Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto, die Abgeſchiedenheit von der Welt, das Ausgehen von ſich ſelbſt, das Schauen auf Gott allein iſt ſein beſtändiges Ziel, ſeine tägliche Uebung (man vergleiche das Lied: Gott iſt gegenwärtig), aber dabei iſt er unermüdet im Eifer, Seelen zu werben, und verzehrt ſeine Kräfte mit Reden, Schreiben, Rathen und Helfen, ſo daß er der Armen und Verlaſſenen Leibarzt hieß. Sehr nahe liegt jedoch der Abweg einer einſeitigen Ueberſpannung des beſchaulichen Lebens, die zu hochmüthiger Weltverachtung und zu Schwärmereien der manchfaltigſten Art, nicht ſelten zu Wahnſinn und Selbſtmord, geführt hat. Im Mittelalter war faſt allgemein die Anſicht verbreitet, daß das beſchauliche Leben Gott wohlgefälliger ſey, als das thätige, in welchem man ſeinen Mitmenſchen dient. Man betrachtete jenes als einen beſonderen Stand, wozu man die Berufung Gottes abwarten müſſe, und ſetzte darein den Gipfel der Frömmigkeit, der dem mönchiſchen oder einſiedleriſchen Leben vorbehalten ſey. Manche, z. B. Ruysbröch, Amalrich, gingen ſo weit, zu behaupten, der beſchauliche Menſch könne in ſeine Idee, welche in Gott iſt, ganz zurückkehren, ſo daß Liebendes und Geliebtes Eins werde — bis zu Aufhebung der Perſönlichkeit — und der Menſch ſich in Gottes Weſen verwandle. S. Heinrich Ritter, Geſch. der Philoſophie, IX. Band. Dr. Ullmann: Johann Weſſel, ein Vorgänger Luther's, S. 128 ff. **Fronmüller.**

Beſchneidung (מִילָה, *περιτομή*), ringförmige Abſchneidung der männlichen Vorhaut (עָרְלָה, *ἀκροβυσία*), künſtliche Befreiung der Eichel, glans penis, von der über ſie hereinragenden, ſie bedeckenden Haut, was in der älteſten Zeit durch einen meſſerartig geſchliffenen Stein, 2 Moſ. 4, 25., Joſ. 5, 2. 3., vergl. Herod. 2, 86., verrichtet wurde und noch jetzt von den chriſtlichen Abyſſiniern, welche die Beſchneidung beibehalten haben, ſo geſchieht, während die heutigen Juden ſich eines ſtählernen Meſſers dazu bedienen. Der Stein wurde aber wahrſcheinlich gewählt, weil man vorausſetzte, daß er eine weniger bösartige Wunde als das Metall verurſache. Ueber das Verfahren bei der Operation ſagt Othon. lex. rabb. p. 133.: Circumcisor imponit mentulae bacillum et praeputium quantum potest super illum extendit, deinde forcipe partem ejus prehendit et novacula praecidit. Deinde duobus pollicis unguibus praeputium arripit et devolvit, donec glans tota denudatur; quo facto sanguinem exsugit, donec advenerit sanguis ex remotioribus corporis partibus, vulnerique emplastrum imponit. Der zweite Theil dieſer Beſchreibung gehört wohl der ſpäter entſtandenen Sitte an, durch dieſes Verfahren das künſtliche Ziehen einer neuen Vorhaut, welches ſeit den Makkabäer-Zeiten bei heidniſch geſinnten Juden üblich wurde, 1 Makk. 1, 15. gr. Text, wozu auch chriſtlich gewordene Juden ſich verſucht fühlten, 1 Kor. 7, 18., unmöglich zu machen. Das Verfahren beim Ziehen der Vorhaut beſchreibt *Celsus* VII, 25. Die Beſchneidung durfte jeder Iſraelite verrichten, gewöhnlich aber übernahm der Hausvater dieſes Geſchäft, 1 Moſ. 17, 23., und nur im Nothfalle Weiber, 2 Moſ. 4, 25. Nach dem an Abraham ergangenen Befehl Gottes ſollte jeder ſeiner männlichen Nachkommen am 8. Tage nach ſeiner Geburt beſchnitten werden, was wir auch im Allgemeinen ſo gehalten finden, 1 Moſ. 21, 4.; Luk. 1, 59., 2, 21.; Phil. 3, 5. Doch gab es auch Ausnahmen davon, 2 Moſ. 4, 25., Joſ. 5, 5., weil ſelbſt die geſetzlichen Vorſchriften, 3 Moſ. 12, 3., nicht immer feſtgehalten wurden, wie man auch an der entſprechenden Paſſahfeier ſehen kann, 2 Chron. 30, 5. Mit der Beſchneidung war die Namengebung verbunden, wie ſich nicht nur aus Luk. 1, 59., 2, 21. erſehen, ſondern auch ſchon aus 1 Moſ. 17, 5., vergl. 24. 21, 3. 4. erſchließen läßt.

Die Sitte der Beſchneidung, durch Abraham bei ſeinem Stamme eingeführt, durch

Moſe geſetzlich vorgeſchrieben und durch Joſua durchgeführt, iſt aber ein Gebrauch, der ſich auch bei anderen, nicht abrahamitiſchen Völkern vorfindet. Jeremias 9, 26. werden außer den Edomitern, die von Abraham abſtammten, die Moabiter, Ammoniter und Aegypter als beſchnittene Völker aufgezählt. Wenn man nun annehmen kann, daß durch Abrahams Einfluß die Beſchneidung zu den Nachkommen Lots übergegangen ſey, ſo iſt dies bei den Aegyptern nicht vorauszuſetzen. Sie waren nicht nur ein entwickeltes, ſelbſtſtändiges und hochgebildetes Volk, das ſeine eigenthümliche Lebensweiſe hatte, ſondern beſaßen auch eine Abneigung gegen die Hirtenvölker, 1 Moſ. 43, 32., 46, 34.; 2 Moſ. 8, 26., ſo daß ſich eine Einführung ſolcher Sitte bei ihnen nicht von den Hebräern ableiten läßt. Es iſt alſo viel wahrſcheinlicher, daß dieſe Sitte zu den Hebräern von den Aegyptern übergegangen iſt, und Abraham kann theils durch die Hykſos, welche um dieſe Zeit von Aegypten ausgewandert waren, theils durch ſeine Beſuche in Aegypten ſelbſt mit derſelben bekannt geworden ſeyn. Nach Herodot 2, 104. hätten die Einwohner von Paläſtina ſelbſt den Urſprung dieſer Einrichtung in Aegypten geſucht, was Joſephus cont. Apion. 2, 3. nicht widerſpricht. Dort nennt Herodot außer den Aegyptern auch noch die Kolchier, eine Kolonie derſelben, 1 Moſ. 10, 14., die Aethiopier, ein ſtammverwandtes Volk, und die Phönizier, die nach Ew., J. G. 1, 283. vom rothen Meer her eingewandert waren, bei welchen die Beſchneidung eingeführt war, und bezeichnet ſie außerdem als eine Einrichtung aus den älteſten Zeiten her, Herodot 2, 36. und 104. Nach allen Andeutungen aber galt ſie dort nur bei der Prieſterkaſte als Geſetz, und war, wie es nach Erzählungen Herodot's 2, 30. und Diodor's 1, 28. ſcheint, auch bei der Kriegerkaſte eingeführt, beim übrigen Volke wenigſtens nicht allgemein, wie das Beiſpiel Apion's beweiſt, der erſt in Folge einer Krankheit, jedoch zu ſpät, ſich beſchneiden ließ. Außer dieſen iſt in der neueren Zeit die Beſchneidung bei den Salivas-Indianern in Südamerika, auf den Fidſchi-Inſeln und auf Otaheiti in der Südſee, und bei den Congo-Negern in Afrika angetroffen worden.

Es fragt ſich nun, was die urſprüngliche Bedeutung dieſer Sitte war. Verfehlt iſt hier gewiß die rein äußerliche Anſicht in der Unterſuchung Authenrieth's über dieſen Gegenſtand, Tübingen 1829, als ob die barbariſche Sitte roher Völker, die unbeſchnittenen Geſchlechtstheile erſchlagener Feinde als untrügliche Siegeszeichen aufzuweiſen, im Beſtreben ſich gegen den Verdacht eines Betruges ſicher zu ſtellen, Veranlaſſung gegeben hätte, ſich ſelbſt zu beſchneiden. Denn wenn ein Beiſpiel dieſer Art 1 Sam. 18, 25—27. vorkommt, ſo iſt dies nur als eine Folge der ſchon beſtehenden Beſchneidung und der Verachtung zu betrachten, welche man früher in Aegypten, Joſ. 5, 9., ſpäter unter den Iſraeliten, Richt. 14, 3., 15, 8.; 1 Sam. 14, 6.; 2 Sam. 1, 20.; Jeſ. 52, 1.; Ezechiel 28, 10., 31, 18., auf die Unbeſchnittenen legte. Michaelis dagegen im moſaiſchen Recht IV. §. 186, leitet mit *Philo*, de circumcis. p. 211. ed Mangey die Einführung der Sitte aus mediziniſchen Gründen ab, um die Reinlichkeit zu befördern, Krankheiten, beſonders die Carfunkel (ἄνθραξ) an dieſem Gliede zu verhindern, und bei der größeren Länge der Vorhaut bei jenen Völkern die Fruchtbarkeit mehr zu befördern. Vergl. Theverot, Reiſen 1, 58. Hiefür kann Joh. 7, 22 f. angeführt werden, wo Jeſus die Beſchneidung unter dem Geſichtspunkt der Heilung eines einzelnen Gliedes im Gegenſatz zu den Heilungen des ganzen Menſchen, die von ihm ausgingen, zu betrachten ſcheint. Und wirklich mag die Löſung dieſes Bandes, ähnlich wie die des Zungenbandes bei kleinen Kindern, als nothwendig betrachtet worden ſeyn. Aber den eigentlichen Grund der Einrichtung bildet ſie gewiß nicht. Dieſer war vielmehr auch bei den alten Völkern, deren Leben und Sitten ſo innig mit ihren religiöſen Anſichten verknüpft war, ein höherer. Das Zeugungsglied war den älteſten Völkern heilig, worauf auch bei Schwüren die 1 Moſ. 24, 2. 9., 47, 29. angeführte Sitte deutet. Die Beſchneidung war alſo eine Art Weihe für den Dienſt des Gottes, welchem man diente, und deshalb bei den Aegyptern nur in der Prieſter- und Kriegerkaſte eingeführt, weil dieſe die Intereſſen der Landesgottheit am meiſten zu vertreten hatten. Wie die Taufe der Chriſten aus den

Luſtrationen der alten Völker, ſo ging auch die Beſchneidung für Iſrael aus den vorhandenen Einrichtungen mit höherer Bedeutung hervor, ſie war die Weihe zum Eintritt in die Gemeinde und in den Dienſt Jehovah's, der aus Iſrael nach 2 Moſ. 19, 6. ein Königreich von Prieſtern und ein heiliges Volk machen wollte. Deshalb war die Beſchneidung gleichſam das Adelsdiplom, mit welchem Iſrael geſchmückt war, auf welches es ſeit den Tagen Joſua's 5, 9. ſo viel hielt, und das es unter den größten Verfolgungen in der Makkabäer-Zeit, 1 Makk. 1, 51., und nachher feſthielt.

Schon die Söhne Jakob's ſetzten, 1 Moſ. 34, 14., einen großen Werth darein, beſchnitten zu ſeyn. Es ſcheint übrigens, daß während des Aufenthaltes in Aegypten die Sitte nicht allgemein herrſchend war, ſonſt wäre es nicht zu erklären, daß während des Zuges durch die Wüſte, wo es an der Gelegenheit, ſie fortzuſetzen, nicht gefehlt haben kann, eine Unterbrechung ſtattfand. Erſt als das Volk in Maſſe durch die Ausführung und Geſetzgebung ein dem Herrn geweihtes geworden war, wurde die Beſchneidung geſetzlich ſanktionirt und durch Joſua ausnahmslos eingeführt. Ein Schwanken dieſer Einrichtung iſt auch bei den Edomitern bemerkbar, welche noch zu Jeremia's Zeiten als Beſchnittene aufgeführt werden, von dieſer Zeit an aber davon abgekommen ſeyn mußten, da ſie mit der Bezwingung durch Hyrkan zur Erneuerung dieſes Gebrauches angehalten wurden. Joseph. Antiq. 13, 9. 1.

Wenn die heil. Schrift von einem unbeſchnittenen, gleichſam vorhäutigen Herzen redet, 3 Moſ. 26, 41., Jer. 9, 26., Ap.-Geſch. 7, 51., und die Beſchneidung deſſelben anempfiehlt, 5 Moſ. 10, 16., Jer. 4, 4., Ezech. 44, 19.; ſo iſt hiedurch der tiefere Sinn dieſer Handlung angedeutet, daß ſie ein Zeichen der Reinheit und Geweihtheit des inneren Menſchen ſeyn ſoll. In dieſem Sinne wird auch von unbeſchnittenen Lippen, 2 Moſ. 6, 12., und Ohren, Jer. 6, 10., geredet, und angedeutet, daß mit der Beſchneidung zugleich eine Unſauberkeit am Körper entfernt werden ſoll. Wie alſo der Begriff der Weihe, ſo liegt auch der der Verſöhnung in der Beſchneidung, und ſie war ſomit, wie Ewald, Alterth. S. 95 f. richtig bemerkt, ein Opfer des Leibes an Jehovah, welches ſich, wie alle Opfer durch die Propheten geſteigert und in ihrem wahren Sinne entwickelt wurden, zu einem Opfer der Seele an ihn geſtalten ſollte. Erſt mit dieſer Vollziehung des inneren Opfers konnte die Aufgabe gelöst werden, ein prieſterliches Königreich und ein heiliges Volk zu ſeyn. Dieſe volle Entwicklung aber war dem N. B. aufgehoben, mit welchem das Zeichen der Beſchneidung eben deßhalb aufgehoben wurde. Baihinger.

Beſchneidung Chriſti, Feſt der, auf Grund des Berichtes Luk. 2, 21. acht Tage nach Weihnachten, als Tag der Beſchneidung des Herrn (dies circumcisionis Domini) und Namensfeſt „Jeſu“ gefeiert, ein Feſt jüngeren Urſprungs, von deſſen kirchlicher Feier in den erſten ſechs Jahrhunderten nirgends eine Spur zu finden iſt. Erſt in dem Sakramentarium Gregors d. Gr. deutet die für dieſen Tag verordnete Collekte in den Schußworten: „per Dominum nostrum Jesum Christum, cujus hodie circumcisionem et nativitatem celebravimus“ auf eine ſolche hin, und von Predigten über das Feſtthema kennen wir keine frühere, als eine Homilie des Beda Venerabilis (ſt. 735) über Luk. 2, 21. Ja, obwohl es in den Capitularien der fränkiſchen Könige und den Synodalbeſchlüſſen des Concils zu Mainz (813) Kap. 36 bereits ausdrücklich genannt wird, ſcheint es doch Hatto, Biſchof v. Vercelli, noch im 10. Jahrhundert nicht zu kennen. Daß das Beſchneidungsfeſt nicht eher gefeiert werden konnte, als bis das Weihnachtsfeſt kirchlich feſtgeſtellt war, leuchtet von ſelbſt ein. Daß es aber auch, nachdem dies (im 4. Jahrhundert) bereits geſchehen war, und obwohl es, im Hinblick auf das Oſter- und Pfingſtfeſt und deren Oktavenfeier, von ſelbſt als Oktave des Chriſtfeſtes zur kirchlichen Feier auffordern mußte, erſt ſo ſpät in die Reihe der kirchlichen Feſte aufgenommen wurde, läßt ſich nur daraus erklären, daß die Feier des chriſtlichen Feſtes mit der heidniſchen Neujahrsfeier zuſammengefallen wäre. Denn da die römiſche Kirche für das Weihnachtsfeſt den 24. Dezember feſtgeſtellt hatte, ſo fiel das Beſchneidungsfeſt auf den 1. Januar, an welchem die heidniſchen Römer Vormittags allerdings durch Opfer

und feierliche Prozeſſionen, Nachmittags aber und bis ſpät in die Nacht hinein mit Sang und Klang, durch Trinkgelage, Maskeraden und mancherlei oft höchſt unzüchtige Poſſenſpiele den Beginn eines neuen Jahres feierten. Die chriſtliche Kirche ſah ſich alſo, um einerſeits auch den Schein einer Theilnahme an dem heidniſchen Feſt zu vermeiden, andererſeits ihren Angehörigen jeglichen Vorwand zur Betheiligung an ſolchen Luſtbarkeiten zu benehmen, genöthigt, den Feſttag zu einem ſtrengen Bet- und Faſttag umzuwandeln *), an welchem die Prediger vorzugsweiſe durch Buß- und Strafpredigten vor der Welt und ihrer Luſt warnen und im Hinblick auf die Kürze der menſchlichen Lebenszeit an die ernſte Ewigkeit erinnern ſollten. Einen Anknüpfungspunkt zu derartigen Vorträgen bot das Evangelium des Tages in dem nahe liegenden und vielfach benutzten Gedanken dar, daß der Herr an dieſem Tage zum Heil der ſündigen Welt die erſten Schmerzen erduldet, und das erſte Blut vergoſſen habe; während die Epiſtel (Tit. 2, 11—15, dieſelbe, wie in der Frühmeſſe am Chriſttage) in V. 12 eine noch beſtimmtere Aufforderung enthielt, das „ungöttliche Weſen und die weltlichen Lüſte“ zu ſtrafen. — Die Evangel.-Luth. Kirche hat bekanntlich dafür die Epiſtel Galat. 3, 23—29., welche das Verhältniß des Geſetzes zum Glauben und die Kindesrechte des Chriſten nach ihrem Weſen und ihren nothwendigen Folgen darſtellt. Die engliſch-biſchöfl. Kirche hat als Epiſtel Röm. 4, 8—14., welche ausdrücklich von der Beſchneidung im Gegenſatz zu der Gerechtigkeit des Glaubens handelt; und als Evangelium Luk. 2, 15—21. — In der Liturgie der Irvingianiſchen Sekte iſt die Collekte des Tages wörtlich entlehnt aus der engliſch-biſchöflichen; als Evangelium iſt auch hier Luk. 2, 15—21. feſtgeſtellt; als Epiſtel aber Röm. 2, 25—29.

An eine Verbindung des Beſchneidungsfeſtes mit einer kirchlichen Neujahrsfeier, wie ſie jetzt ziemlich allgemein iſt, konnte die römiſche Kirche ſchon darum nicht denken, weil für ſie mit dem 1. Januar nur das Jahr der heidniſchen Römer begann. Ja auch die Zeugniſſe einer weit ſpäteren Zeit, wie die Beſchlüſſe der Synoden zu Oxford (1222) und Lyon (1244), welche beſtimmt auf eine kirchliche Feier des Neujahrsfeſtes hindeuten, beweiſen darum noch nichts für eine ſolche Feier am 1. Januar. In Frankreich z. B., wo man bis zum 10. Jahrhundert den 1. März, und ſeitdem bis in's 16. Jahrhundert hinein den Oſtertag als Neujahrstag gefeiert hatte, beging man erſt ſeit 1564 die Neujahrsfeier am 1. Januar; in Schottland geſchah dies ſeit 1600; und in England dauerte es ziemlich bis 1756, ehe die Neujahrsfeier am 1. Januar allgemein wurde. H. A.

Beſchnittene, Sekte in Oberitalien, ſ. Paſagier.

Beſeſſene, Beſeſſenheit, ſ. Dämoniſche.

Beſold, Chriſtoph, der bekannte Apoſtat des 17. Jahrhunderts, war geboren zu Tübingen 1577, wo ſein Vater, ein Rechtsgelehrter, ſelbſt die Studien des Sohnes leitete. Er zeigte von früh an einen Hang, mit den juridiſchen Studien hiſtoriſche und theologiſche Spekulationen zu verbinden, wie er denn ſelbſt hebräiſch lernte, Kirchenväter und Scholaſtiker las und namentlich mit den prophetiſchen Schriften und der Apokalypſe ſich beſchäftigte. 1610 wurde er zum Profeſſor der Rechte in Tübingen ernannt, wo er mit großem Beifall lehrte und bald einen ausgebreiteten Ruf wie in der Jurisprudenz, ſo als Geſchichtsforſcher erlangte. Er ſtand mit Männern, wie Joh. Val. Andreä, auf vertrautem Fuß. Die Regierung übertrug ihm wiederholt rechtliche Gutachten gegenüber

*) Auguſtinus z. B. legt den Chriſten ſeiner Zeit (Serm. 198) Folgendes an's Herz: „Die Heiden geben Neujahrsgeſchenke; gebet ihr Almoſen; Jene ergötzen ſich an unzüchtigen Geſängen; erquicket ihr euch durch Leſen der heiligen Schriften; Jene eilen in das Theater; eilet ihr in die Kirche; Jene berauſchen ſich; ihr dagegen möget faſten;“ und das Concil von Tours (567) erklärt ſich can. 17. noch beſtimmter dahin: „Um die heidniſchen Gebräuche auszurotten, haben unſere Väter für den 1. Januar angeordnet, beſondere Litaneien zu beten, in den Kirchen die Pſalmen zu ſingen, und um die 8. Stunde dem barmherzigen Gott zu Ehren die Meſſe von der Beſchneidung zu feiern.“

den Ansprüchen, welche die Bischöfe von Augsburg und Constanz auf verschiedene würtembergische Klöster noch vor dem Restitutionsedikt 1629 erhoben. Die Nichtanwendbarkeit des letztern auf die lang vor dem Interim reformirten Klöster und Stifter Würtembergs wurde von verschiedenen Universitäten, selbst der Freiburger, anerkannt.

Als nun nach der Schlacht bei Nördlingen 1634 die Sache der Protestanten verloren schien und mit den kaiserlichen Schaaren ein Strom des Verderbens über Würtemberg sich ergoß, trat Besold öffentlich von der evangelischen Kirche zur katholischen über, der er schon seit 4 Jahren im Geheimen angehörte, indem er am 12. Aug. 1630 in einem Kloster zu Heilbronn den protestantischen Glauben abgeschworen hatte. Er wurde jetzt in dem von seinem Fürsten, Herzog Eberhard III. verlassenen und von Wallensteins Truppen besetzten Lande österreichischer Regimentsrath und bestärkte als solcher nicht bloß die Gegner, wie namentlich den Churfürsten Maximilian von Bayern, die nichts sehnlicher wünschten, als Stücke des herrenlosen Landes an sich zu reißen, durch die gehässigsten Darstellungen der Verfehlungen des Herzogs gegen Kaiser und Reich in ihren feindseligen Unternehmungen, sondern machte überdies von den Urkunden des würtembergischen Archivs einen dem Protestantismus, wie dem Regentenhause, das ihm so viele Beweise von Vertrauen gegeben hatte, höchst gefährlichen Gebrauch. In zwei größeren Werken: dem „Prodromus vindiciarum ecclesiarum wirtemberg., sive succincta demonstratio, quod monasteria wirtemb. sint libera et a ducum jurisdictione immunia.“ Tub. 1634 (Wien 1723) und in den: „Documenta rediviva monasteriorum Wirtemb., praemissa summaria deductione libertatis, immedietatis etc. illis competentis,“ 1636, suchte Besold zu beweisen, daß die von den Herzogen Ulrich und Christoph reformirten, zu kirchlichen und Schulzwecken verwendeten Klöster, fast ein Drittheil des würtembergischen Gebiets, unmittelbar dem Reich unterworfen seyen und von Rechtswegen der katholischen Kirche zurückerstattet werden müssen. In dem „Virginum sacrarum monumenta“ 1634, und „Documenta concernentia ecclesiam collegiatam Stuttgardiensem,“ 1636, werden die Stiftungs- und Freiheitsbriefe der Frauenklöster und des Stifts zu Stuttgart mitgetheilt und auch von ihnen behauptet, daß sie auf das Ungerechteste ihren Zwecken entfremdet und vom Staat eingezogen worden seyen. Die vielen Urkunden, welche er beifügt, machen diese Werke für den Geschichtsforscher, was die älteste Geschichte des würtembergischen Hauses und Landes betrifft, höchst schätzbar. Erwünschter konnte den zahlreichen Orden, die nach der Schlacht von Nördlingen alsbald in Schaaren in die verschiedenen Manns- und Frauenklöster zurückgekehrt waren, Nichts kommen. Wie süß war die Hoffnung, die katholische Kirche, die so viel von ihrem Gut in den protestantischen Ländern verloren hatte, könne sich in dem an Klöstern so reichen Schwaben wieder erholen! Kein Wunder, daß Besold's Religionswechsel überall das größte Aufsehen erregte! Er wurde von seinen neuen Glaubensgenossen mit um so größerer Freude begrüßt, als ihm auch von seiner bisherigen Partei das Zeugniß eines tadellosen Wandels, ebenso unbescholtenen Karakters, als ausgezeichneter Begabung nicht versagt werden konnte. „Ein Mann von ruhigem Gemüth, im Gespräch gehalten, ein Feind aller Uebertreibung, unbegrenzt belesen, vielseitig gelehrt, in acht Sprachen bewandert,“ so schildert ihn Val. Andreä, der den Abfall dieses Freundes auf's Schmerzlichste beklagt. Besold fühlte sich durch das Verderben der Zeit, namentlich die theologischen Streitigkeiten in seiner Umgebung angewidert; aber statt mit gläubigem Sinn und starkem Muth diesen Uebeln entgegenzutreten, suchte er in einer weichlichen Mystik den Trost und Halt seiner Seele. Er, dem das einfach kräftige, von den Polemikern der Zeit als häretisch verschrieene „wahre Christenthum von Arndt“ nicht genügte, wandte sich zu katholischen mystisch-ascetischen Werken, die in Verbindung mit den die Sinne mehr ansprechenden Formen des katholischen Kultus ihn stärker anzogen. Hiezu kam, daß sein lang vergeblich gehegter Wunsch, die Geburt eines Kindes, wie er glaubte auf Anrufung katholischer Heiligen, ihm erfüllt ward, — „ein Beweis, sagt Seybold im vaterländ. Historienbüchlein 1801, daß er katholisch war, ehe er's wurde.“ Sollte nicht der Vorgang eines

ſo gewichtigen Mannes, eines mehr als 20jährigen berühmten Univerſitätslehrers und Schriftſtellers zumal in ſo bedenklicher Zeit von den größten Folgen ſeyn? Bald hieß es, die ganze Hochſchule, ja ganz Würtemberg werde ihm folgen. Aber Pabſt und Jeſuiten jubelten zu früh. Der Proteſtantismus der Bewohner des Landes beſtand ſeine Feuerprobe. Das unerhörteſte Ungemach vermochte ſie nicht zum Abfall zu bewegen. Nur die Studirenden der Rechte: Oechslin, Speidel und Lindenſpür folgten ihm. Ueberdies wußte ihm Oeſtreich wenig Dank für ſeine Unmittelbarkeitserklärung der Kloſtergüter, da es alten Verträgen zufolge nach dem Ausſterben des würtembergiſchen Mannsſtammes Anwartſchaft auf das Land hatte, und dann ein ſo beträchtliches Gebiet nicht zu miſſen geſonnen war. Das ſtellten auch die Geſandten des Herzogs von Würtemberg, als ſie im Aug. 1636 zu Regensburg ſich bei den kaiſerlichen Räthen für ihren Herrn verwendeten, denſelben vor: Beſold, auf den ſie ſich berufen, trete bei dem öſterreichiſchen Hauſe mit gleicher Untreue ein, als er aus würtembergiſchen Dienſten ausgetreten ſey. Man ließ ihn, als er 1637 mit dem Titel eines kurbayeriſchen Raths als Profeſſor nach Ingolſtadt berufen wurde, gerne ziehen. Nicht länger als ein Jahr wirkte er auf der neuen Stelle. Ehe er dem glänzenderen Ruf des Pabſts auf eine Lehrſtelle zu Bologna mit 4000 Dukaten Gehalt folgen konnte, raffte ihn der Tod 1638 am 15. Septbr., im 61. Jahr ſeines Lebens weg. Als ſein Ende herannahte, rief er, haud dubie non sine morsibus conscientiae (Fiſchlin), zu wiederholten Malen aus: „Sterben iſt doch ein hartes Kraut!“ Mit den Worten: „Iſt es denn an dem?“ ſchied er von hinnen.

Beſold's übrige Werke ſind juridiſchen Inhalts, wie ſein Commentar über das würtembergiſche Landrecht, ſein thesaurus practicus, ein oft aufgelegtes juriſtiſches Realwörterbuch, die Consilia Tubingensia, an welchen er großen Antheil hatte, u. a. Gegen ſeine Kloſterdokumente gab nach der Wiederherſtellung Herzog's Eberhard im Namen der würtembergiſchen Regierung Wilhelm Bidenbach, Beſold's College, 1640 mehrere Widerlegungsſchriften heraus, die davon ausgingen, daß die Prälaten und Klöſter des Landes ſeit Jahrhunderten dem Fürſtenthum einverleibt, unzertrennliche Glieder und Stände deſſelben geweſen ſeyen, Sitz in der Landſchaft gehabt, die würtembergiſchen Herren für ihre rechten Herren erkannt, vor denſelben Recht gegeben und genommen, auch mit beſteuert worden, mithin keine Reichsunmittelbarkeit ihnen je zugekommen ſey.

Urkundenverfälſchung, deren die Sage Beſold zu zeihen geneigt war, wurde ihm nicht nachgewieſen.

Vergl. Moſer's patriotiſches Archiv. VIII. (von Spittler); deſſen würtemberg. Bibliothek, 1796. Sattler, würtemberg. Geſch. 7r Bd. *Fischlin*, memor. theol. wirtemb. suppl. **Hartmann.**

Beſſarion gehört zu jenen, durch die Stürme ihres Vaterlandes nach Italien verſchlagenen Griechen, welche auf der Scheide des Mittelalters und der neuern Zeit eine wiſſenſchaftliche Union zwiſchen Morgen- und Abendland bewirkten, und iſt durch ſeine kirchliche Stellung, ſeine literariſche Thätigkeit, ſeine allgemein anerkannten Verdienſte vielleicht der bedeutendſte unter denſelben, ſo daß ihn Haſe, K.G. §. 373 nicht mit Unrecht „einen Mittler zweier Völker und Geiſterreiche“ genannt hat.

Geboren im Jahr 1395 zu Trapezunt von armen Eltern, ſtudirte B. ſeit 1410 in Conſtantinopel unter Chryſokokkes, ſodann ſeit 1423 im Peloponnes bei Themiſtus Pletho; inzwiſchen war er im letztgenannten Jahre in den Orden des h. Baſilius getreten und nahm nun an die Stelle ſeines urſprünglichen Namens Johannes oder Baſilius denjenigen eines altägyptiſchen Anachoreten Beſſarion an, deſſen Legende er beſchrieben hat. 1437 wurde er Erzbiſchof von Nicäa und begleitete als ſolcher im folgenden Jahre mit andern vornehmen Theologen den Kaiſer Johann VII. Paläologus, welcher, keine andere Rettung von den Fortſchritten der Türken mehr ſehend als in der Hülfe des Abendlandes, die nur durch eine kirchliche Union mit Rom zu erlangen war, auch dieſes Mittel verſuchte, auf das zu dieſem Zwecke erſt in Ferrara, dann in Florenz abgehaltene Concil. Trotz der

gemäßigten Milde und den beſonnenen Friedensermahnungen Beſſarion's und ſeiner Freunde drohte hier Alles in unendlichen, dogmatiſchen Streit ſich aufzulöſen, und nur die äußerſte Noth des Vaterlandes zwang endlich die Griechen zur Unterzeichnung der päbſtlichen Vereinigungsformel, die Beſſarion in's Griechiſche überſetzt hatte; aber bekanntlich diente dieſer Schritt nur dazu, dem unglücklichen Kaiſer ſein Volk abwendig zu machen und durch theologiſchen Hader das von außen bedrohte Reich vollends zu zerrütten (Gieſeler, K.G. II, 4. S. 540 ff.). Beſſarion hatte ſich in der traurigen Alternative jener Zeit entſchieden für Rom erklärt, wofür er mit der Cardinalswürde belohnt wurde, und blieb nun, nachdem er bloß vorübergehend nach Candia ſich begeben hatte, bis an ſein Ende in Italien. Vielfach erwies er ſich hier ſeinen flüchtigen Landsleuten mit Rath und That nützlich und verſammelte einen Kreis ausgezeichneter Gelehrter, Italiener wie Griechen, in humaner Geſelligkeit um ſich, ſo daß ſein Palaſt mit der alten Akademie verglichen wurde. Wie er überhaupt wiſſenſchaftliche Unternehmungen, wie Herausgabe von Claſſikern u. dgl., mit fürſtlicher Liberalität begünſtigte, ſo wußte er auch ſeine kirchliche Stellung zur umſichtigen Pflege des griechiſchen Studiums zu benutzen; ſo als Aufſeher der baſilianiſchen Klöſter (ſeit 1446), als Legat von Bologna 1451—55 zur Hebung des dortigen Gymnaſiums und der Univerſität. Bei der Pabſtwahl 1455 ſoll nur durch die Ränke des Biſchofs von Avignon ein Borgia (Calixt III) unſerm Beſſarion vorgezogen worden ſeyn; er wurde nun vielfach zu diplomatiſchen Geſchäften im Auslande verwendet: ſo 1456 in Neapel, deſſen Fürſt ihm reiche Pfründen ſchenkte, ſo auf dem Concil zu Mantua unter Pius II. 1459 und auf den Reichstagen Deutſchlands 1460, um, wo möglich, die Fürſten zu einem Kreuzzuge wider die Türken zu bewegen; ſeine daherigen Bemühungen blieben freilich ohne Erfolg (Gieſeler, K.G. II. 4. S. 124 ff.), aber Beſſarion blieb ſein Leben lang der heil. Sache ſeines Vaterlandes zugethan, und wirkte für deſſen Befreiung wiederholt: 1463 in Venedig, wo er ſehr ehrenvoll aufgenommen und zum Patricier erhoben wurde, wofür er ſpäter ſeine reiche, meiſt in Italien zuſammengebrachte, Bibliothek der Signoria zu S. Markus unter ſo liberalen Bedingungen ſchenkte, daß ſie als die erſte öffentliche Bücherſammlung Europa's angeſehen werden kann; ſodann 1470 durch einen mit Benutzung der zweiten olynthiſchen Rede des Demoſthenes entworfenen Aufruf an die italiäniſchen Fürſten; ja er ſtellte ſelbſt eine Trireme für den h. Krieg. Nachdem er 1463 den Titel eines Patriarchen von Conſtantinopel erhalten hatte, ſah er ſich unter Paul IV. (ſeit 1464) in einer unangenehmen Lage; theils kränkte ihn dieſer Pabſt, der den Freunden und Neigungen ſeines Vorfahren feind war und die „heidniſche“ Wiſſenſchaft verfolgte, theils mußte er 1470 in der literariſchen Fehde über die Vorzüge des Ariſtoteles und Plato die Feder ergreifen „contra calumniatorem Platonis“ Georg von Trapezunt, wie er ſeine berühmte, urſprünglich griechiſch verfaßte, aber lateiniſch erſchienene Streitſchrift betitelte; endlich wurde er als Geſandter in Frankreich zur Vermittlung zwiſchen Ludwig XI. und dem Herzoge von Burgund von Erſterm ſo ſchmerzlich gehöhnt, daß er auf der Rückreiſe am 19. Nov. 1472 zu Ravenna ſtarb. Zu Rom, in der Kirche de' St. Apoſtoli, ſieht man Beſſarion's Denkmal. Seine Werke ſind noch nicht vollſtändig geſammelt; ſie beſtehen hauptſächlich in Briefen, Reden und Ueberſetzungen griechiſcher Claſſiker, und können hier nicht näher gewürdigt werden, ſ. *Fabric.* Bibl. gr. X. p. 401. XI. p. 680. Ueber ſein Leben geben Auskunft die Leichenrede von Michael Apoſtolius (ed. Fülleborn. Lips. 1793), ein Paneghricus von Platina hinter deſſen Vitae pontific. Rom., *Aloys. Bardini* „de vita et rebus gestis Bess.“ Romae, 1777. 4° und Haſe in der Encykl. v. Erſch und Gruber, Bd. IX. Rüetſchi.

Beſſel, Abt, gilt als eine der Zierden des Benediktiner-Ordens, welchem er angehörte. Univerſelle Gelehrſamkeit, Weltgewandtheit und, wie es ſcheint, Humanität der Geſinnung zeichneten ihn aus. Geboren den 5. September 1662 zu Buchheim im Mainziſchen, machte er ſeine erſten Studien auf den Schulen von Aſchaffenburg, Bamberg, Würzburg, die höheren in Philoſophie, Theologie und Jurisprudenz in Salzburg, trat hierauf 1692 in das Benediktinerkloſter zu Gottweich bei Wien ein, wo er 1693 das Ge-

lübde ablegte. 1696 wird er Priester und Doktor der Theologie in Wien, hierauf Lehrer im Mainzischen Kloster Seligenstadt. An den Hof des Kurfürsten von Mainz Lothar Franz gezogen, wird er von diesem zu diplomatischen Sendungen nach Wien, Rom, Wolfenbüttel gebraucht. Vor ihm convertirte am 10. Januar 1710 der Herzog Anton Ulrich von Braunschweig, nachdem er seine Enkelin Elisabeth, Gemahlin Karls VI., früher zu demselben Schritte gedrängt hatte. Von 1714 an finden wir ihn als Abt von Gottweich hier und in Wien sehr angesehen, seit 1716 als kaiserlichen Theologen, mehrfach in kaiserlichen Missionen, um die Universität Wien und vornehmlich um sein Kloster, das er 1718 nach einem Brande neu aufbaute, und dessen wissenschaftliche Sammlungen hochverdient. Er starb 1749, nachdem er 1746 sein Jubiläum gefeiert. Kirchengeschichtlich ist seine Thätigkeit bei dem Uebertritte Anton Ulrichs das Merkwürdigste an ihm; doch ist sie wohl mehr als diplomatische Mission zu fassen; den eitlen, schwachen 77jährigen Herzog gewann nicht der Glaube der neuen Kirche. Bei diesem Anlaß schrieb Bessel seine quinquaginta Romanocatholicam fidem omnibus aliis praeferendi motiva, auf deutsch: Fünfzig Bedenken ꝛc. Mainz 1708; welche neuerlich Aug. Theiner's Panegyrik grundlos dem Herzog selbst zugeschrieben hat. Sie erheben sich nicht über die gewöhnliche Polemik, die theologisch betrachtet sehr leichte Arbeit hat aber einen gewissen weltmännischen Ton von praktischer Wirksamkeit gefunden; sie benützt das oft gebrauchte Mittel, sich als Erlebniß eines ehemaligen Protestanten auszugeben, und trägt den Schein einer ganz von unbefangenem Standpunkte jenseits aller Confessionen ausgehenden Betrachtung vor sich. An dem weiteren, durch Erwiderungen der evangel. Theologen Schwedler und Günther hervorgerufenen literarischen Streit bethätigte sich Bessel nicht. Mehr Ruhm hat er von dem heute noch geachteten Unternehmen seines chronicon Godwicense, dessen prodromus, allein erschienen, als eine für die Zeit bedeutende historische Leistung gilt.

Weizsäcker.

Besteuerung der Kirchen, s. Abgaben.

Beten, s. Gebet.

Bethaus, s. Kapelle.

Bethabara, *Βηθαβαρά*, nach der gewöhnlichen Lesart in Joh. 1, 28. ein Ort jenseit des Jordan, wo Johannes der Täufer taufte, vgl. Kap. 10, 40. Origenes in seinem Commentare zu dieser Stelle sagt ausdrücklich, daß fast in allen Handschriften für *ἐν Βηθαβαρᾷ* gelesen werde *ἐν Βηθανίᾳ*, daß er aber nach seiner Ortskenntniß jene Lesart vorziehen müsse. Hiermit stimmen auch die jetzigen Handschriften überein, indem die ältesten derselben (s. den kritischen Apparat bei Wetstein, Griesbach, Matthäi, Lachmann und Tischendorf) fast alle die Lesart *Βηθανίᾳ*, die jüngeren erst *Βηθαβαρᾷ* haben. Auch von den alten Uebersetzungen haben beide Syr., Arab., Pers., Kopt. u. a. Bethania; die Aethiopische verbindet beide Lesarten, indem sie übersetzt: „Dies geschah in Bethanien, in Beta Nabba.“ Die Kirchenväter folgen meist der Autorität des Origenes und nehmen Bethabara als die richtige Lesart an. Hiernach scheint es, als ob *ἐν Βηθαβαρᾷ* zur Zeit des Origenes als Name des Ortes, wo Johannes taufte, allgemein angenommen worden sey, und daß auf das Ansehen des Origenes hin diese Lesart auch im Texte die ursprüngliche *ἐν Βηθανίᾳ* verdrängt habe. Woher aber jenes Bethabara? Die meiste Wahrscheinlichkeit hat die Annahme, daß der Ort, wo Johannes jenseit des Jordan taufte, zur Zeit Christi Bethania geheißen habe, und daß dieses mithin von dem bekannten Bethania bei Jerusalem verschieden gewesen sey. Später verkannte man diesen Unterschied, und nachdem der Ort selbst vielleicht längst verschwunden war, setzte man ein Bethabara, dessen Etymologie „Uebergangsort, בֵּית עֲבָרָה,“ entsprechend schien, an seine Stelle. Daß Johannes an einem solchen Uebergangsorte, einer Furth, wo viel Verkehr war und wohin viele Menschen kamen, seine Predigt und Taufe hielt, ist an sich sehr wahrscheinlich. Ob aber dieses Bethabara mit dem Richt. 7, 24. erwähnten Bethbara (בֵּית בָּרָה, welches dann durch Wegfall des ע erklärt wird) identisch sey, muß bei der Unsicherheit, welche über die Lage beider Orte herrscht, dahingestellt bleiben. Der Ort, welchen die Tradition

jetzt als den Taufort des Herrn annimmt, findet sich am westlichen Jordanufer etwa Jericho gegenüber bei dem in Ruinen liegenden Kloster St. Johannis des Täufers; dabei haben aber die lateinischen und die griechischen Pilger verschiedene, über eine Stunde aus einander liegende Badestellen, und doch macht jede Partei Anspruch darauf, an der Stelle zu baden, wo unser Heiland von Johannes getauft wurde, s. Robinson, Palästina II. S. 497. vgl. überhaupt über Bethabara: Michaelis Einleit. in die göttl. Schriften des N. Bundes, S. 644 f. Bachiene, Beschreibung von Palästina II, 4. S. 287 ff. Cromc, Beiträge I. S. 82 ff. Lücke, Comment. über das Evang. Joh. 3. Aufl. I, S. 391 ff. Winer, Realwörterb. u. Bethanien. **Arnold.**

Bethania, *Βηθανία* *), ein Flecken (κώμη) an der östlichen Seite des Oelberges, 15 Stadien (½ Meile) von Jerusalem. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29. Joh. 11, 18. Hier erweckte der Herr den Lazarus (Joh. 11.), hier wurde er im Hause Simons des Aussätzigen gesalbt (Matth. 26, 6. Mark. 14, 3. Joh. 12, 1.): hier übernachtete er öfter (Matth. 21, 17. Mark. 11, 11. 12.), und auf dem Wege hierher fand seine Himmelfahrt statt (Luk. 24, 50.). Jetzt ist es ein armes Dorf mit etwa 20 bis 30 Haushaltungen, Namens el-'Azirijeh von el-'Azir, dem arabischen Namen des Lazarus; der Name Bethanien ist den Eingebornen völlig unbekannt. An einigen Häusern sind noch einzelne Spuren des Alterthums in großen, behauenen und fugengeränderten Steinen zu sehen. Man zeigt hier das Haus Maria's und Martha's, das Simons des Aussätzigen; den Stein, auf welchem Jesus gesessen haben soll, als er mit Martha und Maria vom Tode ihres Bruders sprach (Joh. 11, 20. 28—30.), und endlich das Grabmal des Lazarus. Dieses ist ein kellergleiches Gewölbe aus dem Kalksteinfelsen in der Mitte des Dorfes ausgehauen (gegen Joh. 11, 31. 38.), in welchem die Franziskaner jährlich zweimal Messe lesen. Das vormals über dem Grabe stehende solide Gebäude, von dem jetzt nur noch die Steinmauern vorhanden sind, wird Lazari-Kastell genannt und soll ursprünglich eine von St. Helena erbaute Kirche gewesen seyn. Vgl. Robinson Pal. II. S. 309 ff. Eine Abbildung von Bethanien und dem Grabe des Lazarus findet sich in den von Rosenmüller herausgegebenen: Ansichten von Palästina, nach Ludw. Mayers Original-Zeichnungen. Heft II. Taf. 17. 18. — Ueber ein anderes Bethanien jenseit des Jordan s. d. Art. Bethabara. **Arnold.**

Bethel, בֵּית־אֵל Gotteshaus, griechisch *Βαιθήλ* (1 Makkab. 9, 50. Euseb.) *Βαιθήλη* (Josephus), eine sehr alte Stadt im Gebirge Ephraim, Richt. 4, 5., selbst an oder auf einem Berge gelegen, der von ihr den Namen erhalten hat, Jos. 16, 1. 2. 1 Sam. 13, 2. Früher hieß sie Luz (לוּז) 1 Mos. 28, 19. 35, 6 f., 48, 3. Jos. 18, 13. Richt. 1, 23. und war eine kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 16. In der Nähe dieses Ortes hatte schon Abraham sein Zelt aufgeschlagen und einen Altar errichtet (1 Mos. 12, 8. 13, 3.), hier erschien dem Jakob die Himmelsleiter (1 Mos. 28, 10 ff.) und hieher kehrte er späterhin von Sichem aus zurück (1 Mos. 35, 6 ff.). Er war es auch, der den Namen des Ortes, weil Gott ihm hier erschienen war, in Bethel verwandelte (1. Mos. 28, 19. 35, 7. 15.). Aus diesen Angaben läßt sich mit Sicherheit

*) Ueber die hebräische Form des Wortes sind die Meinungen verschieden. Simonis Onomast. N. T. 42. will בֵּית עֲנִיָּה bons depressionis, weil es in einer Niederung liege. Nach Robinson II. S. 310. liegt Bethanien allerdings in „einem flachen Wade", aber diese Niederung ist hiernach viel zu unbedeutend, als daß sie dem Orte den Namen gegeben haben könnte, abgesehen davon, daß עֲנִיָּה keine nachgewiesene Form ist und auch nicht depressio im räumlichen Sinne bedeuten kann. Lightfoot hor. hebr. und Andere vergleichen das Talmudische בֵּית חִנֵּי domus dactylorum immaturorum (Ort, wo die Datteln nicht reif werden), so daß es eigentlich die Gegend bezeichne und nach dieser erst der Ort benannt sei. Man beruft sich dabei auf Bethphage, s. d. Art. Origenes, Theophylact. u. A. geben es durch οἶκος ὑπακοῆς, was auf עֲנָה respondit, exaudivit führt, und da auch der Syrer die Schreibung mit ע festhält, so dürfte dies wohl das Sicherste und die Etymologie בֵּית עַנְיָא domus miseri, afflicti nach dem Chald. עַנְיָא Buxt. lex. Chald. col. 1631 sq. vorzuziehen seyn.

ſchließen, daß Lûs der alte kanaanitiſche Name der Stadt, Bethel aber der iſraelitiſche ſey, ſo wie daß ſich hier ſchon ein altes kanaanitiſches Heiligthum vorfand, wie denn der Altar (1 Moſ. 35, 1—7.) und der Denkſtein (35, 9—15., vgl. 28, 10—22.), welche Jakob dort errichtete, als verſchiedene Heiligthümer erſcheinen. Vergl. Ewald, Geſch. des Volkes Iſrael. Bd. I. S. 405—443 (2. Ausg.). Auf eine ſolche Verſchiedenheit führt auch Joſ. 16, 2., wo Bethel und Lûs als verſchiedene Ortſchaften aufgeführt werden, und mit Recht nehmen hier die meiſten Ausleger an, daß Bethel urſprünglich der Name des iſraelitiſchen, von Jakob geweiheten Heiligthums, Lûs derjenige, der in einiger Entfernung davon liegenden kanaanitiſchen Stadt ſey, die nachher von jenem auch den Namen Bethel erhielt, ſo daß dann die Namenänderung nach der Weiſe der alten Berichte ſchon in die Patriarchenzeit verſetzt ſey. Bei der Vertheilung des Landes unter Joſua wurde Bethel dem Stamme Benjamin zugetheilt (Joſ. 18, 22.), lag aber im Gebiete Ephraims (16, 1. 2. 18, 13.). Daher kommt es auch, daß die Ephraimiten durch Vertreibung der Kanaaniter die Stadt in Beſitz nahmen (Richt. 1, 22 ff.), bei welcher Gelegenheit der Mann, durch deſſen Verrath die Eroberung bewerkſtelligt war, auswanderte, und in dem Lande der Hetiter ein anderes Lûs gründete (V. 26.). In den Zeiten der Richter war ſie eine Zeitlang Sitz der Bundeslade, und man zog zu ihr hinauf, um Gott zu befragen. Richt. 20, 18. 26. 27. 31. 1 Sam. 10, 3.; auch war ſie einer von den Orten, in welchen Samuel jährlich umherzog, um Iſrael zu richten. 1 Sam. 7, 6. Mit Berückſichtigung dieſer alten Heiligkeit des Ortes machte Jerobeam nach der Trennung des Reiches ſie zu einem der Hauptſitze des Kultus, den er im Gegenſatze zu dem rechtmäßigen in Jeruſalem einrichtete. 1 Kön. 12, 18 ff. 13, 1. 32., wogegen die Propheten ſo eifrig predigen. Hoſ. 4, 15. 5, 8. 10, 5 ff. Amos 3, 14. 4, 4. 5, 5. Jerem. 48, 13. Daher heißt Amos 7, 13. Bethel auch „des Königs Heiligthum und ein königliches Haus.“ Die Angabe der Chronik (2 Chron. 13, 19.), daß der judäiſche König Abija, Sohn Rehabeams, Bethel nebſt noch zwei Städten von Jerobeam wiedererobert habe, mag zwar ihre Richtigkeit haben, jedenfalls aber muß Bethel bald wieder zurückgegeben ſeyn. Vergl. Ewald, Geſch. des V. J. Bd. III. S. 466. Knaben von Bethel verſpotteten den Propheten Eliſa und wurden von Bären zerriſſen. 2 Kön. 2, 23. 24. Nach der Wegführung der zehn Stämme wurde ein levitiſcher Prieſter nach Bethel geſchickt, um neben dem Götzendienſte den Jehovakultus einzurichten, 2 Kön. 17, 28., und erſt der judäiſche König Joſia machte dem falſchen Kultus in Bethel ein Ende. 2 Kön. 23, 15. Nach dem Exile erſcheint Bethel im Beſitze der Benjaminiten. Nehem. 11, 31. In der Zeit der Makkabäer wurde Bethel von Bachides befeſtigt. 1 Makkab. 9, 50. Joseph. Antiqu. XIII., 1, 3. Im N. T. wird es zwar nicht erwähnt, es beſtand aber noch in dieſer Zeit, da Joſephus (bell. Jud. IV, 9, 9.) ſeine Einnahme durch Veſpaſian berichtet. Euſebius (Onomast.) kennt es noch als Flecken, zwölf römiſche Meilen von Jeruſalem, welcher Angabe Hieronymus die beifügt, daß es rechts von der Straße nach Neapolis liege. Weiterhin verliert es ſich aus der Geſchichte, ſo daß es bis auf die neueſte Zeit ſpurlos verſchwunden war, wo Robinſon es in dem Dorfe Beitîn, welches noch den alten Namen nur mit der öfter vorkommenden Aenderung der Endung ēl in în behalten hat, nachwies. Dies Dorf liegt etwa vier Stunden nördlich von Jeruſalem und hat ziemlich bedeutende Ruinen. S. mein Paläſtina. S. 139 f. Robinſon, Pal. II. S. 339 ff. Arnold.

Bethesda, *Βηθεσδά* d. i. im Aram. בֵּית חִסְדָּא*) Haus (Ort) der Barmherzigkeit, nach Joh. 5, 2. ein Teich (*κολυμβήθρα*) am Schafthore (*ἐπὶ τῇ προβατικῇ* sc. *πύλῃ*. Nehem. 3, 1.), mit fünf Hallen, in welchen ſich die Kranken aufhielten. Das

*) Am ſicherſten iſt dieſe Etymologie; andere wie בֵּית אֶשְׁדָּא locus effusionis, בֵּית אַשְׁתָּא domus ignis, בֵּית עֲזָא locus caprarum mit Beziehung auf *προβατική* liegen ferner. Vergl. ***Pfeifferi*** **dubia vexata. p. 628 sq.**

Waſſer deſſelben hatte eine heilende Kraft, welche in der angeführten Stelle einem Engel zugeſchrieben wird, der das Waſſer von Zeit zu Zeit bewegte, und wer dann zuerſt hineinſprang, wurde geſund. Viele nehmen eine natürliche Heilkraft des Waſſers an, indem ſie dieſelbe von mineraliſchen Beſtandtheilen, wie von beigemiſchter Ockererde (nach *Euseb.* Onomast. unter *Βηζαθά* zeigt das Waſſer eine ſtarkrothe Färbung), oder von dem in den Teich abgelaſſenen Blute der im Tempel geſchlachteten Opferthiere herleiten (ſ. die Litteratur bei Winer, Realwörterb. u. d. W.). Die Tradition verlegt jetzt den Teich unmittelbar an die nördliche Tempelmauer, wo ſich ein tiefer Graben hinzieht, der den Namen „Teich Bethesda oder Schafteich," bei den Eingeborenen „Birket Iſrâîl (Teich Iſraels)" führt. Dieſer Teich mißt 360 engliſche Fuß in der Länge, 130 in der Breite und 75 in der Tiefe. Die Seiten ſind inwendig mit kleinen Steinen belegt und dieſe ſind wieder mit Mörtel bedeckt worden, aber die Arbeit daran iſt plump und verräth keine Spuren von Alterthum. Der Boden iſt jetzt trocken und zum Theil mit Kräutern und Bäumen beſetzt. Das weſtliche Ende iſt überbaut, ausgenommen an der Südweſtecke, wo zwei hohe Gewölbe neben einander unter den Häuſern, welche jetzt dieſen Theil bedecken, 130 Fuß tief hineingehen. Sie wurden wahrſcheinlich gebaut, als der Graben in einen Waſſerbehälter verwandelt wurde. Der Umſtand, daß man den Teich Bethesda in der Nähe des Tempels ſuchte und das Stephansthor irrthümlich für das Schafthor hielt, ſo wie jene beiden Gewölbe, in welchen man eine Spur der Hallen bei Johannes wieder fand, mögen Veranlaſſung gegeben haben, hierher unſern Teich zu verlegen. Robinſon (Pal. II. S. 44. 136 ff.) hat mit ziemlicher Sicherheit nachgewieſen, daß dieſe Tradition falſch, und der jetzige Teich Bethesda der Graben geweſen ſey, der zur Feſtung Antonia gehörte. Dagegen ſtellt er eine andere Vermuthung auf, daß die jetzt ſo genannte Quelle der Jungfrau an der Weſtſeite des Thales Joſaphat der alte Teich Bethesda geweſen ſey, identiſch mit dem Königsteich des Nehemia (Kap. 2, 14.) und dem „Teiche Salomos" des Joſephus (bell. Jud. V, 4, 2.), und ſtützt ſich hierbei hauptſächlich auf den Umſtand, daß in dieſer Quelle noch jetzt ein unregelmäßiges ſtärkeres und ſchwächeres Hervorſprudeln ſich zeigt (ſ. Robinſon, II. S. 158 f.).

Arnold.

Bethhoron, בֵּית־חוֹרוֹן (Hohlenhauſen; LXX. *Βαιθωρών*, Joſephus *Βαιθωρώ*, *Βήθωρα*, *Βεθωρών*), Doppelſtadt im Gebiete des Stammes Ephraim, bei der Gränze von Ephraim und Benjamin, Joſ. 16, 3. 5. 18, 13. Sie lag nordweſtlich von Jeruſalem und Gibeon im Gebirge Ephraim am Rande deſſelben nach der weſtlichen Ebene hin bei einem Hohlwege (מוֹרַד בֵּית־חוֹרוֹן Joſ. 10, 11.), auf deſſen Höhe (פַּעֲלֵה בֵית־חוֹרוֹן Joſ. 10, 10.) das obere (עֶלְיוֹן Joſ. 16, 5.) und am Fuße das untere (תַּחְתּוֹן Joſ. 16, 3. 18, 13.) Bethhoron gelegen war. Nach Joſ. 21, 22. war es eine Levitenſtadt. Nach 1 Chron. 7, 24. von Seera, einer Tochter Ephraims, erbaut, wurde es nach 1 Kön. 9, 17. 2 Chron. 8, 5. von Rehabeam befeſtigt. Später befeſtigte es der ſyriſche Feldherr Bachides wieder, 1 Makk. 9, 50. Joseph. Antiq. XVIII. 1, 3. Durch ſeine Lage an einem Engpaſſe, der aus dem Gebirge in die Ebene führt, wurde es mehrfach der Schauplatz von Kämpfen. Hier beſiegte Joſua die fünf Amoriter-Könige, welche ſich gegen Gibeon verbündet hatten (Joſ. 10, 10. 11.); hier erkämpfte Judas der Makkabäer den glänzenden Sieg über Nikanor, 1 Makk. 7, 39 ff. 2 Makk. 15, 25 ff. Joseph. Antiqu. XII, 10, 5. Im jüdiſchen Kriege flieht Ceſtius, von den Juden geſchlagen, nach Bethhoron, und in den Engpäſſen werden von den nachſetzenden Juden viele Römer getödtet, Joseph. bell. Jud. II, 19, 8. Euſebius (Onomast.) und Hieronymus ſetzen es 12 römiſche Meilen von Jeruſalem auf dem Wege nach Nikopolis, womit die neuerlich von Robinſon nachgewieſene Ortslage in Beit ʿÛr بيت عور, welches noch jetzt als oberes und unteres (el Fôka und et-Tachta) an einem tiefen Hohlwege liegt, übereinſtimmt (ſ. Robinſon, Pal. III. S. 273 ff.).

Arnold.

Bethlehem, בֵּית לֶחֶם, d. i. Brodhauſen, im N. T. *Βηθλεέμ*, bei Joſephus ebenſo (Antiqu. VII, 12, 4. VIII, 10, 1.) oder *Βήθλεμα* (V, 2, 8.) oder *Βηθλέεμα*

(V, 9, 1. 2. VI, 11, 7.), ein kleiner unbedeutender Ort im Stamme Juda, daher es in der Aufzählung der judäiſchen Städte Joſua 15. ſich gar nicht findet*) und der Prophet Micha (5, 1.) von ihm ſagt, daß es zu klein ſey, um unter den Tauſenden (nach anderer Auffaſſung: unter den Geſchlechtsorten) von Juda zu ſeyn. Es hieß früher Ephrath אֶפְרָת oder häufiger Ephratha אֶפְרָתָה mit He paragog. und kommt als ſolches zuerſt 1 Moſ. 35, 19. 48, 7. bei Erwähnung des Todes und Begräbniſſes der Rahel vor. Daher auch Micha a. a. O. Bethlehem Ephratha. Es ſcheint aber Ephratha ſpäter auch die Benennung der ganzen Gegend geweſen zu ſeyn, daher das Gentile: Ephratiter von Bethlehem Juda. Ruth 1, 2. 1 Sam. 17, 12. So wird es vollſtändig auch noch Richt. 17, 7. 9. 19, 1. 2. 18. genannt, wahrſcheinlich zum Unterſchiede von einem andern Bethlehem im Stamme Sebulon, Joſ. 19, 15. Bethlehem iſt die Vaterſtadt des Richters Ebzan (Richt. 12, 8.) und des Königs David (1 Sam. 17, 12. 20, 6.), woher auch ſeine Ahnen ſtammten (Ruth 1, 1. 2.), und wo er von Samuel zum Könige geſalbt wurde (1 Sam. 16, 1—13.). Daher die Bezeichnung „Stadt Davids“ in Luk. 2, 4. 11. Von hier holten ihm drei ſeiner Helden, in kühner That ſich durch die Philiſter hindurchſchlagend, aus dem Brunnen im Thore Waſſer, wie es der König verlangt hatte, 2 Sam. 23, 13—17. Hier wurde auch Aſahel, Bruder Joabs, bei ſeinem Vater begraben, 2 Sam. 2, 32., woraus ſich ergibt, daß Bethlehem auch die Vaterſtadt der drei Söhne Zerujas, der Tochter Iſais (1 Chron. 2, 16.), Joab, Abiſai und Aſahel, war, ſo wie ſie die des Elhanan, Sohn Dodos, eines andern der davidiſchen Helden iſt, 2 Sam. 23, 24. Nach 2 Chron. 11, 6. befeſtigte es Rehabeam nebſt mehrern andern Städten. Eine weit größere Wichtigkeit, denn durch alle dies, hat aber das unbedeutende Städtchen erhalten als Geburtsort des Heilandes, der hier das Licht der Welt erblickte, damit das Wort des Propheten erfüllt werde. Matth. 2, 1. 6. Luk. 2, 4. ff. Hier in einer Herberge (*κατάλυμα*) wurde das Kind geboren und in eine Krippe (*φάτνη*) gelegt, da in der Herberge kein Platz dafür war. Luk. 2, 7. 12. Dieſen Ort der Geburt hat die Tradition feſtgehalten, ihn aber in eine Felſenhöhle verlegt, über welcher eine Kirche erbaut iſt. An der Identität des alten Bethlehem und des heutigen Beit lachm (بيت لحم) kann wohl kein Zweifel ſeyn, denn nicht nur der Name, ſondern auch die Entfernung von Jeruſalem (2 Stunden ſüdlich, nach den Angaben der Alten 6 römiſche Meilen, ſ. Reland. S. 645) ſtimmen überein. Das heutige Bethlehem liegt 2538 Par. Fuß über dem Mittelmeere, terraſſenartig auf zwei durch einen kurzen Sattel getrennten Hügeln, einem weſtlichen und einem öſtlichen, wodurch das Städtchen in zwei Theile zerfällt, in einer fruchtbaren, wenn auch jetzt an Bäumen nicht reichen Gegend. Es iſt eher ein Dorf, als eine Stadt zu nennen, da es nicht von Mauern umgeben iſt (ſ. Tobler. S. 18. Anm. 4. gegen Robinſon, II, 381). Der Umfang beträgt etwa 1600 Schritt, welche einer kleinen Viertelſtunde gleich kommen; die Länge von Weſt nach Oſt etwa 800 Schritt, die Breite 200. Die Häuſer ſind zum Theil in Trümmern, doch iſt der Ort nicht ſo arm und elend, als manche Reiſende ihn ausgeben (ſ. Tobler, S. 21 ff.). Die Einwohner, circa 3000 an Zahl, nähren ſich theils von Ackerbau, theils hauptſächlich von Schnitzarbeiten in Roſenkränzen, Crucifixen, Modellen des heiligen Grabes u. dgl. Gegenſtänden, die ſie an die Pilger verkaufen. Auf dem Oſthügel liegt die über der angeblichen Geburtshöhle urſprünglich durch Kaiſer Konſtantin erbaute, ſpäter mehrmals verfallene und wiederhergeſtellte Marienkirche (St. Mariae a presepio), an welche ſich nördlich das lateiniſche Kloſter der Franziskaner mit

---

*) In der LXX. wird Joſ. 15, 60. *Ἐφραθά, αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ* aufgeführt, doch iſt dies ein Zuſatz, wie er in dieſem Verſe noch mit 10 andern Orten ſtattfindet. Der Verdacht des Hieronymus (Comment. zu Micha 5, 1.), daß die Juden in feindlicher Abſicht gegen Jeſum den Namen Bethlehems hier aus den Handſchriften entfernt hätten, iſt ganz ungegründet (ſ. Reland, Paläſt. S. 643 ff.

der dazu gehörenden Katharinenkirche oder vielmehr Kapelle, südlich das armenische und griechische Kloster anschließen. Meinem „Palästina. S. 128 f.“ entlehne ich folgende, nach Toblers Angaben berichtigte ausführlichere Beschreibung dieser Kirche. Sie ist in Kreuzesform gebaut und das lange Schiff von dem ein paar Stufen höher liegenden Chore, welcher aus dem Haupte und den Armen des Kreuzes besteht, durch eine Scheidewand getrennt. Durch ein niedriges Portal im Westen tritt man in eine Vorhalle und aus dieser in das Schiff, welches in 7 Colonnaden 44 Säulen enthält, die das Dach tragen; der Dachstuhl ist ohne Decke, so daß das rohe und aller Verzierungen entbehrende Gebälke von unten aus sichtbar ist. Dieses Schiff der Kirche haben Griechen und Armenier inne, die Lateiner haben nur einen Durchgang in ihr Kloster; es steht ganz schmucklos und öde da. Im Chore der Kirche haben Griechen und Armenier Altäre; an dem in der Mitte stehenden und den Griechen gehörenden, welcher den heiligen drei Königen geweiht ist, befindet sich in einer Nische unter dem Altarblatte ein weißer Marmorstern, die Stelle anzeigend, wo am Firmamente der leitende Stern stehen blieb. Unter dem Altare ist die Geburtshöhle, zu welcher zu beiden Seiten des Chores schöne und breite Marmortreppen, die nördliche in 15, die südliche in 13 Stufen hinabführen. Die circa 38 Fuß lange, 11 Fuß breite und 9 Fuß hohe Grotte ist am Boden mit weißen, schwarz- und rothaderigen Marmorplatten belegt; die Wände bestehen theilweise aus Marmortafeln, hinter denen nördlich, wo wegen Baufälligkeit ein Theil sich ablöste, die Mauer zum Vorschein kommt, theilweise sind sie angeblich mit Seidenstoffen behängt, obschon Tobler nur sehr alternde Leinwand, wenigstens an der Nordwand, vorfand. Es hat dies seinen Grund wohl darin, daß mehr oder weniger kostbare Behänge je nach den verschiedenen Zeiten und Festlichkeiten gewechselt werden. Von dem Deckgewölbe hängt der Länge der Grotte nach eine Reihe silberner Lampen herab, deren Zahl von verschiedenen Reisenden verschieden angegeben wird. Die heilige Stelle der Geburt selbst ist an der östlichen Seite der Grotte in einer gerundeten Nische von etwa 8 Fuß Höhe und 4 Fuße Breite, in welcher ein Altar steht. Der Boden dieser Nische, etwa 1/4 Fuß über dem Boden der Kapelle, besteht aus einer Marmorplatte, worauf eine silberne Sonne mit 14 Strahlen und darin eingelegten funkelnden Steinen glänzte, die aber nach Tobler's Angabe (S. 138) im Jahre 1847 gestohlen worden ist. Auch die von den Reisenden angegebene Randschrift Hic de virgine Maria Jesus Christus natus est (früher las man statt natus est: nasci dignatus est) wurde von Tobler nicht bemerkt (S. 144). Südlich von dieser Stelle in einer Ecke befindet sich eine abgesonderte kleine Grotte, drei Treppenstufen tiefer als die Hauptgrotte, in der man den Altar der Krippe sieht. Die heutige Krippe ist untergeschoben, von Marmor, ihr Boden von weißem, die vordere (östliche) Wand von graubraunem Marmor. Die Form gleicht einer länglichen Kiste, deren Längenseiten sich von Süd nach Nord richten. Die frühere hölzerne Krippe wurde 1486 durch Pabst Sixtus V. nach Rom gebracht und dort in der Kirche St. Maria maggiore beigesetzt. Der Fels im Hintergrunde ist durch ein Gemälde von Jacob Palma, die Anbetung der Hirten darstellend, bedeckt. Fünf silberne Lampen schweben vor dem Bilde, diesem gegenüber ist der Altar der Magier mit einem Bilde von derselben Hand nach Raphael. Aus der Haupthöhle führt gegen Westen eine Thür, zu welcher bloß die Lateiner den Schlüssel haben, in einen unregelmäßigen, gekrümmten und schachtartigen Felsgang, der von Süden nach Norden, dann von Ost nach West und dann wieder nach Nord läuft, worin mehrere Altäre sind, zum Theil in besondern Höhlenabtheilungen oder einzelnen Grotten. Die erste derselben heißt die Josephskapelle, dann folgt die Kapelle der unschuldigen Kinder, in welcher unter dem Altare ein viereckiges vergittertes Loch zu der Felsengrube geht, die als Grab der Kinderleichen angesehen wird. Auf der Nordseite des Felsenganges, welcher aus der Kapelle der unschuldigen Kinder in die westlichen Felsenkammern führt, liegt der wenig ansehnliche Altar des heiligen Eusebius von Cremona, unter welchem er begraben seyn soll. In den am Westende jenes Ganges südlich liegenden Grotten zeigt man die Grabmäler der

heiligen Paula und ihrer Tochter Euſtochium und das des Hieronymus, nördlich davon die Zelle des Hieronymus, in welcher er ſeine Bibelüberſetzung angefertigt haben ſoll. Ehe man an den Altar des Euſebius kommt, führt nördlich ein Seitengang 23 Stufen in drei verſchiedenen Abſätzen (zu 9, 4 und 10 Stufen) in den Südweſtwinkel der Katharinenkirche. Auch war früher in der Weſtwand der Hieronymusgrotte ein Eingang vom Kreuzgange des lateiniſchen Kloſters aus, der aber jetzt vermauert iſt.

Die beſte und ausführlichſte Darſtellung in topographiſcher und hiſtoriſcher Beziehung gibt die werthvolle Monographie von Dr. Titus Tobler: Bethlehem in Paläſtina. Topographiſch und hiſtoriſch nach Anſchau und Quellen geſchildert. Mit Karte und Tempelplan. St. Gallen und Bern 1849. 8., womit für das alte Bethlehem zu vergleichen Reland, S. 643 ff. Verpoortenn fascic. dissertt. Coburg. 1739. 8. p. 228—320. **Arnold.**

Bethlehemiten. Die engliſchen Mönche dieſes Namens, im 13. Jahrhundert entſtanden, ſind wenig bekannt und überhaupt unbedeutend, jetzt ganz verſchwunden. Mehr Beachtung verdienen die amerikaniſchen Bethlehemiten, geſtiftet von Peter von Betencourt. Geboren 1619 in Villaflore auf Teneriffa, ſeit 1655 Franziskaner in der Stadt Guatemala, gründete er ein Spital und eine Schule, und ſtellte ſie unter den Schutz U. L. F. von Bethlehem. Von dem an fing Peter an, Genoſſen aufzunehmen, und gab ſeiner Stiftung den Namen Congregation von Bethlehem, die unter dem Nachfolger des 1667 verſtorbenen Peter, Anton vom Kreuze, eigene Satzungen und eine ſie von den Franziskanern unterſcheidende Kleidung erhielt. Es bildete ſich auch ein weiblicher Zweig dieſer Congregation unter Maria Anna del Galdo, adelige Wittwe und Tertiarerin des Franziskanerordens. Innocenz XI. erhob 1687 die Congregation zu einem Orden und ertheilte ihr die Privilegien des Auguſtinerordens, Clemens XI. vermehrte 1707 dieſe Vorrechte. 40 Häuſer, meiſt auf den kanariſchen Inſeln, bezeugen die Ausbreitung des Ordens, deren General und Mutterhaus zu Guatemala iſt. **Herzog.**

Bethphage, *Βηθφαγή* oder *Βηθφαγῆ*, in Talmud בֵּית פַּאגֵי*), ein Flecken (*κώμη* Matth. 21, 2.) in der Nähe von Jeruſalem, am Oelberge, von wo die Jünger die Eſelin holten, auf welcher der Herr ſeinen Einzug in Jeruſalem hielt. Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29. Der Ort ſcheint von Jeruſalem aus jenſeits Bethanien gelegen zu haben, da er, indem Chriſtus von Jericho kam, vor Bethanien erwähnt wird. Aus dieſem Grunde iſt es auch nicht wohl glaublich, daß der Ort, welcher von den Mönchen den Pilgern als Bethphage auf der Hälfte Weges zwiſchen Bethanien und dem Gipfel des Oelberges gezeigt wird (ſ. Rauwolf, S. 445. Pococke, überſ. von Windheim, II. S. 45. Korte, S. 160. Troilo, S. 369), dem wahren Bethphage entſpreche. Robinſon (Pal. II. S. 312) ſagt: „Von dem Dorfe Bethphage exiſtirt keine Spur mehr.“ **Arnold.**

Bethſaida, *Βηθσαϊδά*, nach dem Syriſchen ܒܝܬ ܨܝܕܐ etwa Fiſchhauſen. Joh. 12, 21. wird es als in Galiläa liegend bezeichnet und iſt die Vaterſtadt der Apoſtel Andreas, Petrus und Philippus. Joh. 1, 44. Es muß in der Nähe von Kapernaum am See Genezareth gelegen haben, wie aus der Vergleichung von Mark. 6, 45. 53. mit Joh. 6, 17. 24. 25. hervorgeht. Dies Bethſaida iſt es auch, über welches in Verbindung mit Chorazin als den Orten, in denen ſeine meiſten Wunder geſchehen waren, der Herr das Wehe ausruft wegen des Unglaubens ſeiner Bewohner. Matth. 11, 21—24. Luk. 10, 13—15. Wahrſcheinlich waren beide kleine Dörfer auf der Ebene Genezareth

*) Der Etymologie nach am ſicherſten von פַּגָּה, dem hebr. פַּג H. L. 2, 13. grossulus, alſo domus, locus grossulorum. Andere Etymologieen, wie z. B. von *πήγη* domus fontis, von פַּכָּא domus maxillarum, oder gar von פֶּה Os und גַּי vallis: domus oris vallis, ſ. bei ***Buxtorff***, lex. Chald. col. 1691 sq.

am Ufer des Sees zwiſchen Kapernaum und Magdala, von denen ſeit den Tagen des Hieronymus jede hiſtoriſche Spur verſchwunden iſt, und wenn neuere Reiſende ihnen einen beſtimmten Ort zuweiſen wollen, ſo iſt dies bloße Vermuthung. S. Robinſon, Pal. II. S. 549 ff. Ein anderes Bethſaida lag nach der Angabe des *Plinius*, H. N. V, 15. und des *Joseph.*, bell. Jud. II, 9, 1. III, 3, 5. 10, 7. öſtlich vom See und vom Jordan im untern Gaulonitis, gerade oberhalb des Eintritts des Jordan in den See. Es wurde vom Tetrarchen Philippus nicht lange nach Chriſti Geburt ausgebaut und vergrößert, und erhielt den Namen Julias zu Ehren der Julia, Tochter des Kaiſer Auguſtus. *Joseph.*, Antiqu. XVIII, 2, 1. Hier ſtarb auch Philippus und wurde in einem prachtvollen Grabe beigeſetzt. *Joseph.*, Antiqu. XVIII, 4, 6. Hierher wird von vielen Auslegern die Speiſung der 5000 Mann durch Chriſtus verlegt, da Luk. 9, 10. dieſe als bei Bethſaida ſtattfindend angibt, aus den Parallelſtellen Matth. 14, 13. (vgl. 22. 34.) Mark. 6, 32. 45. aber hervorgeht, daß ſie am öſtlichen Ufer des Sees geſchehen ſey. Andere nehmen dagegen auch bei Lukas das weſtliche Bethſaida und ſonach eine verſchiedene Relation als möglich an, die um ſo leichter entſtehen konnte, als nach Mark. 6, 45. 53. Jeſus unmittelbar vom Schauplatze jenes Wunders nach dem weſtlichen Bethſaida zurückkehrt (ſ. Winer, Realwörterbuch u. d. W.). Auch die Heilung des Blinden Mark. 8, 22. verlegen Robinſon (Pal. II. S. 531. 567) und Andere nicht mit Unrecht in dies öſtliche Bethſaida, da der Herr aus der Gegend von Magdala (Matth. 15, 39.) oder Dalmanutha (Mark. 8, 10.) zu Schiffe auf das jenſeitige alſo öſtliche Ufer (Mark. 8, 13.) ging und hier nach Bethſaida (V. 22.) kam. Die Spuren dieſes Bethſaida findet Robinſon in einer et-Tell genannten, mit Ruinen bedeckten Anhöhe im nordöſtlichen Theile der am Einfluſſe des Jordan in den See gelegenen Ebene el-Batîchah. S. Pal. II. S. 566 ff.

Arnold.

Bethuel (בְּתוּאֵל ſ. v. a. מְתוּאֵל Mann Gottes), Sohn Nahor's, des Bruders Abrahams (1 Moſ. 22, 22.), Vater der Rebekka (V. 23. 24, 24.), der Gattin Iſaaks.

Nicht allein andere Völkertafeln in der Geneſis in Form von Stammbäumen, ſondern insbeſondere mehrere Namen im Geſchlechte Nahor's ſelbſt (Uz Job, 1, 1. Buz Jeſ. 25, 23 f. Kemuel Num. 34, 24. Aram, Cheſed כַּשְׂדִּים Bethuel 1 Chron. 3, 30. und Maacha), welche als Namen von Gegenden, Städten oder Völkern ſonſt vorkommen, neben der Zwölfzahl der Söhne Nahor's, führen natürlich auf den Gedanken, daß auch in dieſem Namen nicht der Name eines einzelnen Mannes, ſondern eines Volksſtammes zu erkennen ſey, ein Theil des großen Volks der Hebräer, welches ſich vom nördlichen Meſopotamien aus in verſchiedenen Verzweigungen über Syrien, Paläſtina und Arabien verbreitete. Doch der Verfaſſer verſteht eine Perſon, und der Uebergang von Perſonennamen auf Völker oder Stämme kann unbeſchadet der geſchichtlichen Wahrheit der Geneſis angenommen werden. Die Wiederholung einiger Namen in andern Verbindungen und andern Gegenden beweiſt nur, daß die Stämme dieſes Volks in ihren mannigfachen Wanderungen oft auch zwei oder mehreren Gegenden oder Volksſtämmen den Namen gaben. Als Volk kommt der Name Bethuel ſpäter nicht mehr vor.

Hauff.

Bethulia, genauer Bethylua, *Βεθυλούα*, eine Stadt in Galiläa, deren nur im Buche Judith Erwähnung geſchieht, wo die Geſchichtserzählung ſich um die Belagerung dieſer Stadt durch Holofernes und ihre Befreiung durch Judith dreht. Nach den hier gegebenen Andeutungen muß ſie an der Ebene Esdrelon, bei Dothaim (4, 6. 7, 3. 14. 8, 3.) auf einem Berge, an deſſen Fuße eine Quelle war (6, 11 ff. 7, 7. 12. 17.) gelegen und einen Gebirgspaß bewacht haben (7, 1.). Weil die Stadt nirgends ſonſt erwähnt wird, hat man ſie, ſo wie die ganze Geſchichte des Buches Judith fabelhaft iſt, für eine Erdichtung gehalten (vergl. *Cellar.* Notit. 3, 13. 4. Bertholdt, Einleit. V. S. 2561), wogegen aber mit Recht erinnert wird, daß doch die Namen der übrigen im Buche erwähnten Städte nicht erdichtet ſind und es ſonderbar wäre, wenn der Verfaſſer durch den Namen des Hauptortes für ſeine paläſtinenſiſchen Leſer gleich alle hiſtoriſche

Illusion hätte zerstören wollen (s. Winer, Realwörterb.³ u. d. W.). Früher nahm man Szafed als das Bethulia des B. Judith, wohl nur durch die Aehnlichkeit der Lage auf einem Berge bewogen (s. Bachiene II., 4. S. 120 ff.), da dies viel zu nördlich liegt. Neuere (wie v. Raumer, Paläst. S. 149. Beiträge zur bibl. Geographie. S. 21) suchen es in Sanûr, wogegen Robinson, Paläst. III. S. 382. Anm. Die wahrscheinliche Lage hat der verstorbene Consul Schultz in einem Orte Beit Ilfah (بيت الفه), nördlich von Dschelbôn, dem alten Gilboa, westlich von Beisân, dem alten Scythopolis, nachgewiesen. S. Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellsch. III. (1849) S. 48, 58.

Arnold.

Bethzur, בֵּית צוּר (Felsenhausen, griechisch *Βηθσουρ, Βαιθσούρ, ἡ* und *τὰ Βαιθσούρα*) eine Stadt auf dem Gebirge Juda zum Stamme Juda gehörig, Jos. 15, 58., südlich von Jerusalem und zwar an der Gränze von Judäa nach Idumäa hin, 1 Makk. 14, 33. Wenn es 1 Makk. 4, 29. sogar als in Idumäa liegend angegeben wird, so ist zu beachten, daß Idumäa in dieser Zeit einen sehr weiten Umfang hatte. 2 Makk. 11, 5. wird es „ein fester Ort und von Jerusalem ungefähr 5 Stadien entfernt" genannt, was schon Reland (S. 653) für einen Schreibfehler in der Zahl annahm, da Eusebius und Hieronymus (Onom.) es 20 römische Meilen von Jerusalem nach Hebron zu versetzen, womit die Zusammenstellung mit Halhul Jos. 15, 58. übereinstimmt. Auf die Erbauung der Stadt geht 1 Chron. 2, 45. der Ausdruck: Maon, Vater Bethzurs. Rehabeam befestigte sie, 2 Chron. 11, 7.; und Einwohner von Bethzur baueten nach der Rückkehr mit an Jerusalems Mauern, Nehem. 3, 16. In den Makkabäerzeiten wurde sie von Judas und seinen Brüdern befestigt, um „eine Festung gegen Idumäa zu haben", 1 Makk. 4, 61. 6, 7. 26. König Antiochus Eupator belagerte und eroberte sie 1 Makk. 6, 31. 50. vgl. 2 Makk. 13, 19., dann befestigte sie Bacchides weiter, 1 Makk. 9, 52., und in ihr allein hielt sich seine Mannschaft gegen Jonathan, 10, 4.; bis Simon Makkabäus sie eroberte und seinerseits befestigte, 1 Makk. 11, 65. 66. 14, 7. 33. Wegen dieser Befestigungen nennt Josephus die Stadt „sehr fest und unnehmbar" (*πόλιν σφόδρα ὀχυράν καὶ δυσάλωτον* Antiq. XII, 9, 4.) und „den festesten Ort Judäas" (*χωρίον τῆς Ἰουδαίας ὀχυρώτατον* XIII, 5, 6.). — Nach einer alten, schon von Eusebius und Hieronymus angeführten Sage taufte hier Philippus den Kämmerer der Königin Kandake, Apost.-Gesch. 8, 26—40. Die Aechtheit dieser Sage bestreitet Robinson und verlegt den Ort in den Wady Musurr am Tell el-Hasy (s. Palästina I. S. 360. Anm. 2. II. S. 749); v. Raumer nimmt sie nicht ohne guten Grund in Schutz (Paläst. S. 180. Beiträge S. 48 ff.).

Arnold.

Betkius, Joachim. Die über Betkius äußeres Leben erhaltenen Nachrichten sind dürftig. Er wurde geboren in Berlin 1601, erhielt seine Bildung theils in seinem Vaterlande, theils in Dresden und Gera. Er studirte die Theologie in Wittenberg, wurde Conrector in Ruppin, darauf Pastor in Linum, einem Dorfe nahe bei Fehrbellin, wo er 30 Jahre blieb, bis zu seinem Tode 1663. Es scheint fast als ob er kurz vor seinem Tode sein Amt freiwillig niedergelegt habe oder suspendirt worden sey (*Speneri*, Consilia latina. P. III. p. 685). Sein Leben war still dahin geflossen. Doch ist er wichtig für die Geschichte der Kirche vor der Zeit des Pietismus, da er einer von den wenigen Predigern damaliger Zeit war, dem das geistige Elend des deutschen Volks tief zu Herzen ging und der nach seinen Kräften die christlichen Gemeinden auf einen andern Weg zu führen suchte. Spener sagt von ihm in seinen Consilia latina P. III. p. 586. Alia viri diligenter versavi, mensionem Christianismi, sacerdotium, mysterium: et quidem quod inficias non eo, non sine insigni fructu, non quod probare possim omnia, sed quod pii viri zelus in iis etiam, ubi forte excedit, prodesse potest; saltem me saepe exterruit et rubore confudit, quod de nonnullis vix cogitaverim, quae ille graviter perstringit et eam severitatem muneris nostri exigit, cujus istud seculum capax non est. Sein Wahlspruch war: „Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe." Betkius soll im 30jährigen

Kriege durch seinen unsträflichen Wandel und seine ernstlichen Ermahnungen viele Soldaten und rohe Leute zu Gott bekehrt haben.

Seine Schriften sind 1) Christianismus ethnicus, Berolini 1633. 2) Mysterium crucis, Berolini 1637. 3) Sacerdotium, h. e. Neutestamentisches Königl. Priesterthumb aus dem Typischen fleißig herausgesuchet und unserm fast Priesterlosen Christenthumb zum Unterricht und Nutzen aufgesetzet 1640. 4) Mensio Christianismi et ministerii Germaniae d. i. geistliche Abmessung unsers heutigen Christenthumbs und Predigtampts, ob beides christisch und apostolisch sey, 1636. 6. Auflage 1648. 5) Antichristenthum, Amsterd. 1650; späterhin 1669 von Bened. Bahnsen, ohne den Verfasser zu nennen, von Neuem herausgegeben und Friedrich III. von Dannemark dediciret. 6) Irenicum seu fortitudo pacis oder treuherzige Vermahnung an das ganze Christenvolk von dem gegenwärtigen Türkenkrieg. 7) Göttliche Leidensgemeinschaft wahrer Christen mit ihrem Haupte. Amsterdam 1660 und endlich 8) Excidium Germaniae. Amsterd. 1666 von Fr. Breckling herausgegeben, der sich seinen geistigen Sohn nennt und behauptet, es seyen ihm von demselben viele Materien an die Hand gegeben, die Betkius wegen großer Hauptschmerzen nicht habe ausarbeiten können, so das Decretum stultitiae, mysterium Babylonis etc.; auch von diesem excidium hat Betkius gewünscht, daß Breckling es zu Druck bringen möge. Nach seinem Tode sollen noch viele von ihm hinterlassene Manuskripte verbrannt seyn, nach Einigen von seinem Enkel Tancovius aus Furcht vor Ungelegenheiten; nach Andern heißt es, andere Leute hätten diese Schriften verbrannt aus ungegründetem Argwohn, als würde in solchen Schriften etwas Irriges gefunden werden. Auch in seinem Leben erscheint sein Namen oft mit denen der Schwärmer zusammengestellt, so soll er von L. Fr. Giffthein und Grammendorf erweckt seyn, Christian Hoburg hat einige Zeit in seinem Hause gelebt, mit Breckling stand er in mannigfachem Verkehr.

Betkius nannte das damalige Christenthum ein Antichristenthum, weil ganz unchristlich gelebt werde, die Hauptschuld legt er den Priestern bei, wie denn auch damalige Soldaten den 30jährigen Krieg vorzugsweise den Predigern zuschrieben. Die Prediger hatten, sagt Betkius, die Deutschen von dem Kaiser abspenstig gemacht, dem Gott doch das Racheschwert in die Hand gegeben habe, nach diesen Grundsätzen spricht er sich auch gegen die Schweden aus. Die Prediger, sagt er, ermangeln des göttlichen Berufs, die meisten sind bußlos. Die Beichte möchte Betkius gern aufgehoben oder verändert wissen, denn die Leute plappern eine Beichte ohne Sinn und Verstand, die Männer beichten: „ich Sünderin", die Weiber: „ich Sünder"; alte Leute sagen, sie seyen ihren Eltern ungehorsam gewesen, die doch längst verfault sind; „ich mag die Formeln der Beichte," fährt er fort, „nicht hersetzen, denn es würde ein Heide darüber lachen". An einer andern Stelle sagt er: „Es gibt Predigten genug, aber ohne Gottes Segen; Bücher „genug, aber cui bono, latini latinis scribunt, wäre es noch die Muttersprache; wir „nehmen zu, unsere Zuhörer ab, wir werden gelehrt, unsere Zuhörer unverständig. „Wie viel tausend Christen, die nie eine Bibel gesehen haben, geschweige, daß sie aus „denselben sollten Sprüche kennen. Der Prediger hat den Bindeschlüssel, gebraucht ihn „aber nicht, darum nehmen alle Laster überhand. Wir müssen anfangen das Privat-„Predigtampt aufzurichten und unsern Priester oder Zuhörer dahin halten, daß sie auch „neben uns Gottes Wort lesen, betrachten, dasselbe unter sich verkündigen, sich strafen, „ermahnen ꝛc." (Mensio Christianismi). Auch mit den Bauern und dem Adel ist Betkius wenig zufrieden, jene verwenden Geld und Aufmerksamkeit auf Pferde und Ochsen, ihre Kinder überlassen sie sich selbst, daher sey auch die Jugend so überaus böse, dergleichen nie gewesen sey (Excidium 579 ff.). Die Schuld tragen die Geistlichen, die mit den äußerlichen Werken zufrieden das Reich Gottes nicht pflanzen, vielmehr ihr Gewissen einschläfern durch die Bemerkung, der Mensch sey schwach, nie ganz vollkommen. Die Hauptschuld trage die Handhabung der Lehre von der Justificatio, als wenn es keine Sactificatio gäbe, das unverständige Anbringen dieser Lehre habe die größte Unfruchtbarkeit hervorgerufen, so daß die Seelenarmuth bei den Papisten kaum größer seyn

könne. „Den möchte ich ſehen,“ ruft Betkius aus, „der in Conventen von Chriſti Nachfolge geſprochen hätte.“ Dadurch iſt es dahin gekommen, wie Betkius ſagt, daß auch die Trauung nicht mehr geachtet wird, ſie iſt überflüſſig und wie die Leute ſagen, von den Prieſtern des Geldes wegen aufgebracht.

Doch das mag genug ſeyn, um den Ernſt, mit dem Betkius auf die Sünden ſeiner Zeit hinwies, anzudeuten. Um die Zeit in und nach dem 30jährigen Kriege kennen zu lernen, werden ſeine Schriften ein nicht zu übergehendes Hülfsmittel ſeyn.

Vergl. M. Fr. Seidel's Bilderſammlung, in welcher 100 größtentheils in der Mark Brandenburg geborene Männer vorgeſtellt werden, von Georg Gottfr. Küſter. Berlin 1751 fol. Christophorus Hendreich Pandectae Brandenburgicae. Berolini 1699. p. 554. Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie. **W. Kloſe.**

Betrachtung. Gemäß der Abſtammung des Wortes von Trachten, im Altdeutſchen Trahten oder Drathen, was ſo viel heißt als: eine Sache nahe vor ſich ziehen, ſie drehen und wenden, um ſie von allen Seiten zu ſchauen, bedeutet es bald die Handlung des denkenden Geiſtes, der etwas genau und vollſtändig zu erkennen ſucht, bald das Produkt, das dadurch zu Stande kommt, eine Abhandlung, eine Schrift, worin die Gedanken des betrachtenden Geiſtes niedergelegt ſind. Man gibt ſich bei der Betrachtung dem Gegenſtand, den man erkennen will, mit ganzer Seele hin und verſenkt ſich in denſelben; die Größe und Wichtigkeit eines Objekts, die Großartigkeit eines Domes, einer Gegend, die Schönheit eines Gemäldes zieht den Geiſt ſo an, und nimmt ihn ſo hin, daß er in das Objekt eingeht und in gewiſſer Art ſich mit ihm identificirt. In theologiſchem Sinne wird es der Predigt und Katecheſe gegenübergeſtellt und unterſcheidet ſich von beiden durch die Form der Darſtellung. Bei der letzteren leuchtet der Unterſchied von ſelbſt ein; was die erſtere betrifft, ſo iſt es der Predigt eigenthümlich, daß in ihr die freie Perſönlichkeit vorwaltet, daß ſie ſich in der einfachen Bibelſprache bewegt, daß ſie ſich insbeſondere an den Willen des Menſchen wendet, um die Triebe deſſelben zu ordnen, zu beherrſchen oder anzufeuern, und daß ſie nach hergebrachter kirchlicher Sitte ein Thema aufſtellt, das nach einer inneren Gliederung in der Predigt ausgeführt wird. Bei der theologiſchen oder bibliſchen Betrachtung dagegen tritt die Perſönlichkeit mehr hinter die bibliſche oder kirchliche Objektivität zurück, die Sprache kann abſtrakter und philoſophiſcher Art ſeyn, man wendet ſich mehr an den Verſtand und das Gefühl, als an den Willen; das Ganze muß wohl auch von einer inneren Einheit beherrſcht ſeyn, aber dieſe tritt nicht ſo hervor, wie in der Dispoſition der Predigt. S. Evangeliſche Homiletik von Dr. Palmer, S. 445 ff. **Fronmüller.**

Bettelmönche. So werden gewöhnlich die Orden der Dominikaner und Franziskaner genannt, weil ihre urſprüngliche Regel ihnen den Beſitz des Eigenthums abſolut verbot. Allein auch die Carmeliter, Auguſtinereremiten und Serviten ſind Bettelmönche. S. die betreffenden Artikel und den allgemeinen Artikel Mönchthum.

Beute, bei den Hebräern. Was der einzelne Krieger in der Schlacht oder bei Eroberung einer Stadt, eines Lagers u. ſ. w. erbeutet hatte, das blieb in der Regel ſein Eigenthum, wobei Anführer und Könige wohl die beſten Stücke erhielten (Num. 31, 52 f.; 2 Sam. 12, 30.; Richt. 8, 24 f.; Pſalm 68, 13.), wie auch einzelne beſondere Großthaten zuweilen beſondere Belohnung bekamen (1 Sam. 17, 25.; 18, 17.; 2 Sam. 18, 11. u. a.). Während mitunter ein Theil der Beute ſofort verbraucht, z. B. verzehrt, wurde (1 Sam. 14, 30. 32.; vgl. Num. 31, 32.; Deut. 20, 14.), verordnete das Geſetz Num. 31, 26 ff., daß die ſämmtliche Beute an Menſchen und Vieh in zwei Theile getheilt werde: die eine Hälfte gehörte ſodann nach Abzug von $^1/_{500}$, welcher als „Hebe Jehovah's“ den Prieſtern zukam (vgl. Num. 18, 19.), den Kriegern; die andere Hälfte wurde unter das übrige Volk vertheilt nach Abzug eines Fünfzigtheils für die Leviten. Der Jubel bei ſolchem Beutetheilen wird erwähnt Jeſ. 9, 2., vgl. Pſ. 119, 162. Koſtbarkeiten, Geſchmeide u. dgl. wurden oft freiwillig dem Heiligthum geſchenkt (Num. 31,

50 ff.), wie ſchon Abraham den Zehnten der ganzen Beute dem »Prieſter des Höchſten« Melchizedek übergab, Gen. 14, 20., und nicht ſelten wurden erbeutete Waffen als bleibende Trophäen im Heiligthum aufgehängt und aufbewahrt (1 Sam. 24, 9.; 2 Sam. 8, 11 f.; 2 Reg. 11, 10.; — das Nämliche kommt bei den Philiſtern 1 Sam. 31, 10. und im heidniſchen Alterthum (*ἀκροθίνια*) vor), oder als Tempelſchätze gelegentlich zum Nutzen deſſelben verwendet 1 Chron. 26, 27. Aehnliches geſchah mit der Beute an Metall bei den gebannten Städten Joſ. 6, 19. 24., über welche das Nähere unter Bann. Inwiefern übrigens das zunächſt für einen Specialfall — der Sieg über Midian — gegebene Geſetz Num. 31 allezeit und ſtrenge beobachtet wurde, läßt ſich bei dem Mangel an deutlichen Spuren nicht beſtimmen. Rüetſchi.

Beveridge (Beveregius, Guilielmus), geb. 1638 zu Barron, in der Grafſchaft Leiceſter, ſtarb am 5. März 1708 als Biſchof von St. Aſaph in England, ausgezeichnet durch ſeinen Wandel, wie durch ſeine Gelehrſamkeit. Der Kirchengeſchichte hat er durch: Institutionum chronologicarum libri duo una cum totidem arithmetices chronologicae libellis. Londin. 1669 und öfter gedruckt, weſentlich genützt. Um das Griechiſche Kirchenrecht hat er ſich durch Herausgabe und Interpretation der Quellen verdient gemacht: *Συνόδικον* sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab ecclesia Graeca receptorum, nec non canonicarum SS. Patrum epistolarum: una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis et scriptis aliis huc spectantibus. Oxonii 1672. 2 Tom. Fol.; doch iſt Bev. minder glücklich in der Entwickelung der Geſchichte der älteſten Rechtsquellen, wie insbeſondere auch ſein: Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus. Londin. 1678. Amstelod. 1697. 4. beweist. H. F. Jacobſon.

Beweggrund. Das Begehrungs- oder Willensvermögen der Seele äußert ſich in mannichfaltigen Bewegungen, welche darauf gerichtet ſind, einen Gedanken auszuführen und zu verwirklichen, oder einen außer uns befindlichen Gegenſtand in unſern Beſitz zu bringen, oder etwas Ungenehmes zu fliehen und zurückzuſtoßen. Die mit beſtimmten Vorſtellungen und Gefühlen zuſammenhängenden Triebe, welche uns zu einem Begehren oder Verabſcheuen treiben, können, je nach ihrem Ausgangspunkt, leiblich, ſeeliſch oder geiſtig ſeyn. Sie heißen nach der kantiſchen Begriffsbeſtimmung Triebfedern, ſofern ſie als etwas Subjektives betrachtet werden, als Neigungen, die zu einer gewiſſen Handlung treiben, abgeſehen von ihrem ſittlichen Gehalt, Beweggründe als objektive Gründe des Willens, wenn der Wille das begehrt, was von der Vernunft vorgeſtellt und für gut erkannt worden iſt, das dagegen verabſcheut, was die Vernunft verwirft. Als ein reiner Beweggrund gilt nach Kants Lehre nur ein ſolcher, den die Vernunft ſelbſt a priori vorſtellt, der nicht von ſubjektiven Neigungen und Naturdingen entlehnt iſt, und der für jedes vernünftige Weſen Geltung hat, z. B. wenn man es ſich zur Aufgabe macht, zweckmäßig, vernunftmäßig zu handeln, das Gute um des Guten willen zu begehren. (Kant, Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Vorr. S. 10. 63.) Es ſcheint ein erhabener Gedanke zu ſeyn, daß das Ich keinem Geſetz unterworfen ſeyn ſoll, als demjenigen, welches es aus ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt hat, daß es das Gewollte will ohne alle Rückſicht auf Lohn, Strafe, Zukunft, Ewigkeit; aber es iſt mit Recht dagegen bemerkt worden, daß jener von Kant aufgeſtellte Beweggrund weder das höchſte Verpflichtungs- noch das oberſte Willensbeſtimmungsprincip ſeyn könne, jenes nicht, weil unſere Vernunft nicht autonom iſt, ſondern ein Werk und Spiegel der höchſten Vernunft, ebenſowenig dieſes, weil die Achtung vor dem Vernunftgeſetz unmöglich im Stande iſt, einen in der Sünde gefangenen Willen zu befreien. Mit dem chriſtlichen Princip kann ſich jene Anſchauungsweiſe nicht meſſen, ſie erſcheint in Vergleichung damit als niedrig ſtehend, weil ſie die Idee des Sittlichen auf das denkbar geringſte Minimum beſchränkt und mit wahrer Demuth unvereinbar iſt. S. Evang. Kirchenzeitung 1853. Nr. 15. Erſch und Gruber, Encyklopädie. Fronmüller.

Bewegliche Feſte, ſ. Feſte.

Beweis, dogmatiſcher, ſ. Dogmatik.

Beza, Theodor v., Kollege, Freund und Nachfolger Calvins, wurde am 24. Juli 1519 geboren. Die Familie de Bèze gehörte zum alten burgundiſchen Adel und ſtand im Rufe tugendhafter Ehrenhaftigkeit. Der Vater, Peter von Bèze, war Landvogt von Vezelay, einer Stadt des ehemaligen Herzogthums Burgund, des jetzigen Nièvre-Departement. Er wurde im Ganzen mit dreizehn Kindern geſegnet, wovon ſieben aus erſter, ſechs aus zweiter Ehe waren. Das letzte von jenen ſieben war unſer Theodor. Seine Mutter, Marie Bourdelot, eine rüſtige, erfahrene und verſtändige Frau, war in der ganzen Gegend wegen ihrer großen Wohlthätigkeit beliebt. Sie verſtand etwas von der Arzneikunſt und Chirurgie und half den Armen der Umgegend auch auf dieſe Weiſe. Der kleine Theodor war kaum entwöhnt, als ſein Oheim, Nikolaus von Bèze, Mitglied des Parlaments von Paris, nach Vezelay auf Beſuch kam und den neugebornen Neffen ſo lieb gewann, daß er ihn durchaus nach Paris mitnehmen wollte, um ihm daſelbſt eine ſorgfältige Erziehung zu geben, und für ſeine weitere Laufbahn zu ſorgen. Höchſt ungern und unter heißen Thränen willigte die Mutter ein oder vielmehr ſie unterwarf ſich dem Willen des Mannes, der auf dieſe Weiſe das irdiſche Loos ſeines Kindes glücklich zu beſtimmen glaubte. Allerdings war dieſer Entſchluß, ihn dem Oheim zu übergeben, entſcheidend für das ganze Leben des Theodor, wie dieſer ſelbſt es ſpäter einſah und eingeſtand*). Die Mutter brachte ſelbſt das Kindchen nach Paris, brach darauf durch einen Fall vom Pferde das Bein, machte ſich es ſelbſt wieder zurecht, wurde aber nach kurzer Zeit von einem heftigen Fieber dahingerafft, in ihrem 32. Jahre, im 3. Jahre des kleinen Theodor. Der zärtliche, ſchwächliche Knabe hatte ungeachtet der ſorgfältigſten Pflege viel zu leiden und kam vor vollendetem 5. Jahre nicht aus der Wiege. Kaum war er etwas erſtarkt, ſo bekam er durch die Anſteckung eines Bedienten den Erbgrind, wogegen die unwiſſenden Aerzte die ſchmerzhafteſten Operationen anwendeten. Das arme Kind war damals der Verzweiflung nahe und wurde nur wie durch ein Wunder vor dem Selbſtmorde gerettet. Sein Oheim gedachte, ihn in Paris zu erziehen, wo die Mittel dazu nicht fehlten. Als ihm aber Wolmar in Orleans empfohlen worden, ſchickte er den Knaben zu ihm, wohl auch in der Abſicht, ihn den Verführungen der Hauptſtadt zu entziehen. Melchior Wolmar, gebürtig von Rottweil in Schwaben, in Paris gebildet unter Fabre d'Etaple, Budè und Joh. Lascaris, hatte ſich nach Orleans begeben, um das Recht zu ſtudiren; allein daneben lehrte er das Griechiſche und ertheilte einigen jungen Leuten aus guten Familien Unterricht in den Sprachen und ſchönen Wiſſenſchaften. Beza wurde 1528 in Wolmar's Haus aufgenommen, und folgte bald ſeinem Lehrer nach der Univerſität Bourges, wohin ihn Margaretha, Herzogin von Alençon und Berry berufen, um neben dem berühmten Rechtsgelehrten Aluat die alten Sprachen zu lehren. Wolmar war bereits in Paris in die reformatoriſche Richtung hineingezogen worden und fand ſie auch in Bourges unter der Bürgerſchaft und unter der akademiſchen Jugend, die für die neue Lehre viele Hinneigung an den Tag legte. So fand Beza bei Wolmar die beſten Mittel der humaniſtiſchen Bildung und zugleich Anregung zu einer geläuterten Religioſität. Daher Beza den Tag, wo er in Wolmar's Haus eintrat, wie ſeinen 2. Geburtstag zu feiern pflegte. „Denn von jener Zeit an, ſagt er in dem Briefe an Wolmar, wie viel Mühe haſt du dir gegeben, mich zu bilden? Denn ich kann es bezeugen, daß es keinen edlen griechiſchen oder lateiniſchen Schriftſteller gibt, den ich nicht innerhalb der ſieben Jahre, die ich bei dir zubrachte, kennen gelernt, keine von den freien Künſten, ſelbſt die Jurisprudenz nicht ausgenommen, wovon ich nicht wenigſtens die Anfangsgründe bei dir erlernt hätte. Aber die größte Wohlthat, die du mir erwieſen, iſt dieſe, daß du mich aus Gottes

*) Deo jam tum saluti meae prospiciente. Ep. ad Volmar vor der confessio christianae fidei, Genf. 1573; worin Beza ſein Leben bis zu ſeiner definitiven Anſiedelung in Genf 1558 kürzlich ſchildert.

Worte, als aus ihrer reinsten Quelle, zur Erkenntniß der wahren Frömmigkeit geführt*), so daß, wenn ich dich nicht meinen Vater nennen wollte, ich der undankbarste aller Menschen wäre.“ Wolmar verließ (Mai 1535) bald Frankreich, wo die katholische Reaktion mächtig und blutig vorwärts schritt und besonders den König Franz I. mit sich fortriß. Beza wünschte den geliebten Lehrer nach Deutschland begleiten zu dürfen. Wolmar und seine Frau, die sehr an ihrem Pflegekinde hingen, baten den Vater dringend, daß er ihnen den Sohn mitgeben möchte. Allein der Landvogt von Vezelay blieb unerschütterlich, er fürchtete wohl, daß sein Sohn von der Ketzerei angesteckt würde, und hoffte, ihm mittelst seiner Verwandten eine einträgliche Stelle zu verschaffen. An demselben Tage, wo Wolmar und seine Gattin die Reise nach Deutschland antraten, reiste Beza nach Orleans, um daselbst dem Willen seines Vaters gemäß das Civilrecht zu studiren und sich zu einer Stelle in der Magistratur vorzubereiten. Achtunddreißig Jahre später, da er schon so viel Schweres durchgemacht, konnte sich Beza keines Tages erinnern, der für ihn trauriger und niederschlagender gewesen wäre, als jener Tag, wo er sich von Wolmar losreißen mußte.

Es begann nun für ihn eine gefährliche Periode, die aber durch die Macht der Eindrücke, die er in Wolmar's Hause erhalten, sowie durch göttliche Fügungen einen guten Ausgang nahm. Es ist dies derjenige Theil von Beza's Leben, der von den katholischen Gegnern bis auf den heutigen Tag durch grundfalsche Angaben am meisten entstellt worden ist, und man kann sich wirklich einiger Verwunderung nicht erwehren, wenn man sieht, wie die Encyklopädie von Aschbach und die von Wetzer und Welte in denselben Ton einstimmen.

Beza sollte die Rechte studiren; allein wenn dieses Studium an sich betrachtet einem phantasiereichen, zur Poesie sich hinneigenden Geist sehr trocken vorkommen mußte, so kam nun dieses hinzu, daß es auf eine geist- und geschmacklose Weise betrieben wurde. Daher legte Beza öfter die Rechtsfolianten bei Seite, um in Ovid, Catull, Tibull und anderen Dichtern sich zu ergötzen. Die Nichte des Peter de l'Etoile, Marie, fesselte ihn, und diese Liebe drückte er aus in einigen Gedichten. Baum nimmt nämlich gegen die ausdrückliche Versicherung Beza's im Briefe an Wolmar an, daß die meisten der unter dem Namen Juvenilia bekannten Gedichte erst später, während des Aufenthaltes in Paris, gedichtet worden, und daß die spätere Stellung, die jesuitische Anklagesucht und Anderes den Verfasser bewogen habe, jene Gedichte so früh als möglich zu setzen. Jenes Fräulein starb schon 1537, und Beza setzte die Inschrift auf ihr Grab. Er stand übrigens in Verbindung mit den gelehrtesten und ehrbarsten Männern der Universität und brachte es dahin, daß er bereits im 20. Jahre (1539) den Grad eines Licentiaten der Rechte erwarb.

Darauf trat er in das bewegte Pariserleben ein, ein Jüngling voll Anmuth und Anstand, als erwachender Schöngeist schon bekannt, witzig, klassisch gebildet, bald im Besitze bedeutender müheloser Einkünfte. Der Pfleger seiner Kinderjahre war zwar schon seit sieben Jahren gestorben. Allein es waren andere Verwandte da, die sich seiner annahmen, große Hoffnungen von ihm hegten, und ihn in eine sehr günstige äußere Lage setzten. Noch ehe er nach Paris kam, hatten sie ihm zwei sehr einträgliche Pfründen verschafft, die jährlich bei siebenhundert Kronen abwarfen. Claude von Beza, Abt des Cistercienserklosters Froimont (in der Diöcese von Beauvais), der ein jährliches Einkommen von wenigstens fünftausend Kronen hatte, wollte ihn zu seinem Nachfolger machen. Sein ältester Bruder, früher Kanonikus in Lyon, nun in Paris lebend, dessen Kränklichkeit einen baldigen Tod voraussehen ließ, hatte im Sinne, ihm auch seine Stelle zu lassen und noch andere zu verschaffen. Er mußte, dem Willen des Vaters und der Familie folgend, sich der Praxis des kanonischen Rechts widmen **), die ihm gar nicht

*) Dasselbe bezeugt Beza in seinem Testament.

**) Es war davon die Rede, ihn dem geistlichen Stande zu widmen; so erklären sich die Versprechungen des Oheims und des Bruders, sowie auch der Besitz der zwei fetten Pfründen.

zusagte*). Es war ein Glück für ihn, daß er sich wider seine Neigung gebunden sah, denn nun regten sich mit Macht die früheren Eindrücke, die er in Wolmar's Hause empfangen. Er beschloß, sobald er unabhängig seyn und ein gewisses Vermögen zu seiner Verfügung haben würde, zu Wolmar sich zu begeben, und die Freiheit des Gewissens allen Dingen vorzuziehen; öfter bat er Gott mit Thränen, daß er ihm geben möchte, diesen Entschluß auszuführen. Auf kurze Zeit tröstete ihn der Besuch Wolmar's, der im Jahr 1539 im Auftrage seines Fürsten nach Paris gekommen. Bald brach der Unmuth über die seiner Neigung nicht zusagende Laufbahn wieder aus. Es gab allerlei Reibungen mit der Familie, die zuletzt so ausgeglichen wurden, daß der genannte ältere Bruder und Theodor auf gemeinschaftliche Kosten zusammen wohnen sollten; dem älteren war das Oekonomische zugetheilt, dem jüngern war es erlaubt, frei seinen Studien obzuliegen. In dieser Freiheit verbrachte nun Beza mehrere Jahre, in allen Gesellschaften, sogar in der der Vornehmsten in Paris, gern gesehen und hochgeachtet. Damals hatte er keinen andern Wunsch, als ein ausgezeichneter Humanist zu werden und mit den ersten Schöngeistern seiner Zeit um die Palme zu ringen. Damals dichtete er, wie bevorwortet, einen großen Theil seiner Juvenilia und gab sie heraus, jedenfalls Zeugnisse bedeutender Dichtergabe und sehr wohlgefällig aufgenommen. Er hatte die Ehre, Karl V. bei seinem Einzuge in Paris vorgestellt zu werden, bei welchem Anlaß er ihm ein lateinisches Lobgedicht überreichte. Doch so glänzend sein Leben sich gestaltete, so sehr ihm von allen Seiten das Glück zu lächeln schien, so lebte doch tief verborgen in seinem Innern ein anderer Mensch, der in allem diesem seine Befriedigung nicht fand. Er fing das Studium der hebräischen Sprache an, las die Schriften reformatorischer Männer; er sah das Verderben der herrschenden Kirche in der Nähe, und im Grunde des Herzens sehnte er sich nach Befreiung aus diesen Banden. Hören wir ihn selbst, wie er in dem Briefe an Wolmar sich äußert: „Um nicht von bösen Lüsten überwältigt zu werden, habe ich mir ein Weib verlobt (Claude Desnoz, 1544), heimlich zwar, doch so, daß zwei meiner Freunde darum wußten; theils, damit ich den Andern keinen Anstoß gäbe, theils, weil ich mich von jenem teuflischen Gelde, das ich von den oben erwähnten geistlichen Pfründen zog, noch nicht losmachen konnte. Ich gab ihr aber bei der Verlobung das ausdrückliche Versprechen, daß ich sie, mit Hintansetzung aller Hindernisse, in der nächsten Zukunft in die Kirche Gottes mitnehmen und öffentlich meine Ehe mit ihr bestätigen, und auch unterdessen keine jener päbstlichen Weihen und Orden annehmen würde, was ich auch beides getreulich gehalten habe. Auch dazu, daß ich jenem Verlangen nach Ruhm, daß ich den lockenden Ehrenstellen widerstand, hat mir mein gnädiger Gott geholfen, so daß meine Freunde sich nicht allein verwunderten, sondern die meisten mich auch tadelten und mich zum Scherze den neuen Philosophen nannten. Indeß aber stak ich gleich einem Wagen im Schlamme, denn es drängten mich die Meinigen, ich sollte doch einmal einen gewissen Stand ergreifen, mein Oheim bot mir all' das Seinige an, — so daß ich unter diesen Sorgen nicht mehr wußte, weder wo aus noch wo ein. — Siehe, da suchte Gott mich heim durch eine schwere Krankheit, welche mich dergestalt angriff, daß ich an meinem Aufkommen verzweifelte. — Nach unendlichen Qualen des Körpers und der Seele erbarmte sich der Herr seines flüchtigen Knechtes und tröstete mich, daß ich nicht mehr an seiner verzeihenden Gnade zweifelte. Unter tausend Thränen verabscheue ich mich selber. — Sobald ich das Lager verlassen konnte, brach ich alle Bande, welche mich bisher gefesselt hatten, packte meine geringe Habe zusammen und verließ Vaterland, Eltern, Freunde zumal, um Christo nachzufolgen, und zog mich mit meiner Gattin in freiwillige Verbannung." Dies das aufrichtige Geständniß über Dinge, welche durch die katholischen Gegner auf das Schändlichste entstellt worden sind: seine Frau sey vorher die rechtmäßige Frau eines Anderen gewesen, der aber sonderbarer Weise gegen Beza niemals Klage erhob, und Beza

*) Aussage Beza's in einem Züricher Manuskript: decretum ut circa fori ecclesiastici praxin unum annum versarer.

habe bloß um sinnlichen Kitzels willen die römische Kirche verlassen. Ganz anders beurtheilten die damaligen Freunde seine Heirath, wie wir aus Beza's eigenem Munde es vernommen haben. In der That war es höchst auffallend oder, um den Ausdruck seiner Freunde zu gebrauchen, sehr philosophisch, daß ein Mann wie Beza in jener galanten Zeit sich eine Frau suchte, noch dazu aus bürgerlichem Stande; noch philosophischer war es, reiche Einkünfte und die Aussicht auf die glänzendsten Ehrenstellen aufzugeben und landesflüchtig zu werden, gezwungen in der Fremde sein Brod zu suchen.

Im Oktober 1548 langte Beza in Genf an, der Zufluchtsstätte so vieler um der Religion willen Verfolgter. Er meldete sich sogleich bei Calvin, der ihn freundlich aufnahm, und ihm abrieth, sich mit Crispin, der um dieselbe Zeit nach Genf gezogen, in der Buchhandlung zu associiren. Sein Scharfblick mochte wohl alsobald erkannt haben, daß dieser Mann der Kirche bedeutende Dienste leisten könnte. Der erste Gang zur Kirche war der zu seiner Trauung. Ehe er über sein ferneres Vorhaben etwas entschied, entschloß er sich, den Rath seines Pflegevaters Wolmar einzuholen. Doch er kehrte zurück, ohne daß Wolmar ihm einen bestimmten Rath ertheilt hatte. Es sollte ihm auf anderem Wege geholfen werden. Auf der Rückreise nach Genf sah er nämlich in Lausanne Viret, einen der neuen französischen Geistlichen, die daselbst nach der Eroberung des Landes durch die Berner und nach der Einführung der Reformation (1536) angestellt worden waren. Gleich darauf war der Grund zur Akademie von Lausanne gelegt worden. Beza erhielt einen Ruf an dieselbe als Lehrer der griechischen Sprache (1549). Er wollte ihn nicht förmlich annehmen, bis er vor allen seinen Kollegen erklärt hatte, wie sehr er die Herausgabe seiner Juvenilia bereue; er gab ihnen auch zu bedenken, ob nicht diese Gedichte, die in Aller Händen seyen, ein Hinderniß seiner Anstellung werden könnten. Die Antwort der Kollegen lautete, wie sich erwarten ließ, dies solle als unter dem Pabstthum geschehen weder für sie noch für ihn ein Hinderniß seyn.

Die zehn Jahre, die Beza in Lausanne zubrachte, waren wichtig theils für ihn als die Vorschule theologischer Entwickelung und kirchlicher Thätigkeit, theils für die junge waadtländische reformirte Kirche und Akademie insbesondere. Unter seiner und seiner trefflichen Kollegen Leitung erhielt die Schule sehr bald Zuwachs aus verschiedenen Städten der Schweiz, und Beza trat in Verbindung mit den bedeutendsten Repräsentanten der schweizerischen Reformation, insbesondere mit Bullinger. Er erweiterte seine akademische Thätigkeit zu Gunsten der vielen, auch in Lausanne zusammenströmenden französischen Flüchtlinge, die öfter noch gar nicht zur Klarheit des Glaubens gelangt waren. Daher Beza, nach Vollendung seiner akademischen Vorlesungen und seiner Lectionen im Gymnasium diese seine Landsleute um sich versammelte, und ihnen in französischer Sprache zunächst den Brief an die Römer, sodann auch die beiden Briefe Petri erklärte. Diese Versuche, wobei Beza ohne Zweifel die schon vorhandenen Commentare Calvins benützte, führten ihn zum tieferen Studium des griechischen Originals und wurden so der Anfang seiner späteren exegetischen Arbeiten über das N. Test. (Die Schrift de pace christ. ecclesiarum constituenda, die Schlosser S. 29 in diese Zeit setzt, fällt in's Jahr 1566, Baum I. 138.) In dieselbe Zeit fällt seine zweite poetische Arbeit, das Opfer Abrahams, dramatisch behandelt, mit allerlei Anspielungen auf den damaligen Kampf zwischen Katholizismus und Protestantismus, in Lausanne in einem der Gebäude der ehemaligen bischöflichen Officialität von Beza's Schülern aufgeführt, vom Publikum mit großem Beifalle aufgenommen, nicht nur in Lausanne, sondern auch in Genf, ja in ganz Frankreich, daher unzähligemale aufgelegt, und in's Lateinische, sogar in's Deutsche übersetzt. Darauf wurde auch er von der in Lausanne herrschenden Pest ergriffen. Tief betrübt meldete es Viret dem Calvin, der ihm bei diesem ernsten Anlasse in einem Briefe an einen Freund in Paris das ehrenvollste Zeugniß gab: „Ich müßte kein Mensch seyn, wenn ich ihn nicht liebte, ihn, der mich mehr als brüderlich liebt, der mich als einen Vater verehrt. Weit schmerzlicher aber wäre für mich der Verlust, den die Kirche erleiden würde, wenn dieser Mann, von dem ich unendlich vielen Nutzen für dieselbe hoffe, sollte

weggerafft werden, er, den alle früher schon wegen der Grazie seines Geistes, wegen seines feinen Benehmens und wegen seiner offenen und redlichen Gesinnung lieb gewonnen hatten. Ich hoffe, daß sein Leben unserm Gebete gewährt worden ist.“ Auf diesem Schmerzenslager, von dem er nicht mehr aufzustehen hoffte, entstanden zwei der schönsten Gedichte Beza's. Calvin's und der Freunde Gebet wurde erhört; Beza genas von seiner Krankheit, und machte auf einer Badereise die Bekanntschaft des Johannes Haller, Bullinger's und Anderer. In dem darauf erfolgten Bolsec'schen Streite in Genf nahm er gegenüber den schweizerischen Kirchen, die Calvin's Verfahren nicht vollkommen billigten, die Partei seines väterlichen Freundes. Bolsec, aus Genf vertrieben, flüchtete sich in das Waadtland und vermehrte die Partei der Gegner des strengen Calvinismus in diesem Lande. Unterdessen machte Beza an seinen Schülern erhebende Erfahrungen. Einst trat ein junger Franzose, Bernhard Seguin, Schüler und Tischgenosse Beza's, zu ihm, und eröffnete ihm, daß er entschlossen sey, mit vier andern französischen Jünglingen in's Vaterland zurückzukehren und daselbst das reine Evangelium zu verkündigen. Sie wurden in Lyon ergriffen, in's Gefängniß geworfen, und ungeachtet der eifrigen Verwendungen Berns und Zürichs auf den Scheiterhaufen geführt (1553). Beza hauchte seine Gefühle bei dem heldenmüthigen Märtyrertode seiner jungen Landsleute und Schüler in einer lat. Elegie aus. Um diese Zeit hatte Beza schon seit drei Jahren seine Mußestunden auf die poetische Uebersetzung der Psalmen verwendet. Den Anfang dazu hatte Clement Marot, der Vater der neueren franz. Poesie, gemacht, der 1536 dreißig Psalmen poetisch übersetzt erscheinen ließ. Sie wurden alsobald nach beliebten Weisen weltlicher Lieder von den Herren und Damen des Hofes Franz I., an welchem Marot verweilte, gesungen; es gehörte zur Galanterie, sich vom Könige einen solchen Psalm auszubitten. Später in Genf übersetzte Marot noch zwanzig fernere, und alle fünfzig wurden durch eine Vorrede Calvins (1543) dem Publikum empfohlen. Dieser forderte seinen poetisch begabten Freund auf, die übrigen Psalmen zu übersetzen. So erschien 1552 der ganze Psalter, zum dritten Theile von Beza übersetzt. Sie fanden bei Katholiken und Protestanten so allgemeinen Beifall, daß Karl IX. dem Buchdrucker Vincent in Lyon ein zehnjähriges Privilegium für den Druck gewährte. Marot's Uebersetzung ist übrigens vorzüglicher als diejenige Beza's. Um diese Zeit geißelte er in einer satyrischen Schrift einen ehemaligen Präsidenten des Pariser Parlaments und großen Verfolger der Protestanten, Lizet, der zwei dicke Bände Controversschriften gegen die pseudoevangelische Ketzerei herausgegeben (1551). Er behandelte ihn in der Manier der Briefe der Dunkelmänner in der epistola Passavantii, welche auch von Katholiken als eine meisterhafte Satyre belobt worden ist. Ernsthafter und von mehr Bedeutung war das Auftreten Beza's zu Gunsten der Todesstrafe der Ketzer. Die Hinrichtung Servede's (1553) fand nämlich, wiewohl Melanchthon und die schweizerische Kirche sie im Allgemeinen billigten, doch Widerspruch. Calvin fand für nöthig, auch um der schweizerischen Kirche willen, in einer eigenen Schrift Servede's Irrthümer darzulegen, zu widerlegen und seine Hinrichtung zu rechtfertigen. Diese Schrift erschien zu Anfang des Jahres 1554, von sämmtlichen fünfzehn Geistlichen der Stadt Genf unterzeichnet. Sie fand nicht den erwarteten Erfolg. Bereits im März desselben Jahres erschien unter Angabe eines erdichteten Druckortes (Magdeburg, d. h. Basel) eine Schrift, worin die Theorie von der Todesstrafe der Ketzer sehr gut widerlegt war, gemeinschaftlich verfaßt von Sebastian Castellio, Lälius Socinus und Secundus Curio und dem Herzog Christoph von Würtemberg gewidmet. Der Satz, daß die Ketzer nicht mit dem Schwerdte zu bestrafen seyen, ist darin in einem so recht christlichen Geiste, mit so viel Kenntniß der heiligen Schrift und so populär dargestellt, daß es sehr begreiflich ist, wie sie bei den Unbefangenen und Gebildeten einen großen Eindruck machen und diejenigen, die das entgegengesetzte Verfahren vertheidigten, in eine höchst peinliche Lage versetzen mußte, zumal da die Polemik klugerweise ganz allgemein gehalten und von dem speziellen Falle, von Servede's Schicksal nicht die Rede ist, sondern die katholische Verfolgung, gegen welche auch die orthodoxesten Protestanten sich erhoben, mit jeder andern in der protestantischen Kirche gegen Widertäufer oder Anti-

trinitarier mit Recht in Eins zusammengeworfen wird. Beza, der in dieser Zeit öfters in Genf war und Calvin besuchte, unternahm die Vertheidigung seines Freundes und seiner Sache, die er zu seiner eigenen machte in der Schrift: de haereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii (Castellio's) farraginem et novorum Academicorum sectam (1560 ins Französische übersetzt). Es beweist diese Schrift auf's Neue die Macht persönlicher Verhältnisse. Wenn irgend ein Mann durch seine Bildung und ganze Geistesrichtung geeignet schien, in Beziehung auf die Ketzerstrafe über seine Zeit hinauszublicken, so war es Beza. Wenn er sich für die Bestrafung der Ketzer erklärt, so müssen wir darin eine Abhängigkeit von Calvin, ein wenn auch edleres Parteiinteresse erkennen. Er begeht übrigens denselben Fehler, er macht dieselbe Verwechslung wie einst Augustin. Der Kern seiner Argumentation ist dieser: „Mord, Ehebruch, Diebstahl u. dgl. Verbrechen vergreifen sich an der Gesellschaft, doch nur so, daß der Schaden etwa geschätzt werden kann; wer aber irgendwo den wahren Gottesdienst zu verderben strebt, der zündet ein Feuer an, das nur mit dem ewigen Feuer vieler Tausende gelöscht werden kann." Schärfer hatte dies Augustin so ausgedrückt, daß die Versündigung am christlichen Glauben die Quelle aller anderen Sünden sey, und deswegen noch mehr wie die anderen Strafe verdiene. In dieser Form tritt auch die Unhaltbarkeit des Gedankens noch deutlicher hervor, indem es eben die große Frage ist, ob der Staat berufen sey, die Quelle der Sünde zu stopfen, ob er es überhaupt vermöge. Für Augustin, wie für Beza und die allermeisten Reformatoren war das freilich nicht im mindesten zweifelhaft. Der höchste Zweck der Staaten ist dieser, daß Gott die ihm gebührende Ehre erwiesen werde, das ist der Satz, wovon Beza ausgeht. Der Satz ist von unbestreitbarer Wahrheit, es fragt sich nur, wie er angewendet und wie Gottes Ehre vertheidigt wird. Schien es doch schon im 16. Jahrhundert Einigen, das ließe sich noch besser thun, als wenn man den Irrlehrern die Köpfe abschlage oder sie verbrenne. Kaum hatte Beza diesen Kampf ausgefochten, als ein heftiger Angriff auf seine Person und sein Herz gemacht wurde. Er hatte durch seinen Uebertritt zur reformirten Kirche seiner Familie sich entfremdet. Vergebens suchte er sie, besonders seinen Vater, durch kurze Darlegung seiner religiösen Ueberzeugung umzustimmen und zu gewinnen. Man hoffte, Beza werde in den Schooß der römischen Kirche, in den Besitz großen Vermögens und in glänzende Aussichten für die Zukunft wieder eintreten. Unerwartet erschien sein älterer Bruder in Genf; nachdem sein Zureden nichts gefruchtet, ging er wieder fort und kündigte ihm den Besuch des Vaters an. An den Grenzen der Schweiz kam er mit ihm zusammen, und so wurde Beza die schwere Pflicht auferlegt, den alten Vater auf's Neue zu betrüben, und ihm alle Hoffnung auf Rückkehr in den Schooß der katholischen Kirche abzuschneiden.

Doch seine Aufmerksamkeit wurde fortwährend durch die Angelegenheiten der Kirche in Anspruch genommen. Es war damals die Zeit, da die Waldenser ihr katholisches Gewand abgestreift und die Reformation angenommen hatten; es gehört dieses Ereigniß zu denjenigen, worin sich uns der Einfluß der Reformation auf die Zeit überhaupt deutlich darstellt. Die Annahme der Reformation, die Trennung von der römischen Kirche, die Stiftung selbstständiger Gemeinden mit eigener Sakramentsverwaltung nach dem Ritus der reformirten Kirche, die Berufung von Predigern aus Genf, Alles dieses hatte die Waldenser Piemonts in eine sehr gefahrvolle Lage gebracht. Sie waren, wie das ganze Piemont, damals der französischen Herrschaft unterworfen, und in Turin war das Parlament die oberste Gerichtsbehörde. Im Jahr 1556 erhielten sie von diesem die bestimmte Aufforderung, bei Todesstrafe und Einziehung aller Güter, keinen Prädikanten von Genf oder sonst woher, keinen Geistlichen, der nicht vom Erzbischof gesandt, weder zu hegen noch zu pflegen und ohne Widerrede alle Gebote der römischen Kirche zu befolgen, wie sie es vor Ankunft dieser Prediger gethan hätten. Als die Kunde davon nach Genf gelangte, wurde beschlossen, Beza sollte mit Farel die evangelischen Kantone der Eidgenossenschaft bereisen, und sie zur Absendung einer Gesandtschaft an den französischen König zu Gunsten der Verfolgten auffordern; beide Männer sollten auch die süd-

deutschen protestantischen Städte und Fürsten persönlich ersuchen, entweder durch Gesandte oder doch wenigstens brieflich bei dem Könige Fürsprache einzulegen. Besonders diese letzte Mission war schwierig wegen der Differenz zwischen Reformirten und Lutheranern. Beza, der wie Calvin nach der Union strebte, mochte sich die Sache leichter vorstellen als sie eigentlich war; er war sehr dafür eingenommen. Ueber Bern, wo der Rath auf den Vorschlag einging und sich zur gemeinschaftlichen Tragung der Kosten bereit erklärte, ritten die beiden nach Zürich. In lateinischer Rede legte Beza dem versammelten Rathe die Sache vor, und erhielt das Versprechen der Hülfe, und zugleich die Aufforderung, eine genaue Instruktion, wie die Sache am französischen Hofe anzugreifen sey, zu verfertigen. Beza unterzog sich dieser nicht leichten Arbeit mit der Gewandtheit eines Diplomaten und mit dem Eifer eines Glaubensgenossen. Nachdem sie auch von Basel und Schaffhausen zusagende Antworten erhalten hatten, wendeten sich die beiden Abgesandten zu den deutschen Städten und Fürsten; von besonderer Wichtigkeit war hiebei dieses, daß sie in Baden, wo der Kurfürst von der Pfalz, Otto Heinrich, der sich seiner Gesundheit wegen dort aufhielt, und ihnen freundliche Zusicherungen gab, mit dem Hofprediger Diller eine Unterredung hatten, wobei natürlich die Abendmahlslehre zur Sprache kam. Sie sprachen sich sehr behutsam aus, dasjenige hervorkehrend, worin die reformirte Lehre sich am meisten der lutherischen näherte. Diller fand die Erklärung sehr annehmbar und wünschte, sie schriftlich zu besitzen; Beza setzte im Namen der helvetischen und savoyischen Kirche (Genf und Chablais) eine kurze Confession über das Abendmahl auf (sie findet sich abgedruckt bei Baum, I. S. 406). Wir begreifen es, daß die Lutheraner damit zufrieden waren, denn sie ist so gestellt, daß sie darin das lutherische Dogma erkennen konnten. Ein Exemplar davon wurde dem Herzog Christoph von Würtemberg übergeben. Desto größeren Sturm rief diese Confession in der Schweiz hervor, als sie dort bekannt wurde. Farel und Beza, nachdem sie noch dem Herzog Christoph ihr Anliegen vorgebracht, kamen in die Schweiz zurück, getrauten sich aber nicht, bei ihrer Durchreise in Zürich zu sagen, daß sie im Namen jener Kirche eine Confession aufgesetzt. Es begaben sich sodann zwei Gesandtschaften nach Frankreich, eine schweizerische, die man köstlich bewirthete, am Ende ansehnlich beschenken wollte; die Gesandten, des langen vergeblichen Harrens müde, reisten wieder nach Hause. Nicht besser erging es der Gesandtschaft der deutschen Fürsten, obschon sie etwas besser behandelt wurde. Unterdessen war die Kunde von der Confession Beza's an die reformirten Geistlichen zu Frankfurt a. M. und Straßburg gelangt, von da nach Genf zu Calvin. Auch Bullinger in Zürich und Haller in Bern erhielten Kenntniß von der Sache. Jener schrieb an Beza: „er würde eine solche Confession weder schreiben, noch wenn sie von Andern geschrieben wäre, unterschreiben.“ Haller schrieb an Bullinger: „du weißt, daß ich unseren Franzosen mißtraue. Sie sind unbeständig und haben mehr als zuviel vom Geiste Bucer's eingesogen, der das verderbliche Spiel mit den zweideutigen Ausdrücken in die Kirche gebracht hat. Käme die Sache zur Kenntniß unserer gnädigen Herrn, so bin ich versichert, daß Beza es schwer büßen müßte.“ Ja er fragte sogar Bullingern, was man mit Beza anfangen solle. Dieser, dem übrigens Calvin getreulich beistand, nachdem er sich von einer durch diesen Kummer veranlaßten Krankheit erholt, richtete an Bullinger und Peter Vermili ein apologetisches Schreiben, 1557, worin er sein Unrecht unumwunden bekennt, daß diese Confession in Zürich auf der Heimreise ihnen nicht vorgelegt worden, sie sey zwar im Namen der schweizer und savoyischen Kirchen geschrieben, aber nicht als ob sie eine authentische Erklärung seyn sollte; mit zarter Schonung gegen Farel nimmt er die ganze Schuld auf sich. Er besprach sich selbst in Bern anwesend mit Haller und bat ihn, die Sache vor dem Rathe geheim zu halten. Bald darauf, bei Anlaß einer Verfolgung der Parisergemeinde, wobei auf einmal 140 Personen eingekerkert wurden und dem Tode entgegensahen, unternahm Beza mit Farel eine neue Reise in die Schweizer Kantone (bei welcher Gelegenheit er sich mit Bullinger aussöhnte) und nach Deutschland, bis Marburg, um die deutschen Fürsten zu gewinnen. Es machten sich wie-

der schweizerische und deutsche Gesandtschaften auf den Weg nach Paris, allein sie fruchteten nichts: die Verfolgung wüthete und raffte viele unglückliche Schlachtopfer hin. Unterdessen hatte Beza seinen alten Plan, einer Verbindung mit den Lutheranern und eines zu diesem Behufe zu haltenden Religionsgespräches nicht aufgegeben. Er wendete sich deßhalb wieder an Bullinger, der im Namen seiner Kirche in einem ausführlichen Schreiben ihm das Fruchtlose eines solchen Versuches vorstellte; dieser tritt hier als der völlig gereifte, erfahrene Mann dem jugendlich kühnen und unternehmenden Beza entgegen, und widerlegt ihn aus der klar erkannten Natur und Gestalt der Verhältnisse. Nachdem Beza, im Interesse seiner verfolgten Landsleute, eine dritte Gesandtschaftsreise nach Frankreich unternommen, nahte nun die Zeit, wo er Lausanne verlassen sollte.

Es waren nämlich schon seit einer Reihe von Jahren Reibungen zwischen einem Theile der waadtländischen Geistlichkeit und der bernerischen Regierung ausgebrochen. Jene Geistlichkeit bestand großentheils aus französischen Flüchtlingen, den strengsten Grundsätzen Calvins ergeben. Sie drangen auf calvinische Kirchenverfassung, Kirchenzucht und urgirten das Dogma von der Prädestination. Beza hielt es mit ihnen gegen die Bernerregierung, welche in einigen unwesentlichen Stücken nachgab, aber nun um so fester auf der Hauptsache, auf ihrer Reformationsordnung bestand. Beza muß aber durchaus nicht alle Schritte seiner Genossen, an deren Spitze der hitzige Viret stand, getheilt haben. Calvin schrieb sogar an Viret, 27. Aug. 1558 (bei Baum, I. 523), daß Beza ihnen (Viret und den waadtländ. Geistlichen) gegen seine eigene Ansicht (praeter animi sui sententiam) gefolgt sey. Auf der andern Seite war es ihm doch moralisch unmöglich, sich geradezu auf die Seite der Regierung zu stellen, die ihm den Geistlichen gegenüber im Unrechte zu seyn schien. In solcher Lage der Dinge faßte Calvin den Plan, ihn nach Genf zu ziehen, Beza ging darauf ein, gab sein Entlassungsgesuch bei der Regierung ein, erhielt einen ehrenvollen Abschied, und wanderte nach Genf als Professor der griechischen Sprache an dem neu zu errichtenden Collège (1558). Darauf gab Viret seine Entlassung, andere Geistlichen wurden geradezu fortgeschickt. Das bernerische Prinzip siegte, die waadtländische Kirche sah sich ihrer würdigsten Diener beraubt.

Die Uebersiedelung nach Genf bildet einen neuen, entscheidenden Wendepunkt in Beza's Leben. Er glaubte, in den Hafen der Ruhe, worunter er freilich am wenigsten Geschäftslosigkeit und Muße sich dachte, eingelaufen zu seyn. Was sein Leben in Genf selbst und in Beziehung zu Genf betrifft, so war das allerdings der Fall. Die Herrschaft der Grundsätze Calvin's war dauernd festgestellt. Noch während des Aufenthaltes Beza's in Lausanne hatte die Gegenpartei die letzten Kraftanstrengungen gemacht (wozu auch Servede's Auftreten gehörte) und war definitiv erlegen. Allein um so mehr wurde er nach außen in Anspruch genommen; denn erst jetzt beginnt seine bedeutendste Wirksamkeit nach außen. Calvin sah in ihm ein Unterpfand für die Zukunft der reformirten Kirche in Frankreich, aber auch in Genf selbst. Denn es galt, das festgegründete Werk der Reformation auch in Genf auszubauen und ihm dadurch noch größere Festigkeit zu geben. Er versprach sich von Beza auch in dieser Hinsicht wesentliche Hülfe. Sein Lebensabend wurde in jeder Beziehung durch den jüngeren Kollegen erleichtert und erheitert.

Der Zeitpunkt, wo Beza nach Genf kam, war auch insofern für die Stadt wichtig, als damals zwei für die Befestigung und Verbreitung der Reformation bedeutende Anstalten in's Leben gerufen wurden, das Gymnasium und die Akademie. Beza, der schon für das Gymnasium als Lehrer der griechischen Sprache bestellt war, erbot sich auch zu theologischen Vorlesungen (d. h. Erklärung des N. Test.). Er arbeitete mit Calvin die Statuten der lateinischen Schule und der Akademie aus. Beza sollte an die Spitze der Anstalt treten, und ihm wurde zugleich noch ein Pfarramt übertragen. Lehrer für die Schule und die Akademie fanden sich bald theils aus Frankreich, theils aus dem Waadtland. Am 5. Juni 1559 wurde die Schule eröffnet durch einen feierlichen Akt im St. Petersdom. Beza hielt seine erste akademische Rede über Ursprung, Würde, Nothwendigkeit und Nutzen der Schulen. Bald blühte die Schule so sehr auf, daß die unterste

Klasse (die siebente) dreihundert Schüler zählte. Was die Akademie betrifft, so mußte sie sich, nicht wegen Armuth der Staatskasse, sondern aus Mangel an tüchtigen Männern, mit fünf Lehrern begnügen. Anton Chevalier für das Hebräische, Franz Berauld für das Griechische, Joh. Tagaut die freien Künste oder die Philosophie. In die Theologie theilten sich Calvin und Beza, welch letzterer zugleich Rector war. Die Genfer Akademie wurde eine fruchtbare Pflanzschule von Geistlichen für die französisch-reformirte Kirche.

Unterdessen wurde Beza's Aufmerksamkeit immer wieder nach außen hin gelenkt. Zunächst muß hier erwähnt werden, daß Beza, ungeachtet der herben Erfahrungen, die er gemacht hatte, die Unionsgedanken noch nicht aufgegeben hatte. Er besprach sich darüber mit Bullinger, der aber auf nichts dergleichen sich einlassen wollte; selbst Calvin mußte Bullingern beitreten. Bald überzeugten sich die beiden Genfer Theologen, daß der Bruch zu groß sey, als daß er ausgeglichen werden könnte. Als Joachim Westphal den Abendmahlsstreit in einer unwürdigen Weise wieder aufnahm, gab Calvin seine ultima admonitio gegen ihn heraus, auf deren Titel schon angegeben war, daß, wenn er auf diese Stimme nicht hören wolle, man ihn nicht weiter anhören müsse. Westphal, wie zu erwarten stand, erwiederte in seiner Art und Weise alle möglichen Schmähungen auf die reformirte Kirche häufend und selbst das Andenken des ehrwürdigen Calvin's beschimpfend, und sogar diejenigen Reformirten, die um des Glaubens willen hingerichtet worden, verspottend. Beza übernahm es, statt Calvin, dem Manne zu antworten. Er that es im Ganzen mit Mäßigung und Würde in seiner Schrift de coena Domini plana et perspicua tractatio a. 1559. Weit mehr ließ er sich gehen gegen Tilemann Heshus, einen vierunddreißigjährigen Mann, der schon an mehreren Orten geistliche Funktionen verrichtet und nirgends lange war geduldet worden: so groß war seine Streitsucht, sein anmaßendes, freches Wesen. Als er zuletzt in Magdeburg sich aufhielt, schrieb er de praesentia corporis Christi in coena Domini contra Sacramentarios a. 1561. Calvin ließ sich herab, ihm mit Mäßigung zu antworten und noch einen Vorschlag zur Vereinigung beizufügen in der dilucida explicatio a. 1561. Beza ergriff wieder die Waffe des Spottes und der Satyre, wobei nur zu beklagen, daß sie nicht bloß gegen den Mann, sondern auch gegen die Lehre gerichtet war. Er schrieb zwei Dialogen, wovon er den einen die Fleischfresserei (*κρεωφαγια*), den andern den räsonnirenden Esel (*ονος συλλογιζόμενος*) nannte. Die erste enthielt hauptsächlich eine Widerlegung des Dogma von der Ubiquität. Selbst Mitglieder der reformirten Kirche bedauerten es, daß Beza in Behandlung einer, wenn auch noch so sehr von seinen Ansichten abweichenden Lehre einen solchen Ton angestimmt, wozu freilich das Beispiel der Lutheraner nur zu starke Versuchungen gegeben hatte. Die Dialogen Beza's gossen übrigens neues Oel in die Flamme. Es erschien eine neue Schrift des Heshus: defensio confessionis adversus calumnias Calvini, Boquini, Bezae et Celebitii (der zweite und vierte hatte sich ebenfalls in den Streit gemengt). Dem starren Lutherthum wurden durch diese Vorgänge doch einige der bessern Geister in Deutschland entfremdet und dem Calvinismus näher gebracht.

Um diese Zeit hatte Beza eine andere Arbeit vollendet, welche seinem Andenken mehr Ehre macht als die Schrift gegen Heshus, und eine bessere Wirkung hatte. Beza hatte, um sich vor seinem Vater zu rechtfertigen, ein kurzes Bekenntniß seines Glaubens in französischer Sprache aufgesetzt. Der Zweck wurde natürlich nicht erreicht, doch ließ Beza die Schrift drucken noch vor dem Jahre 1560 zum Nutzen und Frommen der zahlreichen Ankömmlinge, die in ähnlicher Lage wie er bei seiner Ankunft sich befanden. Er arbeitete sie um, erweiterte sie, und gab sie 1560 in lateinischer Sprache heraus, mit dem erwähnten Briefe an Wolmar. Diese Schrift fand so günstige Aufnahme, daß im dritten Jahre nach dem ersten Erscheinen, nebst den nicht minder zahlreichen lateinischen, schon die sechste französische Auflage allein in Genf und gleichzeitig mit dem ersten Drucke auch die italienische Uebersetzung von Francesco Cattani, einem italienischen Flüchtlinge, erschien. Ueber hundert Jahre noch war dieses Werk Beza's so verbreitet und wirksam, daß der Erzbischof von Paris dasselbe im Jahre der Aufhebung des Edikts von Nantes, in einem

besonderen Rundschreiben verdammte. In der That enthielt es eine sehr klare, wohlgeordnete übersichtliche Darstellung der calvinisch-reformirten Grundsätze und ersetzte so für Manche das Studium der institutio christianae rel. von Calvin, für Andere war es eine Einleitung dazu. Die Artikel von Gott und Christo werden sehr kurz abgehandelt. Zu beachten ist der Satz: Christus pertulit nostrorum peccatorum poenas ab ipso momento conceptionis ad resurrectionem*). Das erinnert daran, daß er in seinen Epistolae**) die obedientia Christi activa als Theil seiner versöhnenden Thätigkeit begreift, gerade so wie die lutherischen Dogmatiker dieser Zeit. Mit besonderer Ausführlichkeit wird der Artikel von der Kirche abgehandelt, ihre Organisation weitläufig erörtert; die Kirchenzucht ist auch Gegenstand einer sorgfältigen Entwicklung. Was das Verhältniß der Kirche zum Staate betrifft, so erkennt Beza den Unterschied der beiden Sphären, will aber die Kirche nicht vom Staate losreißen, der ihr als Schutzwächter die wichtigsten Dienste leisten könne. Er setzte dabei freilich einen solchen Zustand der Dinge voraus, wie er in Genf stattfand, wo die Obrigkeit für die Aufrechthaltung der kirchlichen Gesetze gewaltig eiferte. Beweis davon ist der Scheiterhaufen Servede's, wogegen Calvin und sämmtliche Geistliche protestirten, die auf bloße Enthauptung antrugen. Ein anderer Beweis ist die Enthauptung zweier des Ehebruchs schuldiger Magistratspersonen, wovon der eine sogar Gott dankte, daß Recht und Gerechtigkeit so strenge gehandhabt würden. Daß Beza übrigens den Gehorsam gegen die Obrigkeit, auch gegen eine tyrannische, predigt in allen Dingen, die nicht wider das Gewissen streiten, das versteht sich von selbst, so sehr man auch der reformirten Kirche in ältern und neuern Zeiten revolutionäre Tendenzen beigelegt hat.

Es war nun die Zeit gekommen, wo die Verhältnisse der französischen Reformirten auf eine besondere Weise seine Thätigkeit, sein Sinnen und Denken in Anspruch nahmen. Nach dem Aufstande von Amboise, an welchem weder Calvin noch Beza einigen Antheil hatten, als die katholische Reaktion mächtig vorwärts schritt, wurde Beza bereits (Juli 1560) an den König von Navarra nach der Gascogne abgeschickt, um ihn für die Reformation zu gewinnen. Wenn es bei diesem nicht gelang, so doch bei der Königin, die bis an ihr Ende (1572) Beschützerin der Reformirten blieb. Doch bald nahmen die Dinge in Frankreich eine sehr drohende Gestalt. Beza wanderte wiederum nach Frankreich, wohnte dem Colloquium von Poissy und allen Operationen der Reformirten bei bis zur Schlacht bei Dreux und dem leichtsinnigen Frieden, der darauf geschlossen wurde (Juli 1561 — 5. Mai 1563). Die nähere Darstellung dieser wichtigen Begebenheiten gehört in die Geschichte der französischen Reformation. Beza war in dieser Zeit die Seele der reformirten Partei und bewies bewunderungswürdige Vielseitigkeit des Geistes, Gewandtheit und Ausdauer in den schwersten Lagen, so wie auch humane Gesinnung gegen die katholischen Gegner.

In Genf war seine Gegenwart um so wichtiger, als der von Last der Arbeit noch weit mehr als der Jahre niedergebeugte Calvin seinem Tode nahe war. Diese Last der Arbeit sollte nun Beza übernehmen, immerhin auch für den noch so kräftigen Mann fast erdrückend. Calvin, die Kollegen, die öffentliche Stimme in der reformirten Kirche bestimmten ihn zum Nachfolger des großen Mannes, der Genf's Ruhm gegründet. Beza, der von Ehrgeiz frei war und überdies die Unzahl von schwierigen Geschäften, die ungeheuer ausgedehnte Correspondenz, die große Verantwortlichkeit fürchtete, besorgte sich zu viel aufzubürden. Er lehnte daher die Stelle als Präsident des Consistoriums ab, wozu Calvin bei seinem Tode 1564 ihn vorherbestimmt hatte. Das Consistorium, zum Theil aus Geistlichen, zum Theil aus Laien bestehend, handhabte die Sittenreinheit. Damit ist dessen große Bedeutung und Macht im damaligen Genf schon angegeben. Die Kollegen wendeten eine List an, um Beza's beharrlichen Widerstand zu beugen; sie beschlossen, daß

*) Ausgabe von 1573, p. 13.

**) Ausgabe von 1575, p. 209, 210.

die Würde jährlich seyn sollte, und dann wählte man ihn alle Jahre auf's Neue bis 1580, wo er der Last überhoben wurde.

Unter den zahlreichen Geschäften, die er außerhalb des engeren Kreises seiner vielfachen amtlichen Thätigkeit besorgte, und die allein schon hinreichend waren, eines Menschen Kräfte völlig in Anspruch zu nehmen, haben diejenigen Geschäfte, welche sich auf Frankreich bezogen, die wichtigste Stelle. Wir erwähnen hier außer seiner thatkräftigen Verwendung für die flüchtigen, von Allem entblößten Landsleute seit dem neuen Ausbruche des Kriegs 1568, seine Theilnahme an der Synode von La Rochelle 1571 und Nismes 1573, seinen Widerstand gegen die demokratischen Bestrebungen des Morel und Peter Ramus, seine Theilnahme an dem Beschlusse der Synode von Nismes, daß der Leib Christi seiner Substanz nach im Abendmahle empfangen werde, wodurch eine Spannung mit der schweizerischen Kirche entstand. Von besonderer Bedeutung ist das Verhältniß Beza's zu Heinrich IV. Es wurde bis dahin angenommen (Schlosser S. 272), daß Beza die Abschwörung des Königs vollkommen entschuldigt habe als eine Maßregel der Staatsnothwendigkeit. Ein neulich in Genf hervorgezogener Brief Beza's an Heinrich IV. vom Jahr 1593 (MSS. 1076) zeigt, daß diese Annahme unbegründet ist. Er ermahnt den König, nicht auf seinen Stand, sondern allein auf Gott und auf das, was er ihm schuldig sey, sein Augenmerk zu richten; es sey das Schädlichste, das Gewissen zu verletzen; er solle alle Gefahr nicht scheuen, Gott habe ihn ja aus noch größerer gezogen. Dabei erinnert er ihn an seine eigenen, früher ausgesprochenen Worte: Wenn Gott will, daß ich zur Regierung gelange, so wird es geschehen, wiewohl man mich daran verhindern will; will es Gott nicht, so will ich es auch nicht. (S. Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme françois. Première année 1853. Juin et Juillet Num. 1. et 2. und Gelzer's protestantische Monatsblätter. 1853.) Noch in der letzten Zeit seines Lebens hatte er die Ehre, dem Könige, der zwar seinen Rath nicht befolgt, aber ihm seine Achtung erhalten, in der Nähe von Genf seine Aufwartung zu machen und von ihm beschenkt zu werden (1599). — Unter den mannigfaltigen andern Verhandlungen mit dem Auslande sind noch insbesondere seine leider vergeblichen Bemühungen für die Einigung und Läuterung der polnischen Protestanten hervorzuheben. Er wurde auch noch in den unseligen Sakramentsstreit hineingezogen; doch nachdem er gegen Brenz geschrieben, trat er in die Unionsbestrebungen des Philipp von Hessen ein, die so sehr seiner Ueberzeugung und seinen Wünschen entsprachen, aber durchaus keinen Erfolg hatten, bekannte öffentlich, daß er die Ubiquität früher zu bitter angegriffen habe, und ließ sich zu einem Religionsgespräch mit J. Andreä in Mömpelgard bewegen, worüber er selbst, da J. Andreä sich rühmte, ihn überwunden zu haben, Bericht erstattete (1587).

Für Genf, das bis zu seinem Tode öfter in Gefahr sich befand, war er unterdessen bei wichtigen Anlässen thätig. Als der Herzog von Savoyen mit dem König von Spanien einen Bund schloß, wodurch ihm Genf zugetheilt wurde, vertheidigte Beza in einer eigenen Schrift die Nichtigkeit der savoyeschen Ansprüche auf Genf (1587). Er erlebte die Angst der Journée des escalades, die sich bald in Freude und Jubel verwandelte, und dankte Gott mit der ganzen Stadt für die wunderbare Errettung aus den Händen der bereits in die Stadt eingedrungenen Feinde (1602).

Die katholische Kirche hatte einige Jahre früher noch auf andere Weise Genf, das reformirte Rom, zu erobern sich bemüht. Franz v. Sales, Bischof von Genf, mußte auf Befehl des Pabstes Beza zur Abschwörung und Rückkehr in die katholische Kirche zu bewegen suchen (1597). Er meinte schon den Sieg davon zu tragen, als Beza ihm zugestanden, daß man in der römischen Kirche sein Heil schaffen könne; Franz bot ihm die reichsten Einkünfte an, wenn er in die katholische Kirche zurückkehren wolle; nicht als ob man, fügte der heilige Mann hinzu, ihn bestechen wollte, die Absicht sey bloß, seinen Entschluß zu erleichtern. (S. Vie de S. François de Sales in den Oeuvres completes de S. Fr. etc. Paris 1836. Tom. I. p. 64.) Es wurde darauf von den Jesuiten das Gerücht ausgesprengt (1598), daß er gestorben sey und über seinen Austritt aus der

katholischen Kirche Reue bezeugt habe. Der alte Mann geißelte diese Lüge in einer satyrischen Schrift dermaßen, daß die Jesuiten nun ausſprengten, die Reformirten hätten die Lüge erfunden, um über sie herfallen zu können. Er starb am 13. Oktober 1605*).

In der bisherigen Darstellung haben wir nur einen Theil von Beza's schriftstellerischer Thätigkeit kennen gelernt. Hier sind vorzüglich noch seine kritischen und exegetischen Arbeiten über das N. T. zu nennen. Was seine Ausgaben des N. T. betrifft, die freilich nur einen sehr bedingten Werth haben, s. d. Art. Bibeltext des N. T. S. ebendaselbst die Beschreibung des Codex C (Cantabrigiensis), welchen Beza während des Krieges 1562 im Kloster des heiligen Irenäus in Lyon fand und der Universität Cambridge schenkte. Unzufrieden mit Castellio's Uebersetzung des N. T. verfertigte er selbst eine neue, die zuerst 1556 erschien, mit Anmerkungen begleitet, und seitdem öfter verbessert von ihm herausgegeben wurde. Nach seiner letzten Durchsicht hat man sie 1642 zu Cambridge in Folio, und vom Jahr 1662 bis 1708 viermal zu Zürich in Oktav und Duodez herausgegeben. Beigefügt ist die Vulgata. Man ist verwundert, daß derselbe, der Castellio's zu große Freiheit im Uebersetzen tadelt, doch mitunter sich auch große Freiheit herausnimmt z. B. Act. 2, 27. non relinques *cadaver meum* in sepulcro.

Allein die Neuerungen, die er sich erlaubte, sind öfter sehr glücklich zu nennen, z. B. resipiscite (*μετανοειτε*) statt des ältern poenitentiam agite. Beza wurde von Castellio selbst aus Anlaß dieser Uebersetzung angegriffen und vertheidigte sich in einer eigenen Abhandlung gegen ihn in den tract. theol. Vol. I. — Beza hat das N. T. auch ausgelegt und erklärt; er nimmt unter den Auslegern des 16. Jahrhunderts nicht bloß der reformirten Kirche eine ausgezeichnete Stelle ein. Seine größeren Anmerkungen sind zuerst 1557 mit der lateinischen Uebersetzung erschienen, nachher noch oft, am besten in der genannten Cambridger Ausgabe von 1642. Kürzere Anmerkungen oder Randglossen hat Beza seiner Ausgabe des N. T., nebst der Uebersetzung seit 1565 beigefügt. Beza hat zwar nicht die systematische, den Zusammenhang der Gedanken erforschende Exegese des Calvin; er ist auch, möchten wir sagen, weniger frei als Calvin von der exegetischen Tradition (*ἐφ' ᾧ* Röm. 5, 12. übersetzt er in quo se. Adamo), allein er ist gelehrter und geht mehr philologisch zu Werke, und es mangelt ihm keineswegs an Originalität der Auffassung. In der Kirchengeschichte hat Beza gerade denjenigen Theil behandelt, der ihm am nächsten lag, woran er selbst wesentlichen Theil genommen in der histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France, die vom Jahr 1521 bis 1563 reicht, wovon jedoch die letzten Bücher von einem Anderen, doch unter seiner Aufsicht, geschrieben worden sind. Dieses Werk ist eine wichtige, unentbehrliche Quelle für die Geschichte dieser Zeit, lebendig und anziehend geschrieben (Antwerp. [Genf.] 1580. 3 Bde. Lille. 1841, 1842. 3 Bde.). In seinen Icones virorum illustrium cum emblematibus. Genf. 1580, in's Französische von Simon Goulet übersetzt, erscheint er freilich weniger als Historiker denn als Lobredner. Als Dogmatiker lernt man den Beza kennen in der schon angeführten confessio, in einigen Abhandlungen in seinen tractationes theologicae vol. I, II, III, 1570. 1582. in seinem Berichte über das Mömpelgarder Gespräch, in seinen Streitschriften über das Abendmahl, in manchen seiner Briefe. Seine Verdienste in dieser Beziehung sind bei weitem nicht so groß, wie auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik und Exegese. Er ist eifriger Schüler Calvins und bewegt sich auch nicht mit derselben Freiheit wie Calvin, z. B. in Behandlung der traditionellen trinitarischen Formeln.

Seine epistolae von 1573 öfter herausgegeben, wozu die von Schlosser und Baum ihren Werken beigegebenen hinzukommen, ein Theil seiner tractationes theologicae sind eine Hauptquelle für die vielfachen Angelegenheiten, in welche er verwickelt wurde, somit eine wesentliche Quelle für die Geschichte der reformirten Kirche überhaupt. Das-

*) Manche einzelne Streitigkeiten und Verhandlungen B.'s sind in unserer Darstellung übergangen. Ueber sein Verhalten gegen Castellio lese man den betreffenden Artikel.

ſelbe gilt in noch höherem Grade von den Calvini epistolae et responsa, die er 1575 herausgab. Sein Abriß des Lebens Calvins, neuerdings abgedruckt vor der Tholuck'ſchen Ausgabe der Commentare Calvins zum N. T. Bd. I. Berlin 1833, iſt ein weſentlicher Beitrag zur Geſchichte jenes Mannes. Andere Schriften minderen Belanges übergehen wir. Das wiewohl unvollſtändige Verzeichniß derſelben geben Anton La Faye, Leu und Holzhalb. Seine vorzüglichſten Biographen ſind aus älterer Zeit der genannte Anton La Faye (1606), in neuerer Zeit Schloſſer, Leben des Theodor Beza und des Peter Martin Vermili. Heidelberg. 1809, beſonders Baum, Profeſſor und Prediger in Straßburg, Theodor Beza, nach handſchriftlichen und anderen gleichzeitigen Quellen. 1. Theil. 1843. 2. Theil 1851 nebſt Beilagen enthaltend ungedruckte Dokumente, leider nur bis 1563 reichend. Vgl. auch Bayle u. d. Art. **Herzog.**

Bibel. *Affectiones* scripturae sacrae. Unter dieſem Titel ſtellten die älteren proteſtantiſchen Dogmatiker von Calov an (Gerhard noch nicht) die eigenthümlichen Prädikate zuſammen, die der heil. Schrift als dem inſpirirten Glaubenskanon zukommen. Die Zählung und Eintheilung dieſer Eigenſchaftsbeſtimmungen iſt ſehr verſchieden; ſ. De Wette, Dogmatik der evangel.-lutheriſchen Kirche. 2. Aufl. 1821. §. 28. *Hase*, Hutterus rediv. §. 43 ff.; darin kommen aber beinahe Alle überein, daß ſie in beſtimmtem Gegenſatz theils gegen die katholiſche Lehre von Schrift und Tradition, theils gegen die Geringſchätzung des geſchriebenen Wortes von Seiten proteſtantiſcher Sekten aufgeſtellt ſind. Dieſe ganze Lehre führt daher Quenſtedt nur in dem polemiſchen Theile aus Theol. did. polem. I. p. 59. coll. 87 sq. Am gedrängteſten faßt *Buddeus*, Institt. theol. dogm. I, 139 sq. das Ganze in den drei Prädikaten der veritas, sanctitas, sufficientia zuſammen, welche er übrigens nur auf die doctrina in Script. Sa exhibita bezieht. Gewöhnlich jedoch unterſchied man aff. primariae und secundariae, d. h. nicht, wie Twesten, Vorl. über Dogm. 2. Aufl. 1829. p. 437 ff. dies faßt, weſentliche und minderweſentliche Eigenſchaften — denn auch die secundar. ſind ebenſo weſentlich wie die andern — ſondern ſolche, welche aus der göttlichen Eingebung und Kanonicität der Schrift ſich unmittelbar, und ſolche, welche erſt mittelbar aus ihr ſich ergeben. Jene nun ſind 1) *divina auctoritas* — gegen die ſocinianiſche Herabſetzung des A. T. und die katholiſche Behauptung, die Auktorität der Schrift müſſe erſt durch die der Kirche begründet werden. Jene A. ſelbſt iſt theils normativa, theils judicialis, geſetzgebende und richterliche; die Schrift iſt für die Kirche, die Theologie und den Einzelnen höchſtes Geſetzbuch und oberſtes Tribunal. Als ſolcher iſt ihr 2) perfectio oder *sufficientia*, Vollſtändigkeit zuzuſchreiben. Sie enthält Alles, was zum chriſtlichen Glauben und Leben und zur Erlangung der Seligkeit nothwendig iſt. Was aber dies ſey, darüber kann kein Zweifel obwalten; denn es kommt ihr 3) auch *perspicuitas*, Deutlichkeit zu. Im Intereſſe der römiſch-katholiſchen Theologie lag es, durch Behauptung der Unverſtändlichkeit und Unbeſtimmtheit der Schrift dem Traditionsprinzip eine neue Stütze zu verſchaffen: Jeſuiten, wie Tapper, Melchior Canus, hatten ſie eine wächſerne Naſe genannt oder eine Scheide, in die jedes Schwerdt paſſe (vgl. auch *Bellarmin*, de Verbo Dei III, 1. 2. und de Rom. Pont. III, 21.). Andrerſeits hatten die Arminianer und Socinianer den Satz von der perspicu. S. Sae übertrieben, indem ſie zum vollen, auch religiöſen Verſtändniß der Schrift den natürlichen Menſchenverſtand für genügend und eine beſondere Erleuchtung durch den heil. Geiſt für unnöthig erachteten. Die älteren Dogmatiker unſerer Kirche prägen nun im Gegenſatz gegen beide einander widerſprechende Anſichten die ihrige näher ſo aus, daß ſie theils das Objekt, theils die Subjekte, die ſie bei der behaupteten Verſtändlichkeit der Schrift im Auge haben, näher beſtimmen. In der Schrift ſelbſt nämlich finden nicht nur auch ſie manche Myſterien, ſondern geben auch die Dunkelheit ganzer Abſchnitte zu, zu denen ſie z. B. den größten Theil der Apokalypſe, einen Theil der Weiſſagungen des Ezechiel und Daniel rechnen. Deutlichkeit behaupten ſie nur von der Schrift im Ganzen (totum corpus scripturae, Quenst.) und innerhalb dieſes Ganzen ſelbſt beſchränken ſie dieſelbe auf ea, quae ad salutem creditu sunt necessaria. Nothwendig zu glauben ſind aber nur die eigentlichen Heilswahr-

heiten, zu denen weder die in der Schrift enthaltenen geschichtlichen, noch die dogmatischen Stoffe ihrem gesammten Umfange nach gehören. Zweitens aber sind zum Schriftverständniß auch gewisse Eigenschaften des sie lesenden Subjekts erforderlich. Nicht jedem sind jene Heilswahrheiten verständlich: noctuis et vespertilionibus Sol ipse obscurus est. Die claritas scripturae kann dabei immer noch behauptet werden: vitium personae rei non imputandum. In der näheren Bezeichnung der subjektiven Beschaffenheit, die zum Schriftverständniß erforderlich sey, findet sich nun z. B. bei Quenstedt selbst eine Ungleichheit: das eine Mal fordert er den homo spiritualis et renatus, und auch diesem schließt sich der Sinn der Schrift nur auf, wenn er mit dem Lesen derselben Gebet verbindet und dabei vom heil. Geiste unterstützt wird, das andere Mal verlangt er außer der Kenntniß der Sprache, in der dem Menschen die Bibel angeboten wird, nur noch aetatis maturitatem, animum a praejudiciis et erroneis opinionibus non occupatum I, 119. Wie die erste Auffassung sich als Consequenz der lutherischen Lehre vom gänzlichen Verderben und der geistlichen Blindheit des natürlichen Menschen darstellt, und zunächst gegen den obigen socinianischen Satz sprechen will, so ist die letztere gegen die katholische Unterordnung des die Schrift lesenden Subjekts unter die Auktorität der Kirche gerichtet. Der beide Auffassungen vermittelnde und ausgleichende Gedanke kann wohl nur in der Unterscheidung zwischen dem Auffinden und Aneignen der schriftmäßigen Heilswahrheit liegen. Zum Ersten reicht ein unbefangener Sinn hin, zum Zweiten ist dann freilich noch das Weitere erforderlich. — Nur eine Folgerung aus dem Vorigen ist es, wenn 4) der Schrift die *semet ipsam interpretandi facultas* zugeschrieben wird, über welche zu vergleichen ist der Artikel Hermeneutik. Ueber die 5. aff., die *divina efficacia* Scr. S, welche gegen Schwenkfeld, die Quäker u. A. behauptet wurde, die in der Schrift nur „einen todten auswendigen Buchstaben“ sehen wollten, s. Wort Gottes und Gnadenmittel. Die veritas Script. wird gewöhnlich gleichfalls zu den aff. erster Klasse gezählt, ist aber mit der Inspiration der Schrift so unmittelbar gegeben, daß sie nicht besonders aufgezählt zu werden braucht. Zu den aff. secundariae rechnet man 1) die *necessitas* S. Sae: die geoffenbarte Lehre konnte nur dadurch rein erhalten werden, daß sie in Schriften niedergelegt wurde; weder die bloße Tradition noch das „innere Licht“ bieten dafür eine Bürgschaft. Eine Folgerung aus der suffic. ist 2) *integritas* S. Scr.: keine nothwendig zum Kanon gehörige Schrift ist verloren gegangen; die verlorenen waren entweder nicht inspirirt, oder nur zum besondern Gebrauch einer einzelnen Kirche bestimmt, im allgemeinen weniger tauglich (nicht kanonisch). Ihr göttliches Ansehen setzt 3) die Sincerität voraus: der hebräische Text des A. und der griechische des N. T.'s ist vollkommen unverdorben auf uns gekommen. Gegen das Bibelverbot der römischen Kirche, zugleich als Folgerung aus der protestantischen Ansicht von der Deutlichkeit der heil. Schrift wurde noch eine weitere aff. hervorgehoben 4) *legendi omnibus concessa licentia*, die Zugänglichkeit der Bibel auch für Laien jedes Alters, Standes und Geschlechtes. — Ueberblicken wir die Reihe von Urtheilen, welche in den aufgestellten Prädikaten enthalten sind, so fallen allerdings einige jetzt unhaltbare sogleich auf. Schon formell betrachtet kann die Integrität der Bibel und die vollkommene Unverdorbenheit ihres Textes nimmer als dogmatisches Postulat aufgestellt werden, weil sie aus dem göttlichen Ansehen folge oder dasselbe bedinge, sondern wäre bloß als Resultat historisch-kritischer Untersuchungen aufzustellen; aber auch materiell ist jene Ansicht in der Fassung, wie sie bei den altkirchlichen Dogmatikern sich findet, nicht richtig, wie eben diese Untersuchungen beweisen. Sodann wird durch den allein richtigen Grundsatz der neueren Hermeneutik, jeden Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, die von der Schrift als einem compakten Ganzen behauptete semet ipsam interpr. facultas bedeutend beschränkt. In die übrigen Urtheile aber wird jeder evangelisch gesinnte Kenner und Verehrer der heil. Schrift einstimmen müssen, so sehr auch die Art, wie wir dieselben begründen und fassen, von jener der altprot. Dogmatik abweichen mag. Wir schließen nicht aus der Inspiration der Schrift auf ihr höheres Ansehen und ihre göttliche Wirksamkeit, wohl aber kommen

auch wir, von ihrer inneren Herrlichkeit und Kraft ausgehend, zu dem Gedanken des Geistes, der in den Verfassern waltete. Die Schrift ist ferner auch uns immer noch oberste Glaubensnorm (auctor. normativa et judicialis), indem sich alle religiöse Gedankenerzeugung innerhalb der Kirche dadurch als christlich auszuweisen hat, daß sie mit der Schrift übereinstimmt, d. h. entweder in ihr ausdrücklich enthalten oder wenigstens eine consequente Entwickelung ist aus schriftmäßigen Vordersätzen. Dieser behaupteten normalen Dignität der Schrift widerspricht es nicht, wenn wir, dem Karakter des Protestantismus getreu, auch in Beziehung auf die letztere selbst Menschliches und Göttliches, Zeitliches und Ewiges immer schärfer zu unterscheiden suchen. Denn es ist ja nur der aus der Bibel selbst geschöpfte und genährte Geist der an Gott und Christus gebundenen Freiheit, welcher uns zu einer kritischen Thätigkeit gegenüber dieser im Lauf der Zeit zu Stande gekommenen Sammlung heiliger Bücher berechtigt und befähigt: der Bibel selbst verdanken wir, daß wir frei sind von ihrem Buchstaben. Weiter lehren wir ihre Vollständigkeit (perfectio), natürlich nur in religiöser Hinsicht: nichts kann ein Menschenherz oder Menschenleben bewegen, das in ihr nicht auf den reinsten und kräftigsten religiösen Ausdruck gebracht wäre: auch gegen alle Mißstände des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens liegen die Heilmittel in biblischen Wahrheiten, welche zeitgemäß hervorzukehren und anzuwenden der Beruf der Schriftgelehrten, namentlich also der Geistlichen ist. Sie reicht daher auch hin (sufficientia), den Glauben zu gründen, und wo er gegründet ist, ihn zu erhalten, zu erneuern und vor Fäulniß zu bewahren. Die göttliche Wirksamkeit (efficacia divina) des Bibelworts ist uns nicht dogmatisches Postulat, sondern Erfahrungssatz: die Predigt ist, je biblischer, desto wirksamer. Was endlich die Deutlichkeit der Schrift betrifft, welche der Protestantismus der römischen Kirche gegenüber behauptet, und die daraus folgende Zugänglichkeit für Jedermann, so zeigte sich, daß jene auch von den älteren protestantischen Dogmen nur in beschränktem Sinne behauptet wurde. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß der Gegensatz gegen die römische Stellung des Einzelnen gegenüber der Kirche und ihrer Tradition sie zu weit geführt hat, und eine lebendige Auffassung der Frage bei ihnen nicht aufkommen ließ. Sie stellten den einzelnen Christen viel zu abstrakt der Schrift gegenüber, während doch das christliche Individuum nur in einer bestimmten Kirchengemeinschaft zu finden ist, innerhalb der es allein in das Verständniß der Schrift eingeführt werden kann. Und wie nun jede Kirche ein bestimmtes Maß und einen bestimmten Typus des Schriftverständnisses repräsentirt, so steht auch der Einzelne zunächst unter dem Einfluß desselben und faßt die Bibel durch das Medium der Kirche hindurch auf: dem, der nicht schon Christ ist, muß die Bibel ein verschlossenes Buch seyn. So weit gehen wir also mit der römisch-katholischen Kirche Hand in Hand. Der Gegensatz liegt erst darin, daß unsere Kirche das Individuum, das durch sie im Allgemeinen in das Schriftverständniß eingeführt worden ist, frei läßt und an die Bibel unmittelbar verweist, die nach unserer Ansicht mehr religiösen und christlichen Geist enthält, als in irgend einer bestimmten Kirche schon herausgetreten ist, während die römische Kirche ihre Mitglieder an das bestimmte Maß von Schriftverständniß bindet, das in ihr herausgearbeitet ist, und abgesehen von dieser kirchlichen Erläuterung die Bibel als dunkles Buch darstellt und beziehungsweise verbietet. Wir glauben und wollen eine beständige Verjüngung der Kirche durch die Schriftforschung des Einzelnen, und halten es daher für heilige Pflicht, Allen die Bibel in die Hände zu geben, während die römische Kirche eine solche stete Erneuerung weder glaubt noch will, und daher das Interesse hat, die Schrift dem christlichen Volke als zu dunkel darzustellen und aus den Händen zu winden. H. Paret.

Bibeltext des A. T.; Geschichte desselben. Der hebräische Text des A. T., wie er jetzt in den Handschriften und Drucken vorliegt, gewöhnlich der masoretische genannt und unter diesem Namen sowohl dem Texte der alten Uebersetzungen, als auch dem hebräischen Texte früherer Zeitalter entgegengesetzt, bietet uns die Schriften des A. T. nicht mehr in derjenigen Gestalt dar, in welcher sie aus der Hand der heiligen Schrift-

steller kamen, sondern er hat, bis er seine jetzige Gestalt erhielt, eine Reihe von Veränderungen durchlaufen und allerlei Zuthaten erhalten, und stellt im Ganzen eine Textgestalt der alttestamentlichen Schriften dar, welche innerhalb eines gewissen Zeitraums durch die jüdische Gemeinde als die richtige und allein gültige festgestellt worden ist. Ueber die Zeit, wann, und über die Grundlagen, auf welchen diese amtliche Gestaltung des masoretischen Textes vorgenommen wurde, gingen früher die Ansichten der Gelehrten, welche zuerst diese Fragen wissenschaftlich genauer erörtert haben (hauptsächlich im 17. Jahrhundert), sehr weit auseinander, — eine Folge theils des großen Mangels an positiven Nachrichten, theils der zu starken Einmischung dogmatischer Gesichtspunkte in die Untersuchung. Die eine Reihe von Gelehrten, an deren Spitze die beiden Buxtorfe (Vater und Sohn), glaubte im Interesse der damaligen kirchlichen Lehre von der Inspiration und dem Worte Gottes die absolute Vollkommenheit und Unfehlbarkeit, sowie die ausschließliche Gültigkeit des masoretischen Textes vertheidigen zu können, und eignete sich somit im Ganzen die Ansicht der späteren Synagoge an, welche über diesen Text ebenso dachte; sie schrieben darum, wie die Sammlung der heiligen Schriften zu einem Kanon, so auch die schließliche und endgültige Feststellung und Gestaltung des masoretischen Textes dem Esra und den übrigen Männern der „großen Synagoge“ als ein in der Kraft des göttlichen Geistes unternommenes und vollendetes Werk zu; sie leiteten von jenen Männern die Reinigung des Textes von allen bis dahin etwa eingedrungenen (der Schrift den Karakter des lauteren Wortes Gottes benehmenden) Fehlern, die Beisetzung der Vokale, Accente und anderen Lesezeichen und die darin verkörperte authentische Lesung und Auffassung des Textes, die richtige Eintheilung desselben in Verse, Abschnitte, Bücher und außerdem die Aufstellung einer Reihe von allerlei Bemerkungen über den Text ab, welche (durch spätere Masoreten freilich noch vermehrt) jetzt unter dem Namen der Masora zusammengefaßt werden und dazu dienen sollten, jede Möglichkeit einer künftigen Verderbniß des endgültig festgestellten Textes abzuschneiden, sofern, wenn auch in die späteren Handschriften wiederum Fehler eingedrungen seyen, diese doch — Dank der göttlichen Vorsehung und der Sorgfalt der Juden! — nie allgemein in den sämmtlichen Handschriften sich verbreitet haben, und jedenfalls in jenen Bemerkungen der Masora ein sicheres Correktiv für alle Handschriftenfehler enthalten sey. Diese Ansicht vom Texte gelangte während der Blüthezeit der protestantischen Scholastik zu ziemlich allgemeiner Herrschaft, und kann als die orthodox-protestantische bezeichnet werden (bei den einzelnen Gelehrten wieder mannigfach modificirt). Ihnen gegenüber stand eine andere Reihe von Männern (voran Joh. Morinus und Lud. Cappellus), welche entweder in rein geschichtlichem Interesse oder in dem unlauteren antiprotestantischen Interesse, die Sicherheit und Auktorität des hebräischen Bibeltextes wankend zu machen, fast alle die der kirchlichen Lehre entgegenstehenden Schwierigkeiten mit Glück und Gelehrsamkeit aufdeckten, und sowohl das verhältnißmäßig späte Alter der masoretischen Feststellung zu erweisen, als auch den alten Uebersetzungen und andern kritischen Hülfsmitteln Werth und Brauchbarkeit zu vindiciren suchten. In Einzelnheiten der Textgeschichte mögen diese Männer, sowie ihre Nachfolger am Ende des 18. Jahrhunderts, manche irrige Ansichten aufgestellt, namentlich in polemischer Befangenheit das Alter der einzelnen Theile der masoretischen Textgestaltung zu sehr unterschätzt und die Brauchbarkeit der außermasoretischen kritischen Hülfsmittel zu sehr überschätzt haben; in ihrer Bekämpfung der kirchlichen Lehre von der Vollkommenheit des masoret. Textes behielten sie dennoch Recht. Der überzeugenden Kraft ihrer Gründe ist es zuzuschreiben, daß eine besonnenere und richtigere Ansicht vom masoret. Texte sich in unserer Kirche allgemeine Geltung verschafft hat. Statt die letzte Gestaltung dieses Textes von einer Versammlung inspirirter Männer zur Zeit des Esra abzuleiten, ist man jetzt darin einverstanden, daß noch viel spätere Männer und Zeiten an ihrer Hervorbringung gearbeitet haben, und statt der absoluten Vollkommenheit und ausschließlichen Gültigkeit jenes Textes wird jetzt nur noch eine relative Vollkommenheit und ein hoher Vorzug desselben vor andern Textgestaltungen

gelehrt; nur freilich in Beziehung auf das mehr oder weniger jener relativen Vorzüglichkeit und in Beziehung auf das höhere oder jüngere Alter, das man den einzelnen Theilen der Textgestaltung beilegt, wiederholen sich auch heutzutage noch, wenn gleich feiner und minder schroff, die Gegensätze der strengeren dogmatisch-kirchlichen und der freieren geschichtlichen Richtung. Daß auch diese Abweichungen der Ansichten mehr und mehr ausgeglichen werden, hängt von neuen Einzelforschungen auf diesem zwar schon durch manche schöne Untersuchung aufgehellten, aber immer noch genug dunkeln Gebiete der Textgeschichte ab. Ein kurzer Ueberblick über die Textgeschichte soll nun zeigen, was bis jetzt an sicheren Ergebnissen darüber vorliegt, und zu einem allgemeinen Urtheil über den masoretischen Text befähigen.

I. Ueber die älteste oder vorkanonische Textgeschichte der Schriften des A. T. haben wir fast gar keine positive Nachrichten und nur wenige indirekte Andeutungen. Die Bücher wurden wahrscheinlich auf Thierhäute und Leinwand (später auch auf Papier und Pergament) geschrieben, und zwar scheint bald das Rollenformat das gewöhnliche geworden zu seyn (Ps. 40, 8., Jer. 36, 14 ff., Hez. 2, 9., Zach. 5, 1.). Der Schriftkarakter, dessen man sich ursprünglich und noch nach dem Exil bediente, war der althebräische (später כְּתָב עִבְרִי oder כְּתָב רַעַץ benannt), ursprünglich wohl mit dem altphönizischen ganz identisch, im Laufe der Zeit etwas eigenthümlich ausgebildet; Proben davon liegen uns noch vor in der davon abgeleiteten samaritanischen Schrift und auf den hasmonäischen Münzen. Jedes einzelne Wort von seinem Nachbar durch ein besonderes Zeichen (Punkt) oder einen Zwischenraum regelmäßig zu trennen, war man damals noch nicht gewohnt (der Hauptbeweis für diesen Satz liegt in der Häufigkeit unrichtiger Wortabtheilung in späteren Texten); wohl aber zeigen die ältesten Schriftdenkmale anderer Völker, daß man neben der scriptio continua auch schon die Wortabtheilung (durch Punkte) im hohen Alterthum kannte und anwandte (s. Gesenius, Gesch. d. hebr. Sprache §. 45). Ob man auch größere und kleinere Sinnabtheilungen in der Schrift ausdrückte, darüber haben wir kein Zeugniß; regelmäßig geschah es gewiß nicht, wahrscheinlich aber doch zerstreut und in einzelnen Fällen, und in poetischen Texten scheint die Bezeichnung der Verse und Versglieder durch Zeilenabsätze eine alte Sitte gewesen zu seyn, denn sie werden auch später immer so geschrieben, und andere Völker, z. B. die Araber, haben diese Schreibweise als uralte Sitte. Aber sicher war diese alte Schrift ohne Vokalpunkte und Accente; denn das masoretische Punktationssystem ist viel späteren Ursprungs (s. unten), und die Ansicht von Cappellus und Jo. Morinus u. A., daß ehemals אי zur Bezeichnung der Vokale häufiger als später gebraucht und sie erst nach Erfindung der Vokalpunkte wieder aus dem Texte ausgemerzt worden seyen, ist zur Genüge widerlegt bei Gesenius a. a. O. §. 49. Vielmehr war die hebräische Schrift, wie ursprünglich alle semitische Schrift, wesentlich Consonantenschrift; die meisten Vokale wurden, als am Consonanten haftend gedacht, nicht geschrieben; nur für die selteneren und schwerer hinzuzudenkenden Vokale (namentlich i und u, e und o) und für die Diphthonge wurden schon ursprünglich die Zeichen der ihnen verwandten Laute י und ו, später für diese und andere Vokale auch א und ה als Schriftzeichen gebraucht; auch können wir am masor. Texte des A. T. selbst noch nachweisen, daß das Streben nach Deutlichkeit der Schrift die Anwendung dieser Schriftzeichen gegen das Exil hin und nach demselben häufiger werden ließ (s. Ewald, Grammatik §. 82—86.). Die aus dem Mangel an Vokalschrift für das Lesen der Schriften sich ergebenden Schwierigkeiten wurden während des Lebens der Sprache durch deren lebendiges Verständniß leicht beseitigt, obwohl nicht zu verkennen ist, daß ein solcher unvokalisirter Text schon damals für minder geübte Leser eine Quelle von Mißverständnissen war. — Ueber die Art und Weise der Fortpflanzung und Erhaltung des Textes in dieser Zeit fehlen zwar alle Nachrichten, wir können aber mit Grund vermuthen, daß derselbe der Möglichkeit einer Verderbniß noch mehr ausgesetzt war, als später. Die Schriften waren dem Volke damals noch nicht heilig oder kanonisch im späteren Sinne des Worts, und wenn auch einzelne derselben durch den amtlichen Karakter

ihrer Verfasser auf eine sorgfältigere Behandlung Anspruch hatten, so waren doch andere ursprünglich kaum über den Rang von Privatschriften erhaben. In den starken Abweichungen aller der vielen doppelt vorkommenden Stücke des A. T. liegt uns ein faktischer Beweis dafür vor, mit welcher Freiheit spätere Autoren ältere Schriftstücke ausarbeiteten, also auch dafür, daß man damals jene Schriftstücke noch nicht als einen heiligen, unantastbaren Buchstaben sich gegenüberzustellen gewohnt war, und wir schließen daraus mit Recht, daß man damals auch auf die Erhaltung jedes einzelnen Wortes und Buchstabens noch nicht jene ungemeine Sorgfalt verwandte, wie später. Bei dieser freieren Stellung des Bewußtseyns der Leser und Schreiber zu den überlieferten Denkmalen der Schrift, mußte die Gefahr der Textesverderbniß, die überhaupt bei jeder Vervielfältigung eines Buchs durch Abschriften vorliegt, noch erhöht werden, sowie denn auch in der größeren Unregelmäßigkeit der alten Schriftzüge ein neues Moment der Art liegt; wogegen, daß die Urexemplare von manchen Schriften vielleicht noch längere Zeit vorhanden waren, nicht viel in Betracht kommt, weil gewiß nicht alle Abschriften, welche gemacht wurden, auch darnach corrigirt wurden. Und so finden wir denn wirklich in den doppelt vorkommenden Stellen des A. T. außer den Abweichungen, welche auf Rechnung absichtlicher Aenderung durch die späteren Autoren zu setzen sind, auch noch viele solche, welche offenbar auf Textescorruption beruhen, zum Theil eigentliche Fehler, namentlich in Namen und Zahlen (s. Movers, Abhandl. über die Chronik S. 53—74; *Cappellus*, crit. sacr. I, S. 61—132.); und wenn gleich manche dieser Fehler erst in späteren, nachkanonischen Zeiten allgemein eingedrungen sind, sofern alte Uebersetzungen statt ihrer noch die richtige Lesart haben, so stammt doch die Mehrzahl derselben aus der vorkanonischen Zeit, und beweist somit sicher für unseren obigen Satz; wenigstens wird bei der Erklärung, welche *Buxtorf*, Antier. 2. C. 2. S. 366 ff. und *Carpzov*, crit. sacr. S. 120 ff. davon geben, sich jetzt Niemand mehr beruhigen.

II. Eine neue Epoche für den Text der heiligen Schriften begann nach dem Exil von der Zeit an, als dieselben zu kanonischer Dignität erhoben und als heilige Schriften verehrt mit immer steigender Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit behandelt wurden. Dieser Zeitpunkt trat zwar nicht, wie die älteren und noch manche neuere Theologen behaupten, für alle die biblischen Schriften zugleich ein, etwa durch Esra, Nehemia und andere Männer der großen Synagoge, als hätten diese schon den ganzen Kanon gesammelt und geschlossen, vielmehr war die Bildung des Kanons eine successive; sofern aber doch für einen Theil des Kanons, zum mindesten für das Gesetz, jener Zeitpunkt mit Esra beginnt, müssen wir gleichwohl diese Epoche von ihm an rechnen, und indem wir dieselbe bis auf die Zeit des Schlusses des Talmud (am Ende des 5. Jahrhunderts) ausdehnen, setzen wir diese ganze Periode als die vormasoretische der masoretischen entgegen. Es ist die Periode, in welcher nicht bloß der Schriftkarakter und der Text seine feste Gestaltung erhielt, sondern auch die Lesung und Eintheilung des Textes in der Hauptsache schon ganz so, wie sie jetzt vorliegt, festgestellt und von dem später in der Masora zusammengefaßten kritisch-exegetischen und grammatischen Apparat schon ein guter Theil erzeugt wurde, ohne daß jedoch dieser Apparat und die richtige Lesung des Textes vorerst anders als durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden wären. a) Eine mehr nur die äußere Gestalt des Textes betreffende Veränderung, welche in dieser Periode mit demselben vorging, ist die Aenderung der Schrift und die Ausbildung einer heiligen Kalligraphie. Die althebräische Schrift wurde unter dem Einflusse des aramäischen Schriftkarakters allmählig zur Quadratschrift (כְּתָב מְרֻבָּע), auch „assyrische“ oder babylonisch-aramäische Schrift (כְּתָב אַשּׁוּרִי) genannt (andere unrichtige Ableitungen des Namens s. bei Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830. II, S. 293 ff.), umgebildet. Die jüdische Sage, wie sie im Talmud Sanhedr. fol. 21 et 22., Hier. Megill. fol. 71, b., bei *Origenes* (Hexapla Tom. I, p. 86. ed. Montf.) und *Hieronymus* (prolog. gal. ad libr. Regum) erscheint, schreibt die Einführung der Quadratschrift dem Esra zu und bezeichnet sie ausdrücklich als eine aramäische Schrift, welche die Juden statt ihrer althebräischen angenom-

men haben, wogegen sie diese selbst den Samaritanern hinterlassen haben (s. Gesenius, Gesch. S. 150 f.). Die neueren Untersuchungen über die Entwicklung der semitischen Schriften haben nun zwar diese aramäische Abstammung der Quadratschrift bestätigt und namentlich in derjenigen aramäischen Schrift, welche auf den palmyrenischen Inschriften vom 1. bis 3. Jahrhundert n. Chr. vorkommt, welche aber wohl auch schon früher bei den Aramäern in Uebung war, eine Vorstufe erkennen lassen, aus welcher heraus die Quadratschrift sich entwickeln konnte (Gesen. a. a. O. §. 42 f. und Hupfeld a. a. O. S. 256—301.); aber ebenso ist neuerdings auch aus den Zügen einzelner Buchstaben der Quadratschrift nachgewiesen worden, daß dieselbe keineswegs eine graphische Weiterbildung einer rein aramäischen Schrift ist, vielmehr auch noch karakteristische Elemente der althebräischen Schrift darin vorkommen und ihre Ausbildung daher eher als eine Entwicklung der althebräischen Schrift unter fortwährender Einwirkung des aramäischen Schriftkarakters zu begreifen ist (Hupfeld a. a. O., S. 298 ff.). Da diese Entwicklung zu Esra's Zeit höchstens angefangen haben, aber noch nicht beendigt gewesen seyn kann, so ist die Meinung, als habe Esra die Quadratschrift eingeführt, aufzugeben; es ist überhaupt die Vorstellung von einer eigentlichen und plötzlichen Eintauschung der einen Schrift für die andere und von einer förmlichen Umschreibung der Bücher aus der alten in die neue Schrift als eine undenkbare zurückzuweisen, und vielmehr ein längerer Umbildungsprozeß der Schrift anzunehmen. Die Zeit, innerhalb welcher, und die Stufen, durch welche hindurch diese Umbildung vor sich ging, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht mehr genau bestimmen (aus Esra 4, 7. wird sich mit Movers a. a. O. S. 37. schwerlich etwas Sicheres folgern lassen); einige Anhaltspunkte haben wir indessen daran, daß am Ende des 5. Jahrhunderts die Samaritaner mit ihrem Pentateuch auch noch die althebräische Schrift von den Juden zu sich herübernahmen, sowie daran, daß noch in der hasmonäischen Zeit die alte Schrift auf Münzen angewandt wurde und darum dem Volke noch verständlich gewesen seyn muß. (Die Beweisführungen aus den LXX, welche schon versucht wurden, um die Herrschaft sey es der Quadratschrift oder der althebräischen Schrift im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. zu erweisen, haben sich als unergiebig erwiesen, weil für jede der beiden Meinungen sich einzelne Stellen anführen lassen, was nicht zu verwundern ist, wenn die Schrift damals im Stadium der Umbildung begriffen war; s. Eichhorn, Einl. 4. Aufl. Bd. I. S. 201 f.; Gesen. a. a. O. S. 153, 158, 176; Movers a. a. O. S. 32—40; Frankel, Vorstudien S. 211—213.) Daß aber diese Umbildung im ersten christlichen Jahrhundert in der Hauptsache schon vollendet war, hat man längst mit Recht aus Matth. 5, 18. geschlossen, sofern schon hier das Jod als der kleinste Buchstabe genannt ist, was er allerdings in der Quadratschrift ist, und schon hier die Hörnchen oder Spitzen über den Dächlein einzelner Buchstaben erwähnt werden, welche in der heiligen Quadratschrift angebracht werden (s. die Abbildungen bei *Surenhusius*, Mishna I, p. 9). In der Mishna wird sie unter dem Namen אשורית erwähnt (*Surenh.* II, p. 390—392, VI. p. 490) und zu Origenes Zeit wird die Quadratschrift als etwas Altes betrachtet und ihre Einführung schon dem Esra zugeschrieben (s. oben), sie muß also damals längst ausgebildet gewesen seyn; die Beschreibungen, welche Hieronymus und der Talmud von den einzelnen Buchstaben geben, stimmen ganz zu derjenigen Form derselben, welche sie noch heute in den Handschriften haben. Die volle Ausbildung des ängstlichen und kleinlichen Buchstabenglaubens, welche bald nach Jerusalems Zerstörung bei den Juden eintrat, muß schnell auch jeder weiteren Entwicklung der Quadratschrift ein Ziel gesetzt haben; der Talmud macht, was früher nur Observanz gewesen war, zu einer gesetzlichen Vorschrift und gibt eingehende Regeln über Kalligraphie und Orthographie (*Menach.* f. 29 sqq., *Schabb.* f. 103 sqq., *Megill.* hier. fol. 71 sqq., s. *Wähner*, antiq. hebr., sect. I. C. 45.). In Folge dieser gesetzlichen Obhut der Talmudisten über die Schriftzüge der Bibel ist der damalige Typus der Quadratschrift bis auf den heutigen Tag fest und unveränderlich geblieben; kaum vermochten sich innerhalb

dieses allgemeinen und immer gleichen Typus unbedeutende Spielarten und Variationen der Quadratschrift in den verschiedenen Ländern zu erzeugen (Eichhorn, §. 351 f.).

b) Aus der Verehrung, welche in dieser Periode den kanonischen Schriften in immer höherem Maaße zu Theil wurde, mußte sich für die Juden eine erhöhte Sorgfalt in Behandlung derselben und vor Allem die Nothwendigkeit einer kritischen Feststellung des Textes ergeben. Wie leicht beim Abschreiben der Bücher trotz der gewissenhaftesten Sorgfalt Fehler in die Texte kommen und wie leicht solche durch Beschädigung der Handschriften vermehrt werden können, ist aus der Literärgeschichte aller Völker bekannt, auch noch in den späteren masoretischen Bibelhandschriften zeigt sich dies ebenso, und selbst im recipirten hebräischen Texte sind von allen nur irgend denkbaren Abschreibefehlern noch einzelne Beispiele zurückgeblieben (die verschiedenen Arten, wie Abschreiber fehlen können, findet man aufgezählt und mit freilich nicht durchaus richtigen Beispielen aus dem A. T. belegt fast in jedem Handbuch der Einleitung, namentlich *L. Bauer*, crit. sacr. §. 20., Eichhorn, §. 93—106., Jahn, §. 127—147.; kürzer bei De Wette, §. 83., Keil, §. 204.). Solcherlei Fehler waren nun auch schon in vorkanonischer Zeit in die Abschriften der älteren Bücher eingedrungen; durch zufällige Beschädigungen konnten einzelne Handschriften verstümmelt und lückenhaft werden, oder durch Zusätze verunstaltet, und ihr Text durch willkürliche Emendationen, Versetzungen einzelner Stellen u. s. f. verändert werden. Sobald man nun die alten Schriften zu sammeln und in den gottesdienstlichen Gebrauch einzuführen, sie als die Quelle für das Recht, die Lehre und den Glauben der Gemeinde zu benützen anfing, mußte man auch auf die etwaigen Abweichungen der in Umlauf befindlichen Handschriften von einander aufmerksam werden, und das Bedürfniß eines kritisch festgestellten richtigen Textes mußte sich von selbst geltend machen. Die so nothwendig gewordene gelehrte Beschäftigung mit den Schriften fing nun nach Allem, was wir wissen, bei dem „Gesetze“ an und zwar schon unter den babylonischen Juden: Esra, als er aus Babylonien nach Palästina kam, war schon der große Gesetzesgelehrte und hat nur eine Geistesrichtung und eine Gelehrsamkeit, welche dort schon länger bestanden hatte, nach Jerusalem herüber verpflanzt. Daß er und die Männer seiner Richtung nicht bloß mit der Erklärung des Gesetzes und seiner Durchführung im Leben der Gemeinde, sondern auch mit der Feststellung des Textes desselben sich beschäftigt haben, müssen wir wohl glauben, ohne daß wir darum mit den Talmudisten schon alle die Ergebnisse späterer Textarbeiten als ihm bekannt vorauszusetzen oder sie in die Stelle Nehemia 8, 8. hineinzutragen nöthig hätten (s. *Buxtorf*, Tiber. C. 8.). Daß sofort auch andere der alten Schriften, vor Allem die Prophetenbücher, Psalmen u. s. w. in ähnlicher Weise behandelt wurden, ist wiederum leicht glaublich, und wenn man anders in der freilich sehr späten und erst von der Zeit der Mischna an vorkommenden Sage von der großen Synagoge einen geschichtlichen Kern anerkennen will (mit Ewald, Geschichte des Volks Israel III, 2. S. 191 ff.), so muß man allerdings den Männern dieser Synagoge oder den סוֹפְרִים nach Esra's Zeiten einen bedeutenden Antheil an der Feststellung und Ordnung des Textes der Bücher zuschreiben. Ihr Verdienst muß es seyn, daß so bedeutende Textesabweichungen, wie sie z. B. die LXX im Jeremia, Proverbien u. s. w. gegenüber vom hebräischen Text haben, in den palästinensischen Handschriften, wenn sie in denselben je vorhanden waren, bald beseitigt wurden und fernerhin nicht mehr aufkommen konnten. Aber daß nun diese älteren סוֹפְרִים den jetzigen consonantischen Text mit allen seinen Einzelnheiten und bis auf die unbedeutendste Lesart hinaus bereits unveränderlich festgestellt haben, und zwar nicht bloß in den älteren Büchern, sondern in allen Büchern, die jetzt im Kanon stehen, ist nicht entfernt zu denken. Die Feststellung aller Einzelnheiten eines unpunktirten Textes ist überhaupt kein so einfaches und leichtes Geschäft; sie setzt genaue exegetische und grammatische Studien voraus, sie konnte auch nur Hand in Hand mit der Feststellung der richtigen Lesung und Erklärung des Textes vor sich gehen; sie muß schon darum das Werk einer Reihe von Generationen seyn. Wir haben aber auch in den ältesten kritischen Beweisstücken, im samaritanisch-hebräischen Pen-

tateuch und in der LXX, noch Zeugniſſe dafür, daß damals (vom Ende des fünften bis in das zweite Jahrhundert hinein) die Wortfeſtſtellung in den am meiſten verbreiteten und gebilligten Handſchriften noch nicht durchaus dieſelbe war, wie in dem jetzigen maſoretiſchen Text. Man wird zwar (gegenüber von den Ueberſchätzern des kritiſchen Werthes jener Dokumente, wie Jo. Morinus, L. Cappellus, Houbigant, Kennikott u. A.) jetzt allgemein anerkennen, daß weitaus die meiſten Abweichungen des ſamaritaniſchen Pentateuch und der LXX vom maſoretiſchen Text auf willkürlichen, unkritiſchen und ungeſchickten Aenderungen beruhen, aber es bleibt gleichwohl noch eine ziemliche Anzahl von Abweichungen, welche auf wirklichen, zum Theil guten Varianten der hebr. Originaltexte beruhen und ſich nur unter dieſer Vorausſetzung erklären laſſen; nur jüdiſches Vorurtheil für den maſoretiſchen Text kann heutzutage Manche noch veranlaſſen, dies zu läugnen. Gewiß haben die griechiſchen Ueberſetzer ſich zuvor auch um gute Handſchriften, zumal im Pentateuch, bemüht, und da ſie nun in ſo vielen Stellen dieſelben (guten oder ſchlechten) Abweichungen vom maſor. Texte haben, wie der ſamaritaniſche Pentateuch (ſ. *Polyglott.* Lond., Bd. VI. IV., 19 ff.), ſo wird man richtiger daraus den Schluß ziehen müſſen, daß ſolche Lesarten damals noch die gewöhnlichen waren, und erſt in ſpäterer Zeit nach noch genauerer Durcharbeitung des Textes von den paläſtiniſchen Gelehrten verdrängt wurden. Wir haben darum Grund zu der Annahme, daß an der Bildung des Textes noch länger, bis in die chriſtlichen Zeiten hinein, gearbeitet wurde, und daß, wenn ſie auch im Zeitalter der סוֹפְרִים in der Hauptſache vollendet wurde, doch im Einzelnen auch noch ſpäter Beſſerungen vorgenommen wurden. Haben ja doch auch die genaueren griechiſchen Ueberſetzungen aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. manche, obwohl wenigere, Abweichungen vom maſor. Texte (*Cappell.* II, p. 843). Und nur die Targumim, aus dem Anfang der chriſtlichen Zeit, und aus den Kreiſen hervorgegangen, in welchen die Textesfeſtſtellung ſelbſt vorgenommen wurde und von wo aus ſie ſich weiter verbreitete, haben ſchon einen dem maſoretiſchen ſehr nahe kommenden Text (*Cappell.* crit. sacr. II, p. 771—793); denn daß die Juden erſt in weit ſpäterer Zeit ihren Text nach den Targumim corrigirt haben, iſt eine grundloſe Annahme. Weit genauer, als ſonſt bei den Griechen, ſtimmt der hebräiſche Text des Origenes (ſ. Eichhorn §. 113.) und Hieronymus (ſ. Eichhorn §. 127 b.; aber auch *Cappell.* II, p. 898 und *Kennikott*, dissert. gen. §. 84, 13.) mit dem maſoretiſchen. Im Talmud erſcheint der conſonantiſche Text ſchon durchaus als ein feſter und als ein ſo unveränderlicher, daß man etwaige Varianten nur noch als ein Keri zum Ketibh nachtrug; die Feſtſtellung des Textes ſammt den Reſten kritiſchen Apparats dazu (ſ. darüber unten) wird bereits als ein Werk des hohen Alterthums angeſehen und auf eine הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי zurückgeführt (*Nedar.*, f. 37, b.; *Buxtorf*, Tiber. p. 40 sq.). Daß dagegen die im Talmud oft vorkommende Unterſcheidung zwiſchen מִקְרָא und מָסֹרֶת und die Formel: „lies nicht ſo, ſondern ſo“ keinen Beweis für damals vorkommende Schwankungen des Textes enthalten, iſt gegen Jo. Morinus und Cappellus ſchon von Buxtorf, neuerdings wieder von Hupfeld (Stud. u. Krit. 1830. III, S. 554 ff.) gründlich erwieſen. Auch die Varianten, welche ſich aus den Anführungen von Bibelſtellen im Talmud ergeben, ſind äußerſt unbedeutend (ſ. die Schriften darüber bei De Wette, Einl. §. 105.). Die Bildung des jetzigen Textes kann ſomit als eine vor dem talmudiſchen Zeitalter beendigte angeſehen werden. — Die Grundſätze, nach welchen bei dieſen Textarbeiten verfahren wurde, laſſen ſich im Allgemeinen noch wohl erkennen. Schon die ungemeine und bald faſt abergläubiſch gewordene Hochachtung der Juden vor ihren heiligen Schriften und deren Buchſtaben (ſ. ſchon *Joseph.* c. Ap. 1, 8.) läßt erwarten, daß ſie mit größter Gewiſſenhaftigkeit werden zu Werk gegangen ſeyn. In dem von ihnen gebildeten Texte ſind die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Schriftſteller, Bücher und Zeitalter, Archaismen, Idiotismen, lokale Dialektfärbungen, ſogar eigenthümliche Schreibweiſen mit bewundernswürdiger Treue bewahrt, und wir ſehen, daß abſichtliche und willkürliche Textänderungen und uniformirende Verbeſſerungsverſuche (ſey es auch nur in Beziehung auf die Schreibweiſe) dieſen Kritikern ferne lagen. Auch die Unter-

ſuchung der vielen Parallelſtellen des A. T. führt auf denſelben Satz; es lag hier, wenn irgendwo, für ſie nahe, die vielen Abweichungen dieſer Stellen von einander, und die offenbaren Widerſprüche und Textesfehler wegzuräumen, und eine Stelle aus der andern zu verbeſſern (wie die LXX oft genug thaten); daß ſie das ſich nicht beigehen ließen, iſt uns ein Zeichen ihrer Gewiſſenhaftigkeit. Daß ſie gar aus dogmatiſchen Gründen einzelne Stellen gefälſcht haben (wie da und dort in der alten Kirche, ſpäter von *Jo. Voss*, de LXX interpr. p. 18 sq., *Kennik.*, diss. II. sup. rat. C. 1. p. 17 sq. u. A. behauptet wurde), iſt längſt als eine grundloſe Beſchuldigung erkannt (*Capp.* I, p. 1—13.; *Walton*, prolegg. ad Polygl. Lond. VII.; *Carpzov*, crit. p. 111. 958 sq.; *Bauer*, crit. p. 47 sq.) und iſt jetzt ſogar bei Stellen wie Jeſ. 19, 18., 53, 9., Pſ. 22, 17. außer Zweifel. Aus den angeführten Thatſachen ergibt ſich zugleich, daß dieſe alten Kritiker nicht nach Conjektur, ſondern nur nach dem Zeugniß der Handſchriften den Text feſtſtellten. Die ſtrenge Befolgung dieſes Grundſatzes können wir ihnen nicht genug danken, denn ſie gibt uns wenigſtens darüber eine ſichere Gewißheit, auf welchem Grunde die Lesarten unſeres Textes ruhen. Aber eine andere Frage iſt, ob dieſer Grundſatz hinreichte, einen durchaus richtigen Text zu erzeugen. Wir wiſſen zwar über die Menge und die Qualität der von ihnen zu Rathe gezogenen Handſchriften nichts, aber wir können uns denken, daß, wenn ſie zu einem Buche nur wenige oder minder gute Handſchriften hatten und dieſe zufällig in einem Fehler zuſammenſtimmten, dieſer dann auch in ihren Text kommen mußte, und hier verewigt wurde. Sodann kam Vieles auf die kritiſchen Grundſätze an, nach welchen ſie aus den Lesarten der Handſchriften auswählten. Das im Talmud hier. Taanith. f. 68, a. erwähnte Beiſpiel kritiſchen Verfahrens, wornach man einmal bei Vergleichung dreier Handſchriften immer zweien gegen eine Recht gab (ſ. Eichhorn §. 115.), gibt nicht gerade ein gutes Vorurtheil für ihr kritiſches Geſchick. Nehmen wir noch dazu, daß in den alten Ueberſetzungen und andern kritiſchen Denkmälern doch noch hie und da eine der maſoretiſchen Lesart vorzuziehende erhalten iſt, ſo müſſen wir urtheilen, daß dieſe Männer, wenn auch in der Regel, ſo doch nicht immer, das richtige gewählt haben und daß ihr Text zwar ohne Vergleich der beſte und beglaubigtſte, aber doch nicht der abſolut richtige iſt. Völlig außer dem Bereich der Aufgabe dieſer Kritiker lag es, Textesfehler, welche zu ihrer Zeit in den ihnen zugänglichen Handſchriften allgemein verbreitet waren, zu beſſern, und man begreift hienach, daß in dem von ihnen gebildeten Texte noch manche Fehler ſtecken können, welche wegzuräumen ſie keine Macht hatten, weil ſchon zu ihrer Zeit die kritiſchen Zeugniſſe zu mangelhaft waren. Daß aber wirklich noch manche Fehler der Art, über welche alle kritiſchen Zeugniſſe ſchweigen, die aber gleichwohl durch die Unzulänglichkeit des Sinnes, ſowie durch grammatiſche und formale Geſetze als Fehler erkannt werden, im maſoretiſchen Texte ſtecken, kann kein unbefangener Exegete läugnen. — Von dem bei jenen älteren Arbeiten gewonnenen kritiſchen Apparate ſind uns leider nur ſehr ſpärliche Reſte aufbewahrt, namentlich ſind die Varianten aus den älteren Zeiten, wenn je damals ſchon ſolche geſammelt wurden, faſt ganz verloren gegangen. Manche Reſte von dieſem kritiſchen Apparate der älteren Zeit ſind in der ſpäteren Maſora verborgen, können aber, weil ſie hier mit jüngerem Stoffe vermiſcht ſind, nicht mehr ausgeſchieden werden. Andere ſolche Reſte ſind aber ſchon im Talmud erwähnt, und dieſe Erwähnungen ſind wichtig, weil ſie uns in die kritiſchen Bemühungen dieſer älteren Zeit einige Einſicht verſchaffen. Im Talmud Nedar. f. 37, b. wird erwähnt, daß die כּוֹתְבִים (Kritiker) in 5 Stellen ein fälſchlich eingedrungenes ו beſeitigt haben (עִטּוּר כּוֹתְבִים), und ſo wird auch in der ſpätern Maſora zu Num. 1, 1. und Pſ. 106, 20. überliefert, daß ſie in etwa 16—18 Stellen (*Capp.* I, p. 445—455) gegen einzelne, entweder dem Kritiker nahe liegende oder ſchon in die Handſchriften eingedrungene Textveränderungen den richtigen Text geſichert und feſtgeſtellt haben (תִּקּוּן סוֹפְרִים). Ebenſo ſcheinen die ſogenannten „außerordentlichen Punkte“ über einzelnen Wörtern oder Buchſtaben (ſ. die 15 Fälle, wo ſie in unſerem Texte vorkommen, bei *Cappell.* I, p. 455—458 und *Buxtorf*, Tiber. cap. 17.) ſchon von den älteren Kritikern herzurühren (denn ſchon der Tal-

mud und *Hieronymus* zu Gen. 18, 35. erwähnen solche), und von ihnen zur Bezeichnung der Unächtheit oder wenigstens des kritischen Verdachts angewendet worden zu seyn (s. Hüpeden, neue wahrsch. Muthmaßung. 1715). Bestandtheile des kritisch-exegetischen Apparats der älteren Zeit sind auch noch die dreierlei Arten von Keri's, die schon den Talmudisten wohl bekannt sind und zum Theil von ihnen auf uralte Tradition zurückgeführt werden, da man nämlich entweder etwas las, was im Texte nicht geschrieben stand (קְרִי וְלֹא כְתִיב), oder etwas nicht las, was im Texte geschrieben war (כְּתִיב וְלֹא קְרִי; s. die Stellen, wo diese 2 Arten vorkommen, aufgezählt bei *Buxtorf*, Tiber. p. 40 sqq., *Cappell.* I, p. 180—188), oder das geschriebene Wort anders las, als es geschrieben war (קְרִי וּכְתִיב), und auch von dieser letztern und in der spätern Masora hauptsächlichsten Klasse muß den Talmudisten schon eine gute Anzahl bekannt gewesen seyn (s. Eichhorn §. 120.). Diese dreierlei Keri's haben nun zwar zum großen Theil nur exegetischen Werth (sollen z. B. statt der grammatisch oder orthographisch ungewöhnlichen Wortformen die gewöhnlichen angeben, zeigen, wo man zur Erleichterung des Verständnisses Einiges hinzudenken oder weglassen muß, oder vom Leser die Ersetzung obscöner Wörter des Textes durch euphemistische verlangen) und sind insofern nur Scholien zum Text; aber ein guter Theil derselben enthält doch wirkliche Varianten (Cappell. I, 393 ff.; Eichhorn §. 148.), und solche ruhen, wenigstens zum größten Theile, nicht auf bloßer Conjekturalverbesserung, sondern auf Handschriftenvergleichung, wie denn manche derselben durch alte Uebersetzungen bestätigt werden; es sind also wirkliche Reste eines älteren kritischen Apparats und als solche für uns wichtig; nur ist zu bedauern, daß über die Art und Zahl der Handschriften, woraus sie stammen, nichts überliefert ist. Mehr von diesem älteren kritischen Apparat wäre uns vielleicht erhalten, wenn derselbe schon früher der Schrift anvertraut worden wäre, aber wie andere den Text betreffende Ergebnisse und Festsetzungen sind auch diese durch diese ganze Periode hindurch nur mündlich überliefert worden. Indessen zeigt der Inhalt dieser Reste kritischer Bemerkungen, daß schon in diesen älteren Zeiten es sich nur noch um untergeordnete Einzelnheiten des Textes handelte, bedeutendere, oder den Gehalt der Bücher alterirende Textesschwankungen aber gar nicht vorkamen. c) Hand in Hand mit der Gestaltung des geschriebenen Textes ging die Feststellung der Art, wie er zu lesen sey, oder die Ausbildung der Vokalisation und der Wort-, Vers- und Abschnitt-Abtheilung. *α.* Daß die alte Schrift keine Vokalpunkte hatte, ist schon oben erwähnt; nur ein O. G. Tychsen konnte noch im Jahr 1778 (in Eichhorn's Repertorium Bd. III.) von Gleichzeitigkeit der Punktation mit der hebräischen Schrift träumen. Auch ist, daß nicht schon die große Synagoge die Vokale, Accente und andere Lesezeichen dem Texte beigeschrieben habe, wie die Buxtorfe und andere behaupteten, in Folge der Verhandlungen darüber im 17. Jahrhundert und der neueren Forschungen (s. die älteren Schriften bei Rosenmüller, Handbuch der Liter. I, 569—587.) hinreichend festgestellt und allgemein anerkannt (s. die Gründe für jene Behauptung zusammengestellt bei *Carpzov*, crit. sacr. p. 242—274, *Löscher*, de causis p. 276 sqq. und meist richtig widerlegt bei *L. Bauer*, crit. sac. §. 13). Ja sogar während dieser ganzen Periode bis zum Schlusse des Talmud waren dem heiligen Texte noch keine Vokal- und andere Punkte beigeschrieben. Sämmtliche alte Uebersetzungen, zumal die griechischen, und Josephus differiren gerade in der Lesung und Vokalaussprache der biblischen Wörter so bedeutend vom masoretischen Texte (s. über die Abweichungen der Griechen Cappell. II, S. 500—545, 793—805; *St. Morinus*, de ling. prim. p. 385—396; Gesenius, Geschichte §. 50.), daß sie unmöglich schon den jetzigen vokalisirten Text gehabt haben können. Die Auskunft, die Abweichungen aus willkürlichen und absichtlichen Veränderungen der Uebersetzer zu erklären, scheitert schon daran, daß nicht etwa nur der eine oder andere, sondern alle diese Uebersetzer so sehr abweichen. Auch Origenes gibt seinen hebräischen Text in der Hexapla in einer von der masoretischen verschiedenen Aussprache. Noch Hieronymus, welcher in seinen Arbeiten über das A. T. überall kritisch-philologische und orthographische Bemerkungen einmischt, kennt selbstge-

ständlich keine Vokalzeichen (nicht einmal das diakritische Zeichen des ש, s. Hupfeld a. a. O. III, S. 580 Anm. und 585 f.) und Ausdrücke von ihm, um deren willen man früher Bekanntschaft mit Vokalzeichen bei ihm glaubte voraussetzen zu müssen, sind anders zu erklären (a. a. O. S. 571—587). Und ebenso setzen die Talmudisten überall einen unpunktirten Text voraus und kennen durchaus keinerlei Lesezeichen, wie Buxtorf Vater in Tib. C. 9. und Sohn in punct. ant. I, 6. meinten (s. die ausführliche Nachweisung davon schon bei *Elias Levita* in Mas. Hammas., *Cappellus* arc., *Jo. Morinus* exerc. und Hupfeld a. a. O. S. 554—570). Noch bis jetzt werden die öffentlichen oder heiligen Handschriften der Juden unpunktirt und ohne alle Lesezeichen geschrieben, laut ausdrücklicher Vorschrift, in welcher die Observanz der talmudischen Zeit zum Gesetz für die spätere Zeit erhoben wurde. Nach alle dem bleibt es dabei, daß das masoretische Punktationssystem erst späteren Ursprungs sey, wie schon Elias Levita gelehrt hatte, und während dieser ganzen Periode den heil. Texten noch keine Punkte beigeschrieben wurden. Allein daraus folgt nun nicht, daß während dieser ganzen Zeit auch die Lesung des unpunktirten Textes bei den Juden noch ganz freigegeben oder schwankend war; vielmehr kann gar nicht anders als angenommen werden, daß zugleich mit der amtlichen Feststellung des Textes auch eine bestimmte Art, denselben zu verstehen und zu lesen, sich ausbildete. Sie bildete sich aber, wie der Text selbst, nicht auf einmal, sondern im Laufe der Jahrhunderte und in Folge der Studien vieler Generationen von Gelehrten. Die alten griechischen Uebersetzungen, vor allem die LXX, aber auch die späteren, haben nicht nur ein sehr eigenthümlich gestaltetes Vokalisationssystem (s. unten), sondern sie weichen auch in Beziehung auf die Lesung und die dadurch bedingte Auffassung der Wörter so bedeutend von der masoretischen Lesung ab, stimmen aber andererseits hie und da in schweren und zweideutigen Fällen mit dieser wieder so auffallend überein (*Buxtorf*, punct. p. 116 sqq.), daß man daraus erkennen kann, wie in Beziehung auf die Lesung schon eine exegetische Tradition vorhanden war, diese aber noch nicht alles Einzelne fest und sicher gestellt hatte, auch diesen griechischen Uebersetzern nicht vollständig bekannt geworden oder nicht durchaus bindend erschienen war. Die aus dem Kreise der palästinensischen Gelehrten hervorgegangenen älteren Targumim dagegen zeigen schon eine von der masoretischen viel seltener abweichende Lesung und Auffassung des Textes, und beweisen somit (da ein anderer von Eichhorn §. 68, 1. und Gesenius Geschichte §. 51, 1. daraus gezogener Schluß unrichtig ist), daß schon im Anfang der christlichen Zeit die exegetische Ueberlieferung ziemlich fest und durchgreifend geworden war. Später hat Hieronymus in Beziehung auf die Lesung des Textes eine durchaus sichere Ueberlieferung, beruft sich auf sie wie auf eine Auktorität gegenüber von den griechischen Uebersetzungen, und weicht im Ganzen sehr wenig von der masoretischen Lesung ab (s. *Cappellus* II, S. 858—868). Und im Talmud wird trotz des Mangels an Lesezeichen im Texte, doch die richtige Art, ihn zu lesen, als bekannt, fest, sicher und allgemein gebilligt vorausgesetzt (man vergleiche auch die schon im Talmud erwähnten Keri's; daß die künstlichen Varianten, durch welche die Talmudisten ihre Lehrsätze an Worte des Bibeltextes anknüpften, keine Spuren abweichender Lesarten enthalten, s. bei Hupfeld a. a. O. 554ff.). Es scheint demnach, daß schon lange vor dem Schlusse dieser Periode die Feststellung der Lesung des Textes vollzogen worden war, und insoweit haben die älteren Gelehrten, welche den vormasoretischen Ursprung der Vokalisation behaupteten, Recht; aber in der Schrift fixirt war diese Lesung noch nicht, sondern nur erst mündlich gelehrt und fortgepflanzt, obwohl vielleicht schon damals einzelne Gelehrte in ihren Büchern sich eigenthümliche Merkzeichen zur Unterstützung ihres Gedächtnisses gemacht hatten. β) Von der Lesung der Wörter hängt auch die Wortabtheilung ab und umgekehrt jene von dieser; die Feststellung der Wortabtheilung, soweit sie nicht schon in den älteren Handschriften vorlag, muß darum ebenfalls schon in dieser Periode zu Stande gekommen seyn. Und zwar scheint dieser Theil der Textarbeit schon frühe vollendet, und die Worttrennung auch in der Schrift bald ziemlich regelmäßig durchgeführt worden zu seyn. Zeichen dafür

haben wir am samaritanisch-hebräischen Pentateuch, in welchem jedes Wort von seinem Nachbar durch einen Punkt getrennt wird, und an den griechischen Uebersetzungen, welche zwar noch sehr häufig in der Wortabtheilung vom jetzigen Texte abweichen, aber doch mehr nur bei Wörtern, die dem Sinn nach enger zusammengehören (*Cappell.* II. 685—693. 839—842. Eichhorn, §. 73. 76.). Die Targumim stimmen schon fast regelmäßig zur masoretischen Wortabtheilung (Eichhorn, §. 73.), und sie muß also damals wenigstens traditionell festgestellt gewesen seyn. Andererseits sehen wir aus der in den ersten christlichen Jahrhunderten vollendeten Ausbildung der Quadratschrift mit ihren Finalbuchstaben, daß die Worttrennung nun auch äußerlich regelmäßig bezeichnet worden seyn muß. Hieronymus hat einen solchen Text mit Wortabtheilung vor sich (s. z. B. zu Zach. 11, 11.) und kennt die Finalbuchstaben; Talmud Menach. f. 30, a schreibt vor, wie groß der Zwischenraum zwischen den einzelnen Wörtern seyn müsse; die Synagogenrollen haben noch jetzt obwohl keine Vokalpunkte so doch durchaus die Worttrennung durch Zwischenräume in Folge der Observanz der alten Handschriften aus der talmudischen Zeit; und der Umstand, daß eine Anzahl masoretischer Keri's die traditionelle Worttrennung verbessert (s. dieselben bei Cappell. I. S. 189—202, Jahn I. S. 356 folg.) beweist wiederum für das hohe Alter der Wortabtheilung in unseren jetzigen Texten. (Hiedurch widerlegt sich die Ansicht Eichhorns, §. 76.). γ) Auch die Versabtheilung ist keineswegs der jetzigen Accentuation gleichzeitig (Eichhorn, §. 77.), sondern viel früheren Ursprungs. Die Versabtheilung beruht auf der Unterscheidung der Sätze und Sinnabschnitte. Daß diese nicht schon in den ältesten und älteren Zeiten regelmäßig auch in der Schrift bezeichnet wurden, ist so viel als gewiß; nur in poetischen Texten scheint man die rhythmischen Glieder und Sätze ursprünglich oder doch gar bald durch Zwischenräume oder Zeilenabsätze kenntlich gemacht zu machen. Diese Schreibweise poetischer Texte war früher allgemein (sogar in den lateinischen und griechischen Bibelhandschriften), und findet sich noch in den älteren der uns erhaltenen hebr. Handschriften, für die poetischen Texte Ex. 15., Deut. 32., Jud. 5., 2 Sam. 22. ist sie sogar gesetzlich vorgeschrieben (Talm. Schabb. f. 103, b. Sopherim c. 12.) und daher noch jetzt üblich; erst in Folge der masoretischen Accentuation ist jene Schreibweise poetischer Texte allmählig außer Uebung gekommen. Für die prosaischen Texte können wir etwas Aehnliches aus früheren Zeiten nicht nachweisen; noch der samaritanisch-hebräische Pentateuch hat zwar Bezeichnung der Satzglieder, aber nicht die masoretischen Verse (*Walton*, proleg. XI. 10.), auch die Uebersetzungen haben sie nicht, weichen vielmehr auch in der Satztrennung sehr stark vom masoretischen Text ab (*Capp.* II. 547 ff. über LXX.). Indessen muß theils das gelehrte exegetische Studium, theils die Sitte, gesetzliche und prophetische Texte in den Synagogen vorzulesen, das Bedürfniß der Periodenfeststellung geweckt und eine gewisse Observanz der Praxis darin erzeugt haben. Im Talmud erscheint die Feststellung der Verse (פְּסוּקִים) der prosaischen und poetischen Texte als vollendet; sie werden schon in der Mishna Megill. 4, 4. als bekannt vorausgesetzt; in der Gemara werden sie oft erwähnt (daneben auch andere Namen für dieselben oder für kleinere Sinn- und Satz-Abtheilungen, wie טְעָמִים, פְּסוּקֵי טְעָמִים, הֲבָרִיעִים, über deren Bedeutung s. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837, IV. S. 851 f.). Die Verseintheilung wird an verschiedenen Stellen des Talmud (s. *Buxtorf*, Tib. c. 8 u. 9), wo über Neh. 8, 8. geredet wird, als schon dem Esra bekannt betrachtet, in Megill. f. 22, a sogar auf eine חֲלָכָה לְמֹשֶׁה zurückgeführt; öfters wird im Talmud die Summe der Verse einzelner Bücher oder Abschnitte des A. T. ausdrücklich angegeben (s. Hupfeld a. a. O. S. 848. 850 f. Anm.), und sie stimmt dann zwar nicht ganz, aber nahe zu der späteren masoretischen Zählung. Aber auch diese Verseintheilung und Verszählung scheint nur erst die Sache einer mündlich in den Schulen gelehrten und gelernten Kunst gewesen zu seyn und eine Bezeichnung der Verse durch die Schrift wird im Talmud nirgends erwähnt, auch keine Regel darüber gegeben, wie über die Wortabtheilung, und so mangelt auch noch in den spätern Synagogalhandschriften alle und jede Versbezeichnung. (Möglich ist freilich, daß wenigstens in ihren Privathandschriften die Gelehrten sich die Verse auf irgend eine Weise bezeichnet haben.) Daß die von Hieronymus in seiner lat. Uebersetzung eingeführten Vers- und andere Abtheilungen nicht die der

Juden waren, s. bei Hupfeld a. a. O. S. 854—856. δ) Noch früher als die Verseintheilung vollendet wurde, scheint man sich über die Zerfällung des Textes in größere oder kleinere Abschnitte (פָּרָשִׁיּוֹת) verständigt zu haben. Diese lag an sich viel näher und war auch für das Verständniß und für die gottesdienstliche Vorlesung nothwendiger als die feste Verseintheilung; zum Theil mögen diese Abschnitte sogar auf uralten Abschnittsbezeichnungen in den handschriftlichen Texten beruhen. Die Paraschen sind zum mindesten vortalmudisch; sie werden schon in der Mishna (s. die Stellen bei Hupfeld a. a. O. S. 837 Anm.) und häufig in der Gemara erwähnt und in dieser auf mosaische Tradition zurückgeführt; auch wird daselbst (Schabb. f. 103, b. Menach. f. 30 f.) geboten, beim Abschreiben des Gesetzes auf die Paraschen wohl zu halten, und darum kommen sie auch in den Synagogenrollen vor. Außerdem spricht für ihr vormasoretisches Alter auch noch das masoretische Piska im engern Sinne (worüber unten). Bezeichnet wurden sie in der Schrift durch leere Zwischenräume (פְּסָקָא oder פְּרִיגְמָא) und zwar wurden durch die Art dieser Zwischenräume zweierlei Paraschen unterschieden, einmal die großen Sinnabschnitte, bei welchen die Darstellung auf einen neuen Gegenstand übergeht, einst durch Zeilenabsätze bezeichnet und darum „offene“ (פ׳ פְּתוּחוֹת) genannt, und dann die kleineren Sinnabschnitte innerhalb jener größeren, einst durch Zwischenräume innerhalb der Zeile bezeichnet und daher (פ׳ סְתוּמוֹת oder פ׳ סְמוּכוֹת) „geschlossene“ oder „verbundene“ genannt (in späteren Handschriften und Drucken sind beide nur noch durch Zwischenräume in der Zeile bezeichnet, aber dann durch ein in dieselben eingesetztes פ oder ס unterschieden). So war nicht nur das Gesetz, sondern auch die beiden andern Theile des Kanon eingetheilt; auch in unsern Drucken finden sich die Paraschen dieser beiden andern Theile noch durch Zwischenräume, aber ohne פ oder ס, bezeichnet. (Sowohl die Kapitel des sam.-hebr. Pentateuch als die Capitula des *Hieronymus* sind anderer Art, und haben mit den Abschnitten des hebr. Textes nichts zu schaffen. Die Haphtharen oder die für die kirchliche Vorlesung ausgehobenen Lesestücke aus den Propheten haben nicht den Sinn und Zweck von Texteintheilungen. Vgl. über diese ganze Materie Hupfeld a. a. O. 832—844.) ε) Ueber die Eintheilung des ganzen Kanons und die Anordnung der Bücher innerhalb desselben s. den Artikel Kanon. — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die ganze Lesung des Textes, die Vokalisation, Wort-, Vers- und Abschnitt-Eintheilung auf späterer, allmähliger Festsetzung beruht; es kommt darum dieser Lesung weder Unfehlbarkeit noch absolut bindende Kraft zu, und obwohl sie von sehr gründlicher Durcharbeitung und sehr richtigem Textverständniß ihrer Urheber zeugt, so kommen doch zerstreute Fälle vor, wo dem Exegeten die Nothwendigkeit einer Abweichung von der traditionellen Feststellung mit Gewalt sich aufdrängt. — Ueber getreuer Fortpflanzung des so allseitig durchgearbeiteten und festgestellten Textes wurde mit großer Sorgfalt gewacht; schon in vortalmudischer Zeit scheint man zu dem Zweck, daß an dem festgestellten Texte lediglich nichts soll geändert, nichts dazu- und nichts davongethan werden können, Buchstaben, Wörter, Verse und Abschnitte gezählt zu haben; wenigstens wird in der von *Buxtorf* Tib. p. 44 so sehr premirten Talmudstelle solches Zählen als eine den älteren סוֹפְרִים geläufige, den Talmudisten aber abhandengekommene Kunst gerühmt. Andere Zeichen dieser Sorgfalt, z. B. die Gesetze über Kalligraphie, über Schreibung der außergewöhnlichen Punkte, Paraschen u. s. f. sind schon oben da und dort erwähnt; der nachtalmudische Traktat סוֹפְרִים gibt schon ausführliche Vorschriften über die Art, wie die Handschriften geschrieben werden müssen; auch die talmudische (Baba bathra fol. 109, b) Vorschrift über sorgfältige Fortpflanzung der ungewöhnlichen Buchstaben (literae majusculae, minusculae, inversae, suspensae, finales in der Mitte, medianae am Ende), welche zum Theil zur Bezeichnung der mittleren Buchstaben der Bücher, zum Theil zu anderen unbekannten Zwecken dienten, zum Theil aber gewiß nur zufällig in den Text gekommen sind (s. die Ansichten der Juden über sie bei *Buxtorf* Tib. c. 14—16), geben einen Beweis von der abergläubischen Gewissenhaftigkeit dieser Zeit. Gleichwohl müssen wir annehmen, daß trotz dieser Sorgfalt wieder kleinere, übrigens dann leicht verbesserbare Fehler in die Hand-

schriften kamen, sowie daß nach diesem amtlichen Texte nicht alle Handschriften durchaus sich genau richteten, sondern da und dort auch noch Abweichungen davon theils aus älterer Zeit sich erhielten, theils bei minderer Gewissenhaftigkeit neu eingeführt wurden.

III. Die dritte Periode der Textgeschichte ist die masoretische, gewöhnlich vom 6. bis in's 11. Jahrhundert gerechnet; sie umfaßt das Zeitalter der Masoreten im engeren Sinne des Worts, und hat für den Bibeltext dieselbe Bedeutung, wie die talmudische Periode für die Rechtslehre. Die Arbeiten der vormasoretischen Periode für die Gestaltung des Textes scheinen in der Hauptsache schon in der vortalmudischen Zeit beendet gewesen zu seyn, aber der größere Theil des durch jene Arbeiten gewonnenen Stoffes wurde während der ganzen talmudischen Periode nur erst in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt. Mit der Zeit aber und aus ähnlichen Gründen, aus welchen man den durch mündliche Ueberlieferung angesammelten Stoff der Rechtslehrer früherer Jahrhunderte im 3.—5. Jahrhundert aufzuschreiben für gut fand, machte sich auch das Bedürfniß geltend, jene auf den Bibeltext bezüglichen exegetisch-kritischen Arbeiten in der Schrift zu verewigen. Dieser Zeitpunkt für die Textesstudien trat nach der jüdischen Ueberlieferung ein nach dem Abschlusse des Talmud, und veranlaßt ward jene Aufzeichnung, wie die Juden sagen, durch die mit dem 6. Jahrhundert beginnende Abnahme der Zahl der Gelehrten und durch das allmählige Aussterben der lebendigen Kenntniß der hebräischen Sprache (s. *Buxtorf*, Tib. p. 11 et *Buxtorf*, de punct. p. 51). Auch werden von den spätern Juden als die Männer, welche die Ausführung jener Aufgabe übernahmen, die Gelehrten nicht der babylonischen, sondern der palästinischen Akademie, namentlich von Tiberias, bezeichnet, und unter ihnen hauptsächlich wären somit die Masoreten zu suchen, obgleich die östlichen Gelehrten nicht schlechthin auszuschließen sind. Während aber über die Schulen und Reihenfolge der talmudischen Rechtslehrer und Autoren sich noch ausführliche Nachrichten erhalten haben, ist über diese Männer der Masora und über die Geschichte der Masora soviel als gar nichts Bestimmteres überliefert (s. *Buxtorf*, Tib. C. 7. et *Wolf*, Bibl. Hebr. Tom. I. Nr. 337), und so sind wir für die Kenntniß des allmähligen Fortgangs der masoretischen Arbeiten in den nun folgenden 4 Jahrhunderten nur auf Vermuthungen und indirekte Schlüsse angewiesen; und obwohl wir leicht erkennen, daß in dem mit dem Namen Masora benannten Stoff verschiedene Schichten von Arbeiten zusammengefaßt sind, so können wir doch diese selbst nicht mehr ordentlich scheiden. Im Uebrigen siehe den Artikel Masora. — Das Hauptbestreben dieser masoretischen Periode ging also (wie auch der Name Masora „Sammlung der Ueberlieferung“ aussagt) darauf, den exegetisch-kritischen Stoff der ältern Zeit zu sammeln und aufzuzeichnen, und die eine Hälfte ihrer Leistungen ist damit hinlänglich bezeichnet. Aber die Masoreten haben auch neue Leistungen hinzugefügt: die ganze Geistesrichtung der älteren Kritiker lebte in ihnen wieder auf, und suchte durch sie das früher nur Angefangene zu vollenden, dem schon in der alten Zeit hervortretenden Bestreben, den überlieferten Text und sein Verständniß immer genauer bis in's Einzelnste festzustellen, durch fortwährende neue und immer minutiösere Arbeiten Genüge zu thun. Insofern ist ein großer Theil des Inhalts der Masora allerdings neu; Vieles ist von den Gelehrten dieser Periode zur Umzäunung des Textes und seines Verständnisses neu hinzugefügt, namentlich in sprachlicher oder grammatischer Hinsicht. a) Am consonantischen textus receptus hatten die Masoreten sicher nichts mehr zu ändern, er war schon festgestellt, und ihnen kam nur zu, ihn von etwa in die Handschriften eingedrungenen Fehlern und Schwankungen zu reinigen. Wohl aber hatten sie die Reste des kritischen Apparats dazu, welche zerstreut noch da und dort in der Ueberlieferung erhalten waren, zu sammeln. Es finden sich also in der Masora alle die verschiedenen Arten von kritischen Bemerkungen zum Texte, welche wir als schon im Talmud erwähnt oben aufgezählt haben, wieder, nur reichhaltiger und vollständiger; auch sind als eine durch sie neuhinzugekommene Art von exegetisch-kritischen Bemerkungen zu nennen die „grammatischen Conjekturen“ (תִּקּוּנֵי סוֹפְרִים), welche zu einzelnen Stellen anmerkend sie lehren wollen, daß man zwar nach den Regeln der Grammatik und des

Sprachgebrauchs eine andere Lesart erwarten sollte, daß aber dennoch an der Textes-lesart festzuhalten sey (*Buxt.* Tib. p. 129). Diese verschiedenen Arten überlieferter kritischer Bemerkungen wurden aber von ihnen auch wesentlich vermehrt und vervollständigt, indem sich ihnen durch Handschriftenvergleichung zu manchen Stellen etwas anzumerken ergab, was die früheren noch nicht angemerkt hatten (weniger gilt dies vom Pentateuch, dessen Kritik die Alten schon vollständiger erschöpft hatten, als von den übrigen Büchern). Namentlich scheint durch sie noch eine ziemliche Anzahl kritischer Keri's zu den altüberlieferten hinzugekommen zu seyn. (Ueber die verschiedenen Arten der kritischen Keri's, sowohl der talmudischen als masoretischen, s. *De Wette*, §. 91. *Cappell.* crit. sacr. lib. III.) Ein solches Ergebniß kritischer Handschriftenvergleichung der masoretischen Zeit ist auch das von R. Jacob Ben Chajim der 2. Ausgabe der Bomberg'schen Bibel beigegebene Verzeichniß von (216—220) Varianten zwischen den abend- und morgenländischen Handschriften (s. *Cappell.* I. 422—439) aus allen Büchern mit Ausnahme des Pentateuch, welche Lesarten zwar hauptsächlich nur die Setzung von Vokalbuchstaben, doch auch andere wichtigere Dinge betreffen. Wie die Vermehrung der kritischen, so stammen weitaus die meisten der sogenannten exegetischen und grammatischen Keri's wohl eben erst von den Masoreten her. b) Die damals herkömmliche Lesung des Textes, durch welche zugleich die Auslegung desselben bedingt ist, sollte nach dem Bestreben dieser Zeit in der Schrift fixirt und so der Möglichkeit künftiger Aenderung entzogen werden. Dies führte auf die Punktation des Textes, eines der wichtigsten und hauptsächlichsten Werke der Masoreten. Es ist möglich, daß einzelne Anfänge der Punktation, der Beisetzung von einzelnen Lesezeichen (Punkten, Linien u. s. f., ähnlich der diakritischen Linie der Samaritaner) zur Erleichterung des Verständnisses in nichtöffentlichen Handschriften schon früher gemacht wurden; die eigentliche Ausbildung des jetzigen Punktationssystems fällt aber erst in die Zeit vom 6. bis zum 8. oder 9. Jahrhundert. Von einfachen Grundlagen aus, wie sie beim syrischen Punktationssystem noch nachgewiesen werden können (s. darüber Ewald, Abhandlungen zur orient. u. bibl. Literat. 1832. S. 53—149; Hupfeld, Stud. und Krit. 1830. IV. S. 786 ff.) und anfänglich unter dem Einfluß der in ihrer Entwicklung fortschreitenden syrischen Punktation (sowohl Vokalisation als Accentuation), allmählig aber seine eigenen Wege gehend bildete sich dieses System durch verschiedene unvollkommenere Entwicklungsstadien hindurch zu seiner jetzigen Vollkommenheit aus, in welcher es durch eine Masse von Lesezeichen die Aussprache jedes einzelnen Buchstabens, jeder Sylbe und jedes Wortes in seinem Zusammenhang mit den übrigen genau zu normiren und auch die feinsten Schattirungen des Lautes durch schriftliche Zeichen auszudrücken sucht. Ihrer Bedeutung nach zerfallen die Lesezeichen, mit welchen nun der consonantische Text versehen wurde, in solche, durch welche die Aussprache der Consonanten geregelt wird (Dagesh, Mappik, Raphe, diakritischer Punkt), in Vokalzeichen und in Accente. Was die sprachlichgrammatische Seite der durch diese Zeichen vorgeschriebenen Aussprache des Textes betrifft, so ist darin zuverlässig die palästinensische Aussprache des Hebräischen in der reinsten Gestalt, welche sich bis dahin noch erhalten hatte, niedergelegt; die ungemein starke Abweichung der Aussprache des Hebräischen bei den Griechen und in den griechischen Uebersetzungen der älteren Zeit kann nicht als Beweis dafür gebraucht werden, daß diese masoretische Aussprache eine willkürlich gemachte, unverläßliche sey, sofern vielmehr jene außerpalästinische Aussprache eine unreine und stark zum Aramäischen hinneigende war (s. Gesenius, Geschichte §. 54 f.; Ewald, Grammatik §. 87, g.; Frankel, Vorstudien S. 71—103) und überhaupt einst je nach den Gegenden das Hebräische verschieden ausgesprochen wurde (s. *Hieron.* ep. 126 ad Euagr.); vielmehr ruht sie im Ganzen auf der richtigsten und reinsten Ueberlieferung, und bewährt sich als solche durch die sprachwissenschaftliche Analyse; im Einzelnen aber ergibt sich freilich Manches davon als nicht ursprünglich, sondern als nur aus der Consequenz des Systems abgeleitet. Nach ihrer exegetischen Seite hin ruht die durch die Punktation festgestellte Lesung (Vokalisation und Distinktion) des Textes auf der älteren mündlich

überlieferten Lesung; noch manche scheinbar ganz unregelmäßige Vokalisationen einzelner Wörter, zu welchen in der Consequenz des Systems kein Grund vorlag, mögen ihren Grund in dieser Ueberlieferung haben. Aber schon wenn man den Ursprung der überlieferten Lesung selbst bedenkt, so wird man bei aller Hochachtung vor der masoretischen Vokalisation doch dazu sich nicht verleiten lassen, daß man jede einzelne Lesart für unfehlbar und unabänderlich richtig hielte; man wird aber um so weniger in diesen Fall kommen, wenn man noch weiter bedenkt, daß die Ueberlieferung selbst gewiß auch oft genug schwankend war und bei solchen Schwankungen auch manchmal die minder richtige Lesung in den Text gekommen seyn kann. Das gleiche gilt auch von der Accentuation, soweit diese die Satz- und Sinnabtheilung normirt und somit einen exegetischen Werth hat; so weit dieselbe aber bloß die Modulation der Stimme beim Vortrag des Textes vorschreibt, will sie zwar ebenfalls nur etwas damals schon Bestehendes, nämlich den gesangartigen Vortrag der Schriften in der Synagoge, in der Schrift fixiren, ist jedoch für christliche Leser werthlos. Wie weit mit solchen Arbeiten die Masoreten Ursprüngliches und wirklich Ueberliefertes und wie weit Neues gegeben haben, kann man zum Theil erkennen durch Vergleichung des andern neuerdings wieder entdeckten östlichen oder assyrischen Punktationssystems, welches in den Hauptsachen mit dem palästinischen zusammenstimmend und mit ihm auf gleichen Grundlagen ruhend doch in vielen Dingen wieder eigenthümlich dasteht (s. dasselbe beschrieben von Ewald im Jahrbuch für bibl. Wissenschaft. I. S. 160—172). Dieses assyrische Punktationssystem erscheint schon im Anfang des 10. Jahrhunderts als vollkommen ausgebildet; auch das palästinische muß schon am Ende des 8. Jahrhunderts vollkommen entwickelt gewesen seyn; schon dem gelehrten Saadia am Anfang des 10. Jahrhunderts war es nicht mehr recht verständlich, und vom 11. Jahrhundert an halten es die Juden bereits für etwas uraltes. Nur darin, daß diese Punktation in die öffentlichen Codices nie eindringen konnte, hat sich bis heute eine Erinnerung oder ein faktisches Zeugniß ihrer Neuheit erhalten. c) Die Vers- und Abschnittseintheilung blieb im Ganzen die gleiche wie in der vorigen Periode und erfuhr wohl nur Modifikationen im Einzelnen. Aus den Abweichungen der talmudischen Verszählungen von den masoretischen (s. *Buxt.* Tib. p. 44; Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837. S. 848. 850 f.) können wir schließen, daß wegen mangelnder oder schwankender oder unrichtig erkannter Ueberlieferung von den Masoreten Manches neu und abweichend geregelt wurde. Bezeichnet aber wurde das Ende des Verses im Anfang dieser Periode schon vor Einführung der Punktation durch den Soph Pasuk (:), später nach dieser Einführung auch noch durch den Accent Silluk (s. Hupf. a. a. O. S. 857—861). Die alten Paraschen sind von den Masoreten beibehalten, aber nicht durchaus als richtig anerkannt, indessen in diesem Falle doch durch Beibehaltung des Paraschenzeichens, nämlich des Zwischenraums, oder durch das Piska im engeren Sinn (des Ringchen ○ in den gedruckten Texten) als alte Tradition respektirt (Hupf., S. 835). Neu in die Handschriften eingeführt wurden während des masoretischen Zeitalters die 54 großen Paraschen des Pentateuch oder Sabbathsperikopen, die Haphtharen oder die synagogalen Lesestücke aus den Propheten (Hupfeld, S. 843 ff.), wohl auch die 447 סדרים, in welche das A. T. zerfällt ist, deren Ursprung und Zweck aber freilich noch ganz dunkel ist (a. a. O.). d) Nach Einführung der Punktation in die geschriebenen Texte entstanden natürlich bald auch in Beziehung auf die Punktation Fehler und Abweichungen in den Handschriften. Daraus ergab sich für die Gelehrten gegen das Ende unseres Zeitraums hin die Aufgabe, entweder die richtige Punktation durch Handschriftenvergleichung wieder herauszufinden und festzustellen, oder die wichtigsten Varianten in der Punktation aufzusuchen und anzumerken, oder auffallend scheinende aber doch richtige Punktationen durch beigesetzte Cautelen zu wahren. Eine Masse der masoretischen Bemerkungen zum Text bezieht sich hierauf. Auch wissen wir noch, daß um das Jahr 1034 eine Zusammenstellung der wichtigsten Abweichungen der Punktation in den morgen- und abendländischen Handschriften gemacht wurde, von denen die morgenländischen Varian-

ten als Lesarten des Mose vom Stamm Naphthali, die abendländischen als die des Aaron vom Stamm Aser in Umlauf kamen (s. das Verzeichniß in Polygl. Lond. Bd. VI.) e) In ihrer außerordentlichen Sorgfalt für die Erhaltung des Textes und seiner richtigen Lesung und in ihrer abergläubischen Verehrung gegen jedes Buchstäbchen und Zeichen des (punktirten) Textes gingen die Gelehrten dieses Zeitraums nun sogar soweit, daß sie (wie das zum Theil von den alten סוֹפְרִים schon geschah) die einzelnen Abschnitte, Verse, Wörter, Buchstaben des Textes sich zählten, nachsahen und ausrechneten, wo und wie oft einzelne Wörter, Buchstaben, Schreibweisen, Anomalien in der Bibel vorkommen, was der längste und kürzeste Vers sey u. s. f., und das Alles sich wohl aufschrieben und anmerkten (s. *Buxt.* Tib. C. 12—18). Es häufte sich so eine Masse von minutiösen, aus rein empirischer Beobachtung des Textes hervorgegangenen meist werthlosen Bemerkungen zum Texte auf, welche von Generation zu Generation vermehrt, sammt jenen andern (obengenannten) wichtigeren Bemerkungen zum Text allmählig in eigene Bücher zusammengeschrieben, mit dem Namen Masora benannt wurden. Man glaubte an diesen Bemerkungen zum Texte ein wesentliches Hülfsmittel zum Verständniß des Textes und ein zureichendes Präservativ gegen jede Verderbniß des Textes und seiner Punktation zu haben, und sie wurden darum vielfach verbreitet, und später sogar in die Bibelhandschriften selbst auf den Rand geschrieben. Aber auch die von den Masoreten ausgebildete Punktation des Textes erwies sich als etwas so Nützliches und einem so wesentlichen Bedürfnisse dieser späteren Zeiten Entsprechendes, daß dieselbe schnell in die Handschriften überging und außer den Synagogalhandschriften bald keine mehr geschrieben wurde, in welcher nicht bloß der punktirte oder doch der punktirte neben dem unpunktirten Text enthalten gewesen wäre.

IV. Seit der Vollendung der masoretischen Textarbeiten und der Sammlung der darauf bezüglichen Bemerkungen ist keine neue irgend wesentliche Veränderung mehr mit dem Texte vorgegangen und es handelt sich in der vierten oder *nachmasoretischen Periode* nur noch um die getreue Erhaltung, Fortpflanzung und Verbreitung des masoretischen Textes. Die Handschriften, durch welche der Bibeltext bis auf die neueren Zeiten herab fortgepflanzt wurde, zerfallen zunächst in 2 Klassen, die öffentlichen oder heiligen und die privaten oder gemeinen. Die Verfertigung der ersteren oder der Synagogenrollen wurde so sorgfältig überwacht und war durch detaillirte Vorschriften (im Traktat Sopherim; s. auch *Carpzov*, crit. I. C. 8, 3. und *Eichhorn*, §. 343—346) so genau geregelt, daß das Eindringen von Varianten und Fehlern in sie kaum möglich war (doch s. *Eichhorn*, §. 346. S. 466). Sie umfassen aber nur den Pentateuch oder auch die fünf Megilloth und die Haphtharen, stellen die masoretische Textesrecension, aber ohne alle masoretischen Zugaben, dar, und sind meist verhältnißmäßig jung, in ihrer äußeren Form aber alterthümlich, auf Rollen von Pergament und Leder geschrieben. Die Privathandschriften, nicht bloß auf Pergament und Leder, sondern auch auf Baumwollen- und gemeinem Papier in Buchform verschiedenen Formates geschrieben, enthalten den punktirten masoretischen Apparat dazu bald in größerer, bald in geringerer Vollständigkeit (Keri's, Varianten, Scholien, Masora — ganz oder im Auszuge, kleine Masora genannt —); sie sind in der Regel durch mehrere Hände verfertigt, indem der Eine den consonantischen Text, ein Anderer die Punkte, wieder Andere die Correkturen, den kritischen Apparat, die Masora, und die ihnen oft beigegebenen Uebersetzungen und rabbinischen Commentare schrieben (s. über das Alles *Eichhorn*, §. 347—371). Ihr Alter und Vaterland ist, wenn ausdrückliche Bemerkungen darüber in der Handschrift selbst fehlen, nur schwer und oft gar nicht zu bestimmen (§. 372); von den uns erhaltenen reicht keine mehr in das vormasoretische oder masoretische Zeitalter zurück, indem die masoretischen Handschriften die nichtmasoretischen ganz verdrängt und ihren frühzeitigen Untergang herbeigeführt haben; die erweislich älteste ist vom Jahr 1106, sonst sind nur noch 4—5 aus diesem Jahrhundert erhalten, aus dem 13. etwa 50 und sofort aus jedem folgenden Jahrhundert noch mehrere (Verzeichnisse von Handschriften findet man bei *Wolf*, bibl.

Hebr. tom. II et IV, *Kennik.* diss. gen. etc.). In Beziehung auf ihre Güte hat man schon verschiedene aber meist ungenügende Eintheilungen versucht; sicher ist nur, daß die älteren in der Regel genauer sind, als die neueren (Eichhorn, §. 136 und 373 f.; Jahn, §. 117). Da die Verfertigung der Privathandschriften nicht ebenso amtlich überwacht war, wie die der Synagogenrollen, so drangen hier auch leichter Fehler ein und zwar nicht bloß in der Punktation (worüber schon oben) und Textabtheilung, sondern auch in Beziehung auf die Textbuchstaben selbst, namentlich die scriptio plena et defectiva, oder durch Aufnahme des Keri in den Text statt des Chetibh; auch scheinen, trotzdem daß der von den Masoreten auf's Neue festgestellte Text im Ganzen der ausschließlich herrschende wurde, doch in einzelnen Abschriften sich auch noch allerlei nichtmasoretische Lesarten zum Theil von früherer Zeit her erhalten, zum Theil auf's Neue eingeschlichen zu haben, welche sofort bis auf die jetzige Zeit sich vererbt haben. Und so wenig die „masoretische Umzäunung" des Textes der Verbreitung solcher Fehler vorbeugen konnte, so wenig hatte man an ihr ein genügendes Correktiv zur Reinigung des Textes von ihnen, sofern die Masorasammlungen selbst häufig sehr nachlässig abgeschrieben und durch willkürliche Zusätze, Weglassungen, Aenderungen sehr verderbt und verworren wurden (Eichhorn, §. 155). So war man immer wieder für die Reinigung des Textes von solchen kleineren Fehlern auf die Vergleichung guter Handschriften angewiesen, und wir wissen noch, daß manche der bedeutenderen jüdischen Exegeten des Mittelalters dem Uebelstande der Handschriftenverderbniß durch Collation abzuhelfen sich bemühten (*Kennik.* diss. gen. §. 50—56; Eichhorn, §. 136, b); auch sind uns in ihren Schriften noch die Namen einer Anzahl von berühmten (jetzt verlornen) Musterhandschriften aufbehalten, welche man für solche Zwecke gerne zu Rathe zog (s. *Walton*, proll. IV, 8 sq. Eichhorn, §. 136, a und 374; Jahn, §. 111). Berühmt ist aus diesen älteren Zeiten das kritische Werk des Meyer Hallevi aus Toledo (im 13. Jahrhundert) zum Pentateuch, worin er denselben von allen durch jüngere Abschreiber hineingekommenen Fehlern zu reinigen suchte (Eichhorn, §. 136 b). Indessen, ehe man in der Buchdruckerkunst das Mittel erfand, eine Schrift in sich völlig gleichen Exemplaren überallhin leicht zu verbreiten, konnten solche Versuche der Textesreinigung doch nur vereinzelt und ohne weiterreichende Wirkung bleiben, und wurden durch die immer wieder eindringenden Abweichungen bei Verfertigung neuer Abschriften neutralisirt. Als man aber in der Buchdruckerkunst ein sicheres Mittel der Verbreitung des Textes gewonnen hatte, ergab sich die Aufgabe, nach Auswahl der besten Handschriften durch sorgfältige Vergleichung dieser und unter fortwährender Zuratheziehung der Masora den masoretischen Text getreu und rein herzustellen, eine Aufgabe, welcher der Natur der Sache nach nicht auf einmal, sondern erst im Laufe von Jahrhunderten genügt werden konnte. Je nach dem Grade, in welchem eine Textausgabe dieser Aufgabe nachkam, richtet sich ihr Werth. Die ersten Ausgaben flossen meist nur aus sehr beschränkten handschriftlichen Quellen, im Laufe der Zeit wurden deren immer mehrere verglichen, auch sind die ersten Drucke in technischer Beziehung noch sehr unvollkommen. Nachdem Anfangs nur einzelne Bücher des A. T. gedruckt worden waren, zuerst der Psalter im Jahr 1477 (s. die Literatur über diese ältesten Drucke bei De Wette, Einleitung. §. 95), erschien die erste vollständige Bibel im Drucke zu Soncino 1488, zum Theil aus Handschriften, zum Theil aus älteren Spezialausgaben einzelner Bücher geschöpft, daher bei den einzelnen Büchern von verschiedenem Werth; sie gilt mit der sich an sie anschließenden Gersom'schen Ausgabe zu Brescia 1494 (aus welcher Luther übersetzte) als die erste Hauptrecension, mit eigenthümlichen Lesarten, aber masoretisch vielfach ungenau, namentlich in Unterscheidung der Keri's und Chetibh's. Denselben Text, übrigens nach Handschriften im Einzelnen modificirt geben die erste Ausgabe der Bomberg'schen rabbinischen Bibel und die Bomberg'schen Handausgaben, sowie die von R. Stephanus (1539 ff.) und Seb. Münster. — Die zweite unabhängige, aus Handschriften geflossene Ausgabe ist die in den Biblia Polyglotta Complutensia (1514—17) enthaltene. Der Text hat Vokale, aber keine Accente. — Die dritte wichtige Recension

enthält die Biblia Rabbinica Bombergiana, ed. II., cura R. Jacob Ben. Chajim Venet. 1525—26; sie ist nach der Masora redigirt, welche der Herausgeber erst neu revidirt hatte, und enthält zugleich den ganzen masoretischen und rabbinischen Apparat. Sie ist in vielen Drucken des 16. und aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts theils unverändert, theils nur wenig verändert wieder enthalten. — Gegenüber von diesen drei Originalrecensionen enthalten alle folgenden Ausgaben gemischte Texte: aus dem complutensischen und bomberg'schen gemischt ist der hebräische Text der Antwerpner Polyglotte 1569—72, welchem die Plantini'schen kleineren Ausgaben, die Pariser und Londoner Polyglotten und die Reinecce'schen Ausgaben folgen; eigenthümlich gemischte Texte enthalten ferner die Ausgaben von Elias Hutter (zuerst 1587), die Handausgabe und die große rabbinische Bibel von Buxtorf, welcher dabei so genau als möglich sich nach der Masora richtete, und die allen folgenden zu Grund liegende Ausgabe von *Jos. Athias*, cum praef. Jo. Leusdenii 1661 u. s., für welche einige sehr alte Handschriften verglichen wurden. Unter den von dieser abhängigen spätern Ausgaben sind theils wegen neuer Handschriftencollation, theils wegen umsichtiger Auswahl der Lesarten und fleißiger Berichtigung der Punktation berühmter geworden die von Jablonsky 1699, Jo. H. Michaelis 1720; (van der Hooght 1705, Opitius 1709, A. Hahn 1832 u. s., G. Theile 1849). Uebersichten über die Bibelausgaben bei *Le Long*, bibl. s., ed. Masch, tom. I; Rosenmüller, Handb. I. 189 ff. III. 279 ff.; Eichhorn, §. 391—401; *De Wette*, §. 95. — Außer diesen Textausgaben, welche in ihrer Aufeinanderfolge in steigender Vollkommenheit den masoretischen Text darzustellen suchen, sind aber in den Ausgaben der Masora und in den Variantenverzeichnissen noch kritische Hülfsmittel, sowohl zur Feststellung des masoretischen Textes als zur Erkenntniß vereinzelter außermasoretischer Lesarten aufgehäuft worden: die Masora liegt vor in den rabbinischen Bibeln von Bomberg (I und II) und Buxtorf; Variantensammlungen enthalten Menahem de Lonzano אור תורה 1618 u. s., Salomo Norzi's מנחת שי 1744, ferner außer den genannten rabbinischen Bibeln die Ausgaben von Seb. Münster, van der Hooght, Michaelis, Houbigant, vor Allem aber das Bibelwerk von Kennikott, Oxon. 1776—1780, worin 615 Handschriften, 52 Ausgaben und der Talmud, freilich zum Theil nur oberflächlich, verglichen sind, und *De Rossi*, variae lectiones Vet. Test. 4. 4 tom. 1784—88, worin Kennikott's Werk verbessert und fortgesetzt, noch 731 andere Handschriften und 300 andere Ausgaben sammt den alten Uebersetzungen u. s. w. verglichen sind (Auszüge daraus in der Biblia von Döderlein und Meisner 1793 und von Jo. Jahn 1806). Es liegen in diesen Werken, welche in Bezug auf Genauigkeit, Vollständigkeit und gesunde Kritik noch viel zu wünschen übrig lassen, Mittel genug vor, um die masoretische Recension des Textes mit annähernder Vollkommenheit wieder herzustellen. Aber mit dieser Wiederherstellung, welche noch den Buxtorfen als das Ideal aller Textkritik erschienen ist, ist zwar die nothwendige feste Grundlage für alle weitere Kritik, nicht aber der vollkommen richtige Text selbst schon gefunden. Außerhalb dieses amtlich festgestellten masoretischen Textes, in den alten Uebersetzungen und sogar — obwohl selten — in hebräischen Handschriften hat sich noch manche ursprünglichere und bessere Lesart erhalten; auch die masoretische Punktation können wir nicht immer als eine dem Texte entsprechende billigen, und über dem Allem stecken im Texte selbst von den ältesten Zeiten her, zu welchen kein kritisches Denkmal mehr hinaufreicht, einzelne Fehler. In der Reinigung des Textes von solchen Schäden zu immer größerer Sicherheit zu gelangen, ist das Ziel der Kritik, welche darum im Nothfall auch Conjekturen nicht verschmähen darf, und die Erkenntniß der Textgeschichte muß zeigen, daß diese Kritik nicht ein Recht, sondern eine Pflicht des Exegeten gegen seinen Text ist. A. Dillmann.

Bibeltext des N. T. I. Geschichte des geschriebenen Textes.

Von sämmtlichen Originalhandschriften der neutestamentlichen Bücher hat sich schon im hohen Alterthume jede Spur verloren. In's Gebiet der Fabel gehört, was man sich nach Theodorus Lector im 5. Jahrhundert von der Auffindung des Ur-

exemplars des Matthäusevangeliums erzählte, sowie die von Philostorgius und Nicephorus Callisti aus verschiedenen Zeiten berichtete Entdeckung der Originalschrift des Johanneischen Evangeliums. Eben dahin gehört die Angabe des Chronicon Paschale, daß dasselbe Johanneische Original in der Gemeinde zu Ephesus getreu verwahrt geblieben sey, sowie andere ähnliche Angaben aus viel späterer Zeit. Das noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts (von Ant. Comoretti in einer epistolaris dissertatio an Dobrowsky 1780) ernstlich wiederholte Vorgeben, die ehemalige Aquilejenser Handschrift der lateinischen Uebersetzung des Markusevangeliums sey von der eigenen Hand des Evangelisten, beruhte auf einem offenbaren Irrthume. Aber auch die bei Ignatius in der epist. ad Philad. 8. und bei Tertullian de praescript. haeret. 36. vermeintlich gefundenen Spuren der neutestamentlichen Autographen sind irrig, indem die ἀρχεῖα (oder ἀρχαῖα) des Ignatius auf's Alte Testament gegenüber dem Neuen, die litterae authenticae des Tertullian auf den griechischen Text gegenüber dem lateinischen bezogen werden müssen. Die Thatsache des frühzeitigen Verlustes dieser Autographen erweist sich nicht nur daraus, daß in den ersten Jahrhunderten von Niemand derselben gedacht wird, obschon die Berufung auf dieselben öfter, besonders in den Textfälschungsanklagen gegen Marcion, ganz entscheidend gewesen wäre, sondern auch daraus, daß sich Origenes für den Text des Johannesevangeliums auf keine ältere Autorität als auf Herakleons Exemplar zu beziehen weiß.

Fragt es sich, wie der frühzeitige Verlust jener kostbaren Urkunden zu erklären seyn möchte, so ist zuvörderst davon auszugehen, daß das Leben der ersten Gemeinden, getragen vom lebendigen Geiste des Herrn und der Apostel, in einem anderen Verhältnisse als spätere Zeiten zu dem geschriebenen Buchstaben standen. Wie es sodann unzweifelhaft ist, daß der Apostel Paulus seine Briefe nicht selbst zu schreiben pflegte (vgl. Röm. 16, 22. 2 Thess. 3, 17. 1 Kor. 16, 21. Kolossi. 4, 18.; vgl. auch Gal. 6, 11.), so ist dies auch bei den Verfassern der übrigen neutestamentlichen Schriften wenigstens nicht sehr wahrscheinlich. Vorzugsweise kommt aber das Material in Betracht, worauf diese Schriften verfaßt gewesen. Sie waren nach damaliger Gewohnheit höchst wahrscheinlich auf Papyrus (χάρτης 2 Joh. 12.) geschrieben, und bei denen, wo dies etwa nicht der Fall war, vertrat die Stelle des Papyrus das damalige sehr feine Pergament (μεμβράνα 2 Tim. 4, 13.).*) Daraus ergibt sich nun, daß der oft wiederholte Gebrauch und die Mittheilung an Andere in wenig Jahrzehnten, ja in wenig Jahren, den mit mehr oder weniger Recht als apostolische Originale geltenden Handschriften verderblich werden mußte. Man darf dieser Behauptung nicht entgegenhalten, daß wir ja heutzutage noch weit über ein Jahrtausend alte Papyrusrollen und Pergamenthandschriften besitzen; denn die Erhaltung solcher Dokumente, wenn wir besonders von den spätern sehr dauerhaften pergamentenen absehen, hatte darin ihre Hauptstütze, daß sie nicht in häufigen Gebrauch kamen, oder, was namentlich von den erhaltenen und größtentheils in Sarkophagen gefundenen Papyrus gilt, von Anfang an fast außer allem Gebrauch blieben.

Wie schon angedeutet, dürfen wir uns die neutestamentlichen Originale vorzugsweise als Papyrusrollen denken, und zwar vermittelst des Rohrstifts oder Calamus (3 Joh. 13. διὰ μέλανος καὶ καλάμου) und mit Rußtinte (3 Joh. 13. 2 Joh. 12.) in Kolumnen geschrieben. Die Schrift selbst wird, namentlich wo sie von der Hand des Schreibers niedergeschrieben war, in sogenannten Unzialen verfaßt gewesen seyn, die jedoch auf Papyrus keineswegs so stattlich zu seyn pflegten, wie in unseren ältesten Pergamentmanuskripten. Sie lief ununterbrochen oder ohne Worttrennung fort; hatte keine Interpunktion, auch keine Initialbuchstaben, gewiß nur höchst selten Absätze; sie war ferner ohne

*) Daß in der Zeit der neutestamentlichen Autographen und der nächsten Folgezeit der Gebrauch des leicht zerstörbaren Papyrus geherrscht, und daß erst später das Pergament wegen größerer Dauerhaftigkeit an seine Stelle getreten, bezeugt auch Hieronymus, indem er erzählt, daß Acacius und Euzoius die Cäsareenser Bibliothek auf Pergament umgeschrieben haben. Vgl. epist. 34. (141.)

Ton- und Hauchzeichen, ohne das Jota subscriptum, wohl auch ganz ohne das Jota adscriptum. Die Evangelisten könnten ihre Schriften wohl selbst, überschriftlich oder unterschriftlich, als Evangelien bezeichnet haben; doch ist, wie es scheint, Justins regelmäßige Erwähnung der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, einmal mit dem Zusatz *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, dagegen, sowie auch Luk. 1, 1. und Act. 1, 1. nicht dafür sprechen. Alle Zusätze, wie *κατὰ Ματθαῖον*, sind jedenfalls späteren Ursprungs, und setzen schon die Sammlung der vier Evangelien voraus. Bei den Briefen ist wohl nur die Adresse als Ueberschrift oder Unterschrift, wie *πρὸς Ῥωμαίους*, *πρὸς Κορινθίους*, wovon jedoch *πρὸς Ἑβραίους* auszunehmen seyn möchte, der ersten Redaktion zuzuschreiben; doch kann auch der Anfang des Textes selbst, wie er sich fast in allen Briefen findet, die Stelle einer Adresse vertreten haben. Den Namen der Apokalypse gab späteren Abschreibern der Anfang des Buches, sowie den der Apostelgeschichte, obschon er dem Inhalte nicht völlig entspricht, der Gegensatz gegen die Evangelien an die Hand. Die Bezeichnung eines katholischen Briefes läßt sich zuerst aus dem Ende des 2. Jahrhunderts nachweisen; viel später ist die Uebertragung desselben Namens auf unsere sämmtlichen katholischen Briefe.

Was nun in seiner Aeußerlichkeit der neutestamentliche Text, so lange er abgeschrieben wurde, für Schicksale gehabt, das läßt sich vermöge der uns aus dem letzten Jahrtausend vor der Erfindung der Buchdruckerkunst gebliebenen handschriftlichen Denkmäler mit ziemlicher Sicherheit beurtheilen. Vor dem förmlichen Abschlusse des Kanons gegen das Ende des 4. Jahrhunderts wurde wohl keine einzige Handschrift gefertigt, die unser ganzes Neues Testament enthalten hätte. Auch in der Folgezeit blieben dergleichen Handschriften selten; die meisten derselben enthielten in diesem Falle zugleich das griechische Alte Testament, wie der Codex Vaticanus, der Codex Alexandrinus (der Codex Ephräm). Die ältesten Handschriften dieser Art enthielten wohl auch noch die eine oder die andere derjenigen Schriften, deren Ansprüche auf den kanonischen Rang lange unentschieden blieben, wie z. B. am Schlusse der Alexandrinischen Handschrift die zwei Briefe des Clemens von Rom eine Stelle gefunden. Am häufigsten schrieb man die vier Evangelien ab, ferner die Paulinischen Briefe öfter als die katholischen, welche letzteren man gern mit der Apostelgeschichte verband, doch verband man oft auch die Paulinischen und katholischen Briefe zugleich mit der Apostelgeschichte. Am seltensten wurden Handschriften der Apokalypse gefertigt. (Siehe weiter unten.) Die Ordnung der einzelnen Bücher war bei den Evangelien schon frühzeitig die uns'rige, die auch von Melito, Irenäus, Origenes, von Augustin und Hieronymus bezeugt wird; nur unter den lateinischen Handschriften, mit Einschluß eines griechisch-lateinischen, des Codex Cantabrigiensis, haben mehrere unserer ältesten (der Vercellensis, Veronensis, Palatinus, Corbejensis, Brixianus) nach dem Matthäus den Johannes, darauf Lukas und Markus. Dieselbe Ordnung fand Druthmar in einem Exemplar des Hilarius von Pictavium. Und ähnlicher Weise ordnet auch die uralte Stichometrie des Codex Claromontanus, nämlich so: Matthäus, Johannes, Markus, Lukas. Nach der Apostelgeschichte pflegte man die katholischen Briefe zu stellen: so stehen sie, nach dem Vorgange des Athanasius und des Cyrill von Jerusalem, nicht nur in unsern drei ältesten, sondern in den meisten unserer griechischen Handschriften. Eusebius hingegen läßt die Paulinischen Briefe auf sie folgen, worin er der lateinischen Kirche zum Vorbilde geworden. In der Anordnung der Paulinischen Briefe herrschte mehrfache Verschiedenheit; besonders einig gegen unsere Ordnung sind mit Athanasius und Epiphanius die drei ältesten griechischen Handschriften darin, daß sie den Hebräerbrief nach dem zweiten Briefe an die Thessalonicher setzen. Der griechisch-lateinische Codex Claromontanus hingegen bezeugt den schon frühzeitig allgemeinen Gebrauch der lateinischen Kirche, wornach der Hebräerbrief nach dem Briefe an Philemon zu stehen kommt. Die katholischen Briefe endlich hat man, so bald sie in den Kanon kamen, fast allgemein in die noch heute übliche Ordnung gebracht. Das bezeugen Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, nebst dem Laodicenischen Concil; doch ordnen die

Apostol. Kanones so: Petrus, Johannes, Jakobus, Judas. Die Apokalypse findet bei voller Aufzählung der kanonischen Bücher zuerst bei Athanasius ihren Platz, und zwar, wie auch später immer, an der letzten Stelle des Kanons.

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten trat nun an die Stelle des Papyrus das Pergament, das in der Regel um so feiner erscheint, je älter es ist. Vom 4. bis 11. Jahrhundert blieb es fast ausschließlich in Gebrauch; von da an wurde häufiger als Pergament das Baumwollenpapier angewendet, bald darauf auch Linnenpapier. Die größere Seltenheit des Pergaments veranlaßte auch, nach Vertilgung älterer Schriften vermittels Abwaschens oder Abschabens, einen neuen zweiten Gebrauch von alten Pergamentblättern zu machen; doch sind auf diesem Wege öfter Bibeltexte durch andere, namentlich patristische, überdeckt worden*), als daß die ersteren über vertilgte andere Schriften geschrieben wurden. Mit dem Papyrus schwand auch die Form der Rolle; anstatt derselben wurde die Form des Buchs gebräuchlich. Die Bücher bestanden zumeist aus Ternionen oder Quaternionen, d. h. aus Heften von drei oder vier Doppelblättern (*τριστὰ καὶ τετραστά*, Euseb. vit. Constant. IV, 37.). Die Abtheilung der Schrift in mehrere Columnen wurde anfangs noch beibehalten (der Codex Friderico-Augustanus hat 4 Columnen, der Vaticanus 3, der Alexandrinus und andere 2, der Codex Ephrämi nur eine durchlaufende Columne), doch scheint man bald gleichgiltig dagegen geworden zu seyn. Die Unzialschrift, womit der Text geschrieben wurde, blieb fast durchgängig bis in's 7. Jahrhundert ohne Accente, nur erscheinen schon früher in einzelnen Fällen Spiritus und Apostroph; vom 7. und 8. Jahrhundert an erscheint die Accentuation bald mehr bald weniger vollständig, öfters mehr willkürlich als regelmäßig. Nachdem die Unzialschrift in den letzten Jahrhunderten ihres Bestehens schon mehrfache Abweichungen von der früheren Quadrat- und Zirkelform erfahren hatte, trat vom 10. Jahrhundert an fast allgemein an ihre Stelle die Cursivschrift.

Interpungirt wurde der Text, obschon zuerst nur durch leere Zwischenräume und den einfachen Punkt, nachweisbar vom 4. und 5. Jahrhundert an. Die durch Euthalius im 5. Jahrhundert für die Pauliniſchen Briefe, sowie für die Apostelgeschichte nebst den katholischen Briefen eingeführte Schreibweise in Stichen oder kleinen dem Sinne des Textes nach gebildeten Zeilen, war eine besonders dem Bedürfnisse der kirchlichen Vorlesung angepaßte großartige Interpunktionsmanier, wie sie für die Psalmen und einige andere poetischen Bücher des Alten Testaments, die deshalb *βίβλοι στιχηρεῖς* genannt wurden, schon längst vorlag. Auch die Evangelien wurden wohl um dieselbe Zeit in dergleichen Stichen geschrieben, wie die griechisch-lateinische Handschrift zu Cambridge vor Augen stellt. Doch nur wenige Jahrhunderte lang fand diese kostspielige Art neutestamentlicher Abschriften Beifall; dafür wurde es nun gewöhnlich, das Verständniß des fortlaufend geschriebenen Textes durch zahlreichere Interpunktion zu erleichtern. Ob die Sitte der Zählung der Stiche am Ende der Texte, die sich zuerst in den stichometrisch geschriebenen, vom Berg Athos nach Paris gebrachten Fragmenten der Pauliniſchen Briefe (genannt H), etwa aus dem 6. Jahrhundert, und vom 9. Jahrhundert an öfter in den neutestamentlichen Handschriften beobachten läßt, auf des Euthalius stichometrische Arbeit zurückweist, oder vielmehr dem alten schon viel früher für die klassische Literatur üblichen Gebrauche der Zählung der Raumzeilen entspricht, ist nicht völlig klar. Das stichometrische Verzeichniß der alt- und neutestamentlichen Bücher, unter Einfügung einiger

*) Zu den ältesten Beispielen eines solchen Palimpsesten gehören die neuerdings von mir aus dem Oriente heimgebrachten alttestamentlichen Fragmente, wohl im 5. Jahrhundert geschrieben, über welchen patristische Schriften in den Unzialen des 9. Jahrhunderts stehen. Der berühmteste neutestamentliche Palimpsest ist der Codex Ephrämi, dessen neuere Schrift aus dem 12. Jahrh. stammt. Aber schon von Cicero (ad Trebat. 7, 18.) geschieht der Palimpseste Erwähnung, desgleichen von Plutarch.

Antilegomenen des Eusebius, das sich im Codex Claromontanus S. 468 f. befindet und offenbar viel älter ist als der wohl im 6. Jahrhundert geschriebene Codex selbst, beweist, daß solche Zählungen schon vor Euthalius vorhanden waren.

Sehr frühzeitig wurden aber auch schon andere Ab- oder Eintheilungen des Textes vorgenommen. Die Evangelien theilte behufs seiner Evangelienharmonie Ammonius im 3. Jahrhundert in mehrere hundert Sektionen ab, den Matthäus nämlich in 355 (2), den Markus in 233 (5), den Lukas in 342 (3), den Johannes in 232. Diese Eintheilung wurde vom 5. Jahrhundert an fast in allen Handschriften dem Texte auf dem Rande beigeschrieben, gewöhnlich zugleich mit den von Eusebius dazugefügten 10 Kanonen, aus denen sogleich ersichtlich wurde, welche Abschnitte jedem der Evangelisten eigenthümlich waren, und welche er mit einem oder mehreren gemeinsam hatte. Bei den Briefen und der Apostelgeschichte kommt die Kapiteleintheilung in Betracht, welche Euthalius bei den Paulinischen Briefen als eine noch neue Arbeit bereits vorfand und beibehielt, während er sie für die katholischen Briefe und für die Apostelgeschichte erst einführte. Eine ähnliche Kapiteleintheilung erfuhren auch die Evangelien, und zwar höchst wahrscheinlich lange vor Euthalius, da sie sich schon im Codex Ephrämi und im Codex Alexandrinus vorfindet, obschon diese beiden muthmaßlich sogar in Aegypten geschriebenen Handschriften von den Zuthaten des ägyptischen Diakonus Euthalius noch unberührt geblieben sind. Ein vereinzeltes Zeugniß von noch früherer Texteintheilung der Evangelien sowohl als der Briefe gibt der vaticanische Codex. Die evangelischen Textabschnitte desselben haben noch nichts mit den sehr bald allgemein angenommenen Ammonisch-Eusebianischen gemein; die der Briefe haben die große Besonderheit, daß sie der Gesammtheit der Paulinischen Briefe als einem Ganzen gelten*). Das Buch der Johanneischen Offenbarung scheint bis auf Andreas den Cappadocier im 6. Jahrhundert ohne Textabschnitte geblieben zu seyn; von ihm aber wurde sie bei Gelegenheit seines Commentars in 24 λόγοι und 72 κεφάλαια eingetheilt. Die jüngste, aber durch ihre Aufnahme in die gedruckten Textausgaben verbreitetste Kapiteleintheilung hat zu ihrem Urheber den Cardinal Hugo, genannt von S. Carus, im 13. Jahrhundert. Derselbe soll sie bei Ausarbeitung einer lateinischen Concordanz unternommen haben: wohl ebendeshalb erscheint sie früher in lateinischen als in griechischen Texten. Erasmus setzte sie in seinen Ausgaben nur der lateinischen Uebersetzung auf dem Rande bei, doch hatte sie schon die complutenser Polyglotte aufgenommen. Noch jünger als diese Kapiteleintheilung ist die Eintheilung in Verse, wie sie in den gedruckten Ausgaben gewöhnlich ist. Siehe darüber unten S. 174. Außerdem ist der Perikopen oder der zu den kirchlichen Vorlesungen bestimmten Textabschnitte zu gedenken. Wenn und in welcher Weise sie zuerst in Anwendung kamen, ist nicht zu bestimmen. Euthalius führte dergleichen für die epistolischen Bücher und für die Apostelgeschichte ein; gewiß lagen andere für die Evangelien zu seiner Zeit längst bereits vor; für die lateinische Kirche wenigstens bezeugen es ausdrücklich Optatus und Augustin. Häufig wurden die Lektionsangaben in ältere Exemplare des fortlaufenden Textes später noch eingetragen, wie dies z. B. beim Codex Ephrämi aus dem 5. Jahrhundert von einer Hand des 9. Jahrhunderts geschah. Um aber Handschriften mit vollständigem oder fortlaufendem Texte bequem für den Kirchengebrauch zu nützen, verfertigte man Verzeichnisse der Leseabschnitte, mit Angabe der Anfangs- und Schlußworte. Dergleichen Verzeichnisse nannte man Synaxaria und, wenn sie für die Heiligentage berechnet waren, Menologia. Später kamen in Gebrauch besondere kirchliche Vorlesebücher, die eben nichts als den Text der Kirchenvorlesungen, der sonntäglichen, wie der festtäglichen, enthielten, und zwar in der Ordnung, in welcher sie das Kirchenjahr hindurch in Anwendung kamen. Von diesen kirchlichen Vorlesebüchern, als

*) Aehnlicher Weise verhält es sich mit der Texteintheilung der Paulinischen Briefe in den muthmaßlich aus dem 8. Jahrhundert stammenden arabischen Fragmenten, die ich vor Kurzem in Aegypten aufgefunden und nach Deutschland gebracht habe.

Evangeliſtarien und Lectionarien oder *πραξαπόστολα* unterſchieden, die ſeit der Zeit Karls des Großen nicht ſelten mit großer Pracht ausgeführt*) und, der Stattlichkeit und Deutlichkeit wegen, noch über das 10. Jahrhundert hinaus mit Unzialſchrift geſchrieben wurden, ſind mehrere ſehr alte auf unſere Zeit gekommen. Unter den griechiſchen ſind am älteſten mehrere Palimpſeſtfragmente zu London, Venedig und Rom, aus dem 7. u. 6. Jahrhundert; von den lateiniſchen gibt es eines aus dem 6., wo nicht 5. Jahrhundert zu München, nach der ſogenannten itala. Die letzterwähnte Eigenthümlichkeit möchte den Gebrauch dieſer Kirchenbücher wenigſtens in die Zeit des Hieronymus hinaufrücken, dem auch ſelbſt, freilich mit Unrecht, die Abfaſſung eines derſelben, des ſogenannten Comes, zugeſchrieben wird, während Sidonius Apollinaris eine ſolche Thätigkeit von Claudian Mamertus ausdrücklich berichtet. Das unter dem Namen des lectionarium gallicanum bekannt gewordene Exemplar ſcheint das älteſte der nach dem Texte des Hieronymus verfaßten zu ſeyn.

Zu den Aeußerlichkeiten in der Geſchichte des geſchriebenen Textes gehören endlich noch die Ueber- und Unterſchriften der einzelnen neuteſtamentlichen Bücher. Wie viel davon von der Hand der heiligen Verfaſſer ſelbſt ſtammen möchte, iſt bereits oben erwähnt worden. Auch ſind unſere drei älteſten umfänglicheren Handſchriften, beſonders die Vaticaniſche (von erſter Hand) und der Pariſer Palimpſeſt, noch von der größten Einfachheit in dieſem Betrachte. Ueberſchriften wie *πράξεις ἀποστόλων, ἐπιστολαὶ Παύλου, ἐπιστολαὶ καθολικαί*, die ſämmtlich auf's 4. Jahrhundert zurückgehen, ſetzen den Begriff der kanoniſchen Sammlung voraus. Mit der Zeit wuchſen aber beſonders die Unterſchriften dadurch, daß man traditionelle Vermuthungen über Zeit und Ort der Abfaſſung, auch über den Verfaſſer ſelbſt, über den Ueberbringer, über den Empfänger, über die Urſprache (z. B. bei Matth. *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, bei Mark. *ῥωμαϊστί*) und über anderes Aehnliches darin ausdrückte. Dergleichen ausgeſchmückte Unterſchriften wurden beſonders bei den Pauliniſchen Briefen, bei denen ſie bereits Euthalius vorfand und auch noch ſeinerſeits bearbeitete, in den Handſchriften gewöhnlich. Das älteſte Beiſpiel davon beſitzen wir in den ſchon erwähnten Pariſer Fragmenten der Pauliniſchen Briefe vom Berg Athos, wo die Unterſchrift des Briefs an Titus zu leſen iſt.

Indem wir nun zu den innern Erfahrungen des neuteſtamentlichen Textes übergehen, ergibt ſich aus Allem, was wir vom früheſten Gebrauche deſſelben vor der Mitte, um die Mitte und aus der andern Hälfte des 2. Jahrhunderts wiſſen, daß ſchon damals die urſprüngliche Reinheit getrübt geweſen. Denn die Anführungen verſchiedener Textſtellen bei Polykarp, bei Hegeſipp, bei Papias, bei den Senioren des Irenäus, bei Juſtin, bei Marcion, bei den Gnoſtikern Ptolemäus, Herakleon, Theodotus, aus dem Briefe der Viennenſer und Lugdunenſer, aus Tatian, um Anderer nicht zu gedenken die aus derſelben Zeit in Betracht kommen, ſind bereits der Art, daß ſie vielfach mit den aus ſpäterer Zeit überlieferten Varianten zuſammenſtimmen, ohne daß ſie nach kritiſchen Grundſätzen einen beſonderen Anſpruch auf apoſtoliſche Urſprünglichkeit haben. Zum Beweiſe nur zwei Stellen, die eine von Polykarp, die andere von Ptolemäus. Act. 2, 24. citirt Polykarp in der epist. ad Philipp. 1. folgendermaßen: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ἅδου*. Für die erſteren Worte hat aber der Text *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν*, ſowie *θανάτου* für *ἅδου*, doch findet ſich das Letztere auch in Codex D, in der Vulg. und andern Verſionen, ſo wie bei mehreren ſpäteren Vätern. Ptolemäus citirt in der epist. ad Floram (bei Epiph. I. p. 216 sqq.) faſt vollſtändig Matth. 15, 4—9. Da ſteht bei ihm *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου*, in beiden

*) Eins der prachtvollſten aus älterer Zeit verwahrt unter ſeinen Kirchenſchätzen das Katharinenkloſter auf dem Sinai. Der ganze Text deſſelben iſt mit Gold auf ſchönem weißem Pergamente in 2 Folio-Columnen in der Unzialſchrift des 8. oder 9. Jahrhunderts geſchrieben. Ein Fragment eines andern, auf dunkelſchwarzem Pergament in goldner Unzialſchrift verfaßten, von kleinem Formate, beſitzt die kaiſerliche Bibliothek zu Wien.

Stellen ist aber das Pronomen nur gering bezeugt; ferner *ἠκυρωσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ*, wo *τὸν νόμον* ursprünglich seyn kann, obschon es gegen *τὴν ἐντολήν* und *τὸν λόγον* nur sehr wenige Zeugen schützen; sodann setzt er zu *διὰ τὴν παράδοσιν* noch *τῶν πρεσβυτέρων*, zu *δῶρον* noch *τῷ θεῷ* hinzu; die Worte *ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆς* stellt er in *ὠφ. ἐξ ἐμοῦ* um, sowie er nach *τὴν μητέρα σου* den Zusatz des Exodus, aber nicht des Evangeliums hat: *ἵνα εὖ σοι γένηται*, obgleich er vorher ausdrücklich sagt: *δηλοῖ καὶ τοῦτο ὁ σωτήρ*. Die übrigen in Betracht kommenden Varianten von der Recepta: *εἶπεν* für *ἐνετείλατο λέγων*, *Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ* für *Ἐγγίζει μοι* u. s. w. verdienen ohne Zweifel den Vorzug. Gehen wir noch einige Jahrzehnte weiter, so finden wir bei Irenäus, der auch schon von der Verschiedenheit der Dokumente spricht *), bei dem Alexandrinischen Clemens und andern Zeitgenossen noch stärkere Belege für eine schon zu ihrer Zeit, d. h. um's Ende des 2. Jahrhunderts vorhandene Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Textes, ein Zustand, der sich im Laufe der zwei nächsten Jahrhunderte nur noch verschlimmerte, wie schon Origenes ausdrücklich bezeugt **), und aus der Vergleichung der bei den Kirchenvätern des 3. und 4. Jahrhunderts citirten Textstellen ersichtlich ist. Von dieser Zeit an haben wir alle Jahrhunderte des handschriftlich fortgepflanzten Textes hindurch neben den Werken der Kirchenväter die griechischen Handschriften, sowie die verschiedenen orientalischen und occidentalischen Uebersetzungen zu Zeugnissen für eine fast auf jeden Vers sich erstreckende Mannigfaltigkeit der Textgestalt, die sehr zahlreiche, bald mehr bald weniger wichtige Abirrungen vom ursprünglichen Bestande außer Zweifel stellt.

Woher stammt diese Mangelhaftigkeit der Texterhaltung? Man kannte zur Zeit der ersten Christengemeinden keineswegs das ängstliche Haften am Buchstaben, wie es die Strenge der Wissenschaft oder auch die Pietät späterer Zeitalter erheischt, denen das geschriebene Wort zum höchsten und unbedingten Träger der göttlichen Offenbarung geworden. Dazu kommt, daß die allerersten Abschriften wohl mehr eine Sache des persönlichen Wunsches, des Einzelbedürfnisses waren, als daß sie im offiziellen Auftrage oder zum Bedürfnisse der Gemeinden unternommen wurden. So geschah es leicht, daß, als die Abschriften in der christlichen Kirche sich zu vervielfältigen anfingen, die Vorlagen für die Abschreiber schon nicht mehr getreu den Buchstaben des Originals enthielten, das wahrscheinlich selbst, wie wir oben bemerkt haben, von der Hand des Verfassers nur revidirt oder unterschrieben, nicht aber niedergeschrieben war. Sodann aber stammt die Fehlerhaftigkeit der Abschriften von der schon zur Zeit Cicero's (vgl. ad Quint. fratr. III, 5. fin.) laut gerügten Nachlässigkeit der Abschreiber, insofern diese bald falsch sahen, bald falsch hörten, bald mißverstanden. Die zuerst genannten Irrungen des Auges waren bei der ohne Unterbrechung fortlaufenden Unzialschrift doppelt leicht möglich; daher wurden ähnliche Buchstaben verwechselt, Wörter theils ausgelassen, theils wiederholt, theils versetzt, theils auch, was zugleich von ganzen Sätzen gilt, falsch abgetheilt (Phil. 1, 1. *συνεπισκόποις* für *σὺν ἐπισκόποις*, Gal. 1, 9. *προείρηκα μὲν* für *προειρήκαμεν*. Joh. 1, 3. wurde *ὃ γέγονεν* statt mit dem Vorhergehenden mit dem Folgenden verbunden). Durch das Diktiren des Textes wurden besonders itacistische Verwechslungen veranlaßt, wie *σοί* für *σύ*, *εἰ δέ* für *ἴδε*, *ἡμεῖς* für *ὑμεῖς* und umgekehrt, *πρόσκλησιν* für *πρόσκλισιν* (1 Tim. 5, 21.), oder Verwechslungen wie *κενός* für *καινός*, *ἑταῖροι* für *ἕτεροι*, *γένημα* und *γέννημα*, *γένεσις* und *γέννησις*. Mißverständniß war es, wenn

---

*) Adv. haeres. V, 10. §. 1. *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου* (von der Lesart Apokal. 13, 18. ist die Rede) *κειμένου*.

**) In Matth. tom. XV. (III, 671. de la Rue): *νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.*

man *ἐγενήθημεν νηπιοι* für *ἐγεν. ἤπιοι* (1 Theſſ. 4, 7.) oder *τὰ ἴδια τοῦ σώματος* für *τὰ διὰ τοῦ σώματος* (2 Kor. 5, 10.) ſchrieb; deßgleichen wenn man, was beſonders einer ſpäteren Periode angehört, Abkürzungen falſch auflöste. Auch dogmatiſche Willkür, und zwar mehr noch die der Katholiker als der Akatholiker, hat auf die Textentſtellung einigen Einfluß geübt, wenn man z. B. *Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ* für *οἱ γονεῖς αὐτοῦ* Luk. 2, 43. und *Ἰωσήφ* für *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* Luk. 2, 33. ſetzte; oder wenn man Gal. 2, 5. *οἷς οὐδέ* wegließ, wovon Tertullian ſeltſamer Weiſe behauptet, daß es Marcion in den Text gebracht habe. Von gewiſſen häretiſchen Sekten berichtet uns allerdings Euſebius, und zwar aus älterer Quelle, ausführlich, daß in ihrer Mitte der heilige Text unter dem Geſchäfte des Abſchreibens auf's Willkürlichſte verfälſcht wurde, vgl. hist. eccles. V, 38.*); doch iſt kaum wahrſcheinlich, daß dergleichen in der That häretiſch gefärbte Abſchriften auf die in der Kirche verbreiteten Exemplare einflußreich geweſen. Viel mehr als das dogmatiſche machte ſich jedenfalls das Sprachintereſſe geltend, indem man den Text bald grammatiſch richtiger, bald deutlicher und vollſtändiger, bald nachdrücklicher und ſchöner zu machen ſtrebte **). Bisweilen unternahm man auch geſchichtliche (vgl. Matth. 27, 9. Mark. 15, 25.) und geographiſche (vgl. Joh. 1, 28. Matth. 8, 28.) Verbeſſerungen. Ferner war von den nachhaltigſten Folgen, namentlich bei den Evangelien, das harmoniſtiſche Studium, das Hieronymus in ſeinem Briefe an Damaſus ausdrücklich bezeugt und richtig karakteriſirt, indem er ſchreibt: Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, quod dum in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio quia minus putaverint addiderunt; vel dum eundem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthaei, rursum in Matthaeo Johannis et Marci, et in reliquorum quae aliis propria sunt inveniantur. Einen vollkommenen Beleg hierzu liefern uns die Parallelſtellen vom Vaterunſer und von der Verſuchungsgeſchichte bei Matthäus und Lukas. In ähnlicher Weiſe verfuhr man bei den Anführungen aus dem Alten Teſtamente, wo man häufig den Text der Apoſtel mit dem der LXX in Einklang zu bringen ſuchte (vgl. Matth. 15, 8.). Und hieran knüpft ſich auch die argloſe Parallelſiſirung der evangeliſchen Erzählungen mit den vielverbreiteten apokryphiſchen oder mit andern frühzeitigen evangeliſchen Aufzeichnungen, die, ohne den Stempel der Apoſtolicität an ſich zu tragen, zum Theil aus guter Quelle gefloſſen ſeyn mochten. Daher ſtammen wahrſcheinlich mehrere ſehr alte Interpolationen des heiligen Textes, wie Joh. 7, 53—8, 11. Mark. 16, 9 ff.***). Endlich haben wir der Textentſtellung durch eingebrachte Randgloſſen zu gedenken. Randbemerkungen verſchiedener Art machten ſich Gelehrte in ihren Handexemplaren; ein künftiger Abſchreiber nahm ſie als vermeintliche Supplemente oder Verbeſſerungen in den Text auf.

Bei den Abſchreibern ſelber haben wir zwiſchen gelehrten und ungelehrten zu unterſcheiden; die erſteren fanden ſich wahrſcheinlich eben deßhalb, weil die Fehlerhaftigkeit

---

*) Die Kapitelüberſchrift heißt: *Περὶ τῶν τὴν Ἀρτέμωνος αἵρεσιν ἐξαρχῆς προβεβλημένων.* 38, 6. heißt es: *διὰ τοῦτο ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρθωκέναι. καὶ ὅτι τοῦτο μὴ καταψευδόμενος αὐτῶν λέγω, ὁ βουλόμενος δύναται μαθεῖν. εἰ γάρ τις θελήσει συγκομίσας αὐτῶν ἑκάστου τὰ ἀντίγραφα ἐξετάζειν πρὸς ἄλληλα, κατὰ πολὺ ἂν εὕρει διαφωνοῦντα· ἀσύμφωνα γοῦν ἔσται τὰ Ἀσκληπιοδότου τοῖς Θεοδότου* etc.

**) Von Tatian berichtet Euseb. hist. eccl. 4, 29. ausdrücklich: *τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτὸν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.*

***) Einen Verſuch, einzelne Lesarten der Evangelien aus dem Protevangelium Jakobi und dem Evangelium Nicodemi zu erklären, ſiehe in meiner holländiſchen Preisſchrift: De evangeliorum apocryphorum origine et usu. Hagae Comit. 1851. p. 131 sqq.

der Abschriften so groß wurde. Wir wissen von Männern, wie Pamphilus, der sich durch seine Bibelabschriften um die Kirche verdient gemacht (*Euseb.* hist. eccl. VI, 32. *Hieron.* adv. Rufin. II, 9., de script. eccl. 75.) *), daß sie abgeschrieben haben **). Auch das, was Hieronymus wiederholt (vergl. ad Matth. 24, 36., ad Gal. 3, 1.) von Exemplaren des Adamantius und des Pierius sagt, bezieht sich entweder auf Abschriften von der Hand dieser Männer oder auf Exemplare, die sie eigenhändig revidirt haben. Es mögen nun die gelehrten wie die ungelehrten Abschreiber, zumal nachdem die Verderbniß des Textes einmal eingetreten war, durch ihre Arbeiten dem Texte nach unseren kritischen Begriffen geschadet haben, diese durch ihre Unwissenheit und Flüchtigkeit, jene durch ihren Verbesserungseifer. Gerade die berühmtesten Abschreiber, die alexandrinischen Kalligraphen, von denen die meisten unserer ältesten schönen Unzialmanuskripte, griechisch wie lateinisch, möchten herzuleiten seyn, waren weder im Griechischen noch im Lateinischen stark, weshalb ihre Arbeiten bei aller ihrer Regelmäßigkeit, Gewandtheit und Schönheit, doch auch durch ihre Fehlerhaftigkeit sich auszeichneten. Nur bestand im Alterthume zugleich die Sitte, jede gefertigte Handschrift einer kundigen Revision, dem Geschäfte eines *διορθωτής* zu unterwerfen, der allerdings auch seinerseits die Grenzen einer Berichtigung nach dem abgeschriebenen Exemplare durch eigenen Vorwitz häufig überschritt. Vgl. die oben angeführte Stelle des Origenes in Matth. tom. XV. Es war daher das Geschäft der Nachvergleichung von dem der Nachbesserung noch verschieden, wie es eine aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammende Note des Codex Frid. August. (ed. Tischendorf 1846.) ausdrücklich darthut. In der genannten Handschrift, fol. 19. recto, wird nämlich eine Note von der Hand des Pamphilus aus einem *παλαιώτατον λίαν ἀντίγραφον* wörtlich wiederholt, und diese lautet: *μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγένους ὑπ' αὐτοῦ διορθωμένα. Ἀντωνῖνος ὁμολογητὴς ἀνέβαλεν, Πάμφιλος διόρθωσα τὸ τεῦχος ἐν τῇ φυλακῇ.* Noch vor Pamphilus widmete dem Geschäfte des *ἀντιβάλλειν* sowohl als der *διόρθωσις* den größten Eifer Origenes, wie es aus einer von Cedrenus aufbewahrten Stelle hervorgeht, wo es heißt: *οὔτε γὰρ δειπνῆσαι ἔστιν ἡμῖν ἀντιβάλλουσιν, οὔτε δειπνήσασιν ἔξεστι περιπατῆσαι καὶ διαναπαῦσαι τὰ σώματα, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν τὰ ἀντίγραφα ἀναγκαζόμεθα.* Auch von Basilius Magnus wird bezeugt, daß er biblische Bücher *ἀντιβαλὼν διορθώσατο*, vgl. *Georg. Syncell.* chronogr. p. 203.

Fragen wir nun, ob nicht von gelehrten Kirchenvätern bestimmte, durchgreifende, wenn auch immer in ihren Resultaten verfehlte Arbeiten unternommen worden seyen zur Wiederherstellung des ursprünglichen oder doch zur Herstellung eines guten Textes, dergleichen für den griechischen Text des Alten Testaments unzweifelhaft von Mehreren ausgeführt worden sind, so begegnen wir schon im 3. Jahrhundert drei Männern, denen der Ruf solcher Arbeiten geworden ist, nämlich dem Origenes, dem ägyptischen Bischof Hesychius und dem antiochenischen Presbyter Lucian. Daß die beiden letzteren eine Art Recension für's Neue Testament unternommen haben, kann nach dem Zeugnisse des Hieronymus ***), wozu auch noch das bekannte Gelasianische Dekret

*) Die vom Athos nach Paris gekommenen Fragmente der Paul. Briefe enthalten in der Unterschrift des Briefs an Titus die Worte: *ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ.*

**) Daß auch Abschriften anderer Werke von namhaften Männern gefertigt wurden, beweist die Nachschrift zu dem Martyrium Polycarpi, worin gesagt wird, daß es nach Irenäus von Gajus, dann von Sokrates, dann von Pionius abgeschrieben worden ist. Die Thätigkeit der beiden Presbyter Acacius und Euzoius an der Bibliothek zu Cäsarea wurde schon vorher erwähnt.

***) In seinem Schreiben an Damasus heißt's vom N. T.: Hoc certe cum in nostro sermone discordat et in diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum. Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in toto veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid

kommt*), nicht bezweifelt werden; allein ihr Verfahren dabei — der Ausdruck des Hieronymus bei der Karakterisirung dieser Arbeiten ist unklar und offenbar ungenau — ist uns ebenso unbekannt geblieben, als der Einfluß desselben auf die in der Kirche verbreiteten Textdokumente unwahrscheinlich ist. Was aber Origenes anlangt, so steht das negative Zeugniß des alten lateinischen Uebersetzers zu Matth. 15, 14.: „In exemplaribus autem Novi Testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi," viel höher als der geistreiche Einfall Hugs; wodurch keineswegs geläugnet wird, daß die Werke des Origenes, eines durch seine kritische Genauigkeit hervorragenden Mannes, für die neutestamentliche Textkritik noch jetzt von hoher Wichtigkeit sind. Nichtsdestoweniger stellen sich bereits vom 4. und 5. Jahrhundert an, wie die Väter, die Uebersetzungen und die griech. Manuskripte darthun, in der überraschend großen Verschiedenheit des neutestamentlichen Textes gewisse Verwandtschaften der Dokumente heraus, die sich wohl an die Länder anschließen, wo die letzteren gefertigt wurden, aber doch kaum ohne die Annahme von Tendenzarbeiten erklärlich scheinen. Nach diesen Verwandtschaftsverhältnissen läßt sich mit einigem Rechte von einem orientalischen und einem occidentalischen, oder vielmehr, um genauer zu scheiden und auch das näher Verwandte wieder zusammenzustellen, von einem alexandrinischen oder ägyptischen und einem lateinischen, sowie von einem asiatischen oder griechischen und einem byzantinischen oder konstantinopolitanischen Texte sprechen. Die erstgenannte Textklasse, die alexandrinische, möchte die im Gebrauche der Judenchristen des Orients befindliche gewesen seyn, derjenigen Judenchristen, die sich auch des griechischen Textes des Alten Testaments bedienten. Vorzugsweise war es das christlich gelehrte Alexandrien und was damit zusammenhing, das diesen Text besaß und fortpflanzte. Die lateinische Textklasse ist nicht nur in den lateinischen Exemplaren, sondern auch in denjenigen griechischen, deren sich die Lateiner bedienten, ausgeprägt worden. Die asiatischen Manuskripte ferner waren wohl besonders im Gebrauche geborener Griechen, sie mochten nun im eigenen Vaterlande oder in den asiatischen mit Griechenland lebhaft verkehrenden Provinzen leben. Die byzantinischen endlich sind diejenigen, die der byzantinischen Reichskirche angehörten. Diese letzteren sind es, die allein eine gewisse offizielle Gleichförmigkeit erhielten, und die in den späteren Jahrhunderten des bestehenden byzantinischen Kaiserthums fast ausschließlich Verbreitung fanden. In wie weit hiervon die ausübende Kritik bereits Gebrauch gemacht hat, und in wie weit sie noch jetzt davon Kenntniß zu nehmen und Vortheil zu ziehen hat, werden wir später erörtern. Nur muß sofort bemerkt werden, daß uns nur die letztgenannte Klasse in den Dokumenten noch vollkommen vor Augen tritt, und zwar als diejenige, die aus der allmähligen Vermischung der früheren unter besonderer Geltendmachung der asiatischen oder griechischen hervorgegangen ist. Keine der drei älteren Klassen aber liegt uns ohne mehrfache Entstellung und Vermischung vor, so daß es oft schwerer wird, die einer jeden Klasse eigenthümliche Lesart festzustellen, als auf die ursprüngliche vom Apostel geschriebene zurückzuschließen.

Es gehört hieher noch eine Hinweisung auf diejenigen Männer des Alterthums, deren Studien verdienstlich um den neutestamentlichen Text gewesen, oder, was weit mehr in Betracht kommt, durch ihre fleißige Textbenutzung für den Gebrauch ihrer Zeit und ihres Vaterlands zeugen. Aus der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts gilt in letzterer Beziehung am meisten Irenäus, von dem nochmals bei den Lateinern zu sprechen seyn wird; aus den nächstfolgenden Jahrzehnten Clemens von Alexandrien. Höher als beide steht durch textkritische Gelehrsamkeit Origenes, der durch die ganze erste Hälfte des 3. Jahrhunderts wirkte. Der bedeutendste Textkritiker nach ihm war Hieronymus,

---

lienit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt. Vergl. auch de vir. illustr. 77.

*) Vergl. P. I. dist. XV. §. 27.: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha; evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha.

nur ließ er bei seiner Benutzung der griechischen Codices für seine reformatorische Arbeit über die lateinische Version manche unkritische Rücksicht gelten. Aus dem 3. bis 5. Jahrhunderte haben uns ein Bild des Textes ihrer Zeit und Heimath vorzugsweise hinterlassen, unter den Griechen: Athanasius, Eusebius, Epiphanius, die beiden Cyrille, Chrysostomus und Theodoret, wozu noch Ephräm der Syrer kommt, dessen Werke bald nach ihrer Abfassung in's Griechische übersetzt wurden. Ferner unter den Lateinern: Cyprian, Tertullian, Lucifer, Hilarius von Pictavium, Hilarius der Diakon, Victorin, Ambrosius, Augustin, Rufin. Den zuerst unter den Lateinern genannten ist auch noch beizuzählen der Uebersetzer des Irenäus, von dessen Arbeit weit mehr als von der ursprünglichen des Verfassers auf uns gekommen ist. Im 6. Jahrhundert diente dem Texte der Offenbarung Johannis durch seinen griechischen Commentar Andreas der Cappadocier, sowie durch seinen lateinischen Primasius. Beiden Männern schloß sich mehrere Jahrhunderte später an mit seinem griechischen Commentare Arethas. Im 8. Jahrhundert war Beda um die Textreinigung der Apostelgeschichte besorgt; Johannes von Damaskus hat viel citirt; auf Karls des Großen Befehl wirkte Alcuin für den lateinischen Text. Im 9. Jahrhundert nützte Photius seine Gelehrsamkeit für's Neue Testament, desgleichen im 10. Jahrhundert Suidas, doch beide nur in sehr beschränktem Maße. In den nächstfolgenden Jahrhunderten schrieben ihre gelehrten Commentare zum Neuen Testamente Theophylakt, Oekumenius, Euthymius Zigabenus. Die im 13. Jahrhundert hervortretenden Correctoria bibliae betrafen die Verbesserung der Vulgata zum Theil aus griechischen Zeugen, sowie im 15. Jahrhundert Laurentius Valla, von der großen Verderbniß des üblichen lateinischen Textes überzeugt, den Werth alter Dokumente erkannte und geltend zu machen suchte.

Zum Schlusse dieses Versuchs über die Geschichte des geschriebenen Textes geben wir ein Verzeichniß der ältesten auf unsere Zeit gekommenen handschriftlichen Denkmäler des Originaltextes, wie es sich nämlich unter Einreihung der neuesten aus dem Oriente gewonnenen Bereicherungen gestaltet.

Die Zahl der sämmtlichen neutestamentlichen Unzialhandschriften, vom 4. bis 10. Jahrhundert verfaßt, beträgt 41. Dem Alter nach, wie es sich aus paläographischen Gründen bis zu einem gewissen Grade von Sicherheit bestimmen läßt, ergibt sich folgende Ordnung: Aus dem 4. Jahrhundert ist eine (B Evv. Akt. Kath. Paul.); aus dem 5. Jahrhundert sind 4 (C A I T); aus dem 6. Jahrhundert 9 (N P Q R Z, D Evv. Akt., D Paul., E Akt., H Paul.); aus dem 7. Jahrhundert 2 (F^a Θ); aus dem 8. Jahrhundert 7 (W^a W^b Y Λ, E Evv., L Evv., B Apok.); aus dem 9. Jahrhundert 13 (M O X V Γ Δ, F Evv., K Evv., F Paul., G Paul., H Akt., K Kath. Paul., L Akt. Kath. Paul.); aus dem 10. Jahrhundert 5 (S U, G Evv., M Evv., E Paul.). Von diesen allen umfassen das ganze Neue Testament nur 3, doch keine ohne beträchtliche Lücken; denn der alexandrinischen Handschrift (A) fehlen die ersten 24 Kapitel des Evangelium Matth., 2 Kap. des Ev. Joh. und 8 Kap. im 2. Korintherbriefe. Dem Vaticanischen Codex (B) fehlen außer der Apokalypse die Briefe an Timotheus, an Titus, an Philemon und fast 5 Kap. des Hebräerbriefs. Der Pariser Palimpsest (C) endlich enthält wohl große Fragmente aus allen neutestamentlichen Büchern, doch fehlen ihm von den 4 Evangelien gegen 24 Kapitel, von der Apostelgeschichte gegen 9, von den katholischen Briefen gegen 7, von sämmtlichen Paulinischen Briefen gegen 31, von der Apokalypse 9 Kapitel. Unter den übrigen betreffen die Evangelien noch 27, von denen 9 (F^a N O R T W^a W^b Y Θ) nur geringe Fragmente, 10 (F G H I P Q X Z Γ Δ) umfängliche Fragmente, 8 (D E K L M S U Λ) den vollständigen oder fast vollständigen Text enthalten. Die Apostelgeschichte betreffen außer den genannten 3 noch 6, von denen 3 (D E L) fast vollständige Texte enthalten, einer (H) sehr umfängliche, einer (I) mehrere, einer (F^a) nur sehr wenige Fragmente. Die katholischen Briefe befinden sich außer den ersten 3 noch in 2 andern (K L) und zwar vollständig; die Paul. Briefe noch in 9 andern, von denen 3 (F^a H I) nur wenige oder mehrere Fragmente enthalten, 6 aber (D E F G K L)

vollständig oder fast vollständig sind. Für den Text der Apokalypse endlich hat sich außer A und C nur noch ein (B) und zwar vollständiges Unzialmanuskript auffinden lassen.

Die älteste und vorzugsweise alexandrinisch gefärbte Textgestalt, wenn auch mit vielfachen Differenzen, liegt für die Evangelien in folgenden Manuskripten vor: A B C D (alex. lat.) I L P Q T X Z Δ, wohl auch R; ihnen am nächsten stehen die Fragmente F^a N W^a W^b Y Θ. Eine zweite, etwas jüngere Gestalt, in der sich die asiatische Färbung vorzugsweise erkennen lassen möchte, liegt vor in den Manuskripten: E F G H K M O S U V Γ Λ, unter denen am meisten zu der ersten Reihe hinneigen E K M Γ Λ. Für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe geben den ältesten Text A B C, für die Apostelgeschichte auch noch D I; ihnen nahe stehen E^{Fa}, während H L für die Apostelgeschichte und K L für die katholischen Briefe den neuern am nächsten kommen. Für die Pauliniſchen Briefe repräsentiren den ältesten Text A B C H I, D F G, von denen sich die ersten fünf als alexandrinisch, die letzten zwei als lateinisch, bezeichnen lassen, während D zwischen beiden Klassen mitten inne steht. Der jüngeren Gestalt nähern sich am meisten K L. Bei der Apokalypse übertreffen die Codices A C an Alterthümlichkeit den dritten Unzialcodex B.

Im Einzelnen bemerken wir noch Folgendes:

A: gewöhnlich der Alexandrinus genannt, im Britischen Museum, vom alexandrinischen, später konstantinopolitanischen Patriarchen Cyrill Lukaris an Karl I. von England geschenkt 1628. Nach dem A. T. beginnt das Neue von Matth. 25, 6. an und läuft bis zum Ende der Apokalypse fort, nur unterbrochen im Evangelium Johannis von 6, 50—8, 52. und 2 Kor. 4, 13—12, 6. Außerdem sind da und dort die Buchstaben des äußern Randes verloren gegangen. Er wurde mit facsimilirten Lettern herausgegeben von Woide 1786, woraus sämmtliche Varianten von der 3. Stephan. Ausg. notirte Spohn in der Notitia codicis Alex. 1788. Geschrieben scheint er in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts.

B: vorzugsweise der Vaticanus genannt, Nr. 1209 in der Vatik. Bibl. Außer dem alttestamentlichen Texte, der den römischen Herausgebern der LXX unter Sixtus V. zur Grundlage gedient, enthält er das ganze N. T. bis Hebr. 9, 14., so daß außer den letzten Kapiteln dieses Briefs 4 ganze Briefe (1. 2. Timoth. Tit. Philem.) und die Offenbarung fehlen. Textvergleichungen lieferten Bartolocci 1669 (manuskriptlich in der Kais. Bibl. zu Paris) und Birch (erschienen 1798—1801). Eine dritte erhielt Rich. Bentley von der Hand eines jungen Italiäners, Namens Mico; sie wurde nach einer Abschrift Woide's 1799 von Ford edirt. 1810 schrieb Hug, nachdem er die Handschrift zu Paris untersucht hatte, eine gelehrte commentatio de antiquitate cod. Vaticani. 1843 wurde mir drei Tage lang eine genaue Facsimilirung der Handschrift gestattet, sowie die Vergleichung mehrerer kritisch unsicherer Stellen, worüber ich, mit Hinzunahme schriftlicher Mittheilungen des Card. Mai an mich, in den Studien und Kritiken 1847 Rechenschaft gab. Aus allen diesen Vergleichungen besteht der gegenwärtige von mir schon 1849 für meine kritische Handausgabe benutzte Apparat in Betreff dieser ältesten und wichtigsten aller neutestamentlichen Handschriften*). Eine Herausgabe derselben ist vom Card. Mai unter den Auspicien Leo's XII. unternommen worden. Die 5 Bände

*) 1848 erschien Nov. Test. gr. ad fidem codicis principis vaticani edidit, integram varietatem aetatis apostolicae, versionis II. vel III. saeculi, codd. alexandrinorum IV. vel V., gr.-lat. VI—VIII. s. denuo examinatam, et XI codd. orientalium IV—XV. s. nec non slavonicorum XI—XIII. s. nunc primum collatam, antiquissimum tamquam commentarium cum locis V. T. e cod. Vat. allatis et cum lexidio grammatico, adiecit Ed. de Muralto. Die Angabe: ad fidem codicis princ. vatic. beruht darauf, daß mit Hinzunahme einiger angeblich aus der Handschrift selbst geschöpfter Berichtigungen die erwähnten Collationen, aber mit Ausschluß der sogenannten Bentley'schen, benutzt worden sind, und zwar auf eine im höchsten Grade unkritische Weise. Von derselben Zuverlässigkeit, wie diese Aussage des Titels, ist die ganze Arbeit.

in gr. 4., deren 4 das Alte, 1 das Neue Testament enthalten, legte mir Card. Mai im März 1843 vor Augen. Die Prologe fehlten damals noch. Es ist nicht klar, welches Hinderniß dem Erscheinen noch immer im Wege liegt. Uebrigens wird, nach Mai's mündlicher Angabe, dieses Werk zugleich noch, wenigstens für die im Vaticanus Nr. 1209 fehlenden Pauliniſchen Briefe den Text eines Palimpſeſten vom höchſten Alter enthalten, deſſen Vorhandenſeyn in der Vatic. Bibl. mir auch von Hug angedeutet worden iſt. Der Codex B iſt höchſt wahrſcheinlich im 4. Jahrhundert geſchrieben.

B: als Handſchrift der Apokalypſe iſt der ehemalige Baſilianer Codex Nr. 105, jetzt in der Vaticana mit Nr. 2066 bezeichnet. Nachdem Wetſtein eine äußerſt mangelhafte und fehlerhafte Vergleichung durch die Vermittlung des Cardinals Quirini erhalten hatte, gelang es mir 1843, den ganzen Text in meine Ausgabe von 1841 einzutragen. Daraus hab' ich ihn edirt in den Monumentis sacris ineditis 1846. Verfaßt ſcheint die Handſchrift in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts.

C: unter dem Namen des Pariſer Palimpſeſten oder des Codex Ephräni bekannt geworden, Nr. 9 in der kaiſ. Bibl. zu Paris. Die urſprüngliche Schrift iſt wohl im 5. Jahrhundert (noch vor dem Codex A) verfaßt; ſpäter wurde ſie zwei Mal, zuletzt etwa im 9. Jahrhundert, an ſehr vielen Stellen geändert. Im 12. Jahrhundert aber wurde die ganze Schrift weggewaſchen, und das Pergament von Neuem benutzt, indem man den griechiſchen Text mehrerer aſcetiſchen Abhandlungen Ephräm des Syrers darauf ſchrieb. Nachdem zuerſt Pierre Allix Ende des 17. Jahrhunderts die vertilgten Schriftzüge wieder bemerkt hatte, unternahm Wetſtein um's Jahr 1716 eine Vergleichung der neuteſtamentlichen Fragmente, ſo weit ſie lesbar waren. In den Jahren 1834 und 1835 ließ der Vorſtand der Manuſkripte Karl Haſe die Giobertin'ſche Tinktur zur Verdeutlichung der alten Schriftzüge anwenden, wornach F. F. Fleck auf einer kleinen Anzahl Blätter Verſuche der Entzifferung anſtellte, die höchſt ungenügend ausfielen. In den Jahren 1840 bis 1842 gelang es mir ſämmtliche Fragmente, die $^5/_8$ des ganzen N. T. ausmachen, ſowie auch die noch ganz vernachläſſigten Fragmente des A. T., bis auf ſehr wenige größtentheils durch die Schadhaftigkeit des Pergaments verlorengegangene oder urſprünglich roth geſchriebene Stellen zu leſen, mit genauer Unterſcheidung der drei verſchiedenen Hände. Aus dieſer Vorarbeit ging meine Ausgabe des Codex mit facſimilirten Lettern hervor 1843 und 1845.

D: häufig nach Theod. Beza benannt, von dem dieſe Handſchrift 1581 als Geſchenk nach Cambridge gelangte. Sie enthält griechiſch und lateiniſch in ſtichometriſcher Ausführung die Evangelien nebſt der Apoſtelgeſchichte, bis auf wenig Lücken. Geſchrieben iſt ſie wahrſcheinlich um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Eine Ausgabe mit facſimilirter Schrift erſchien von Kipling 1793.

D: als Codex der Paul. Briefe iſt ebenfalls in Beza's Beſitz geweſen, der ihn nach dem Kloſter Clermont bei Beauvais als Codex Claromontanus benannte. Jetzt iſt er in der kaiſ. Bibl. zu Paris, Nr. 107. Er enthält die Pauliniſchen Briefe, mit Einſchluß des Hebräerbriefs, bis auf wenig Verſe vollſtändig, griechiſch und lateiniſch, ſtichometriſch. Zu verſchiedenen Zeiten erfuhr er Ueberarbeitungen, ſo daß er beſonders zwei Geſtaltungen des Textes repräſentirt. In ſeinem lateiniſchen Texte liegt für uns die älteſte Form der wohl ſchon im 2. Jahrhundert unternommenen lateiniſchen Ueberſetzung vor. Geſchrieben iſt die Handſchrift etwa in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts. Sie wurde edirt von mir mit facſimilirter Schrift 1852.

E: in den Evangelien iſt der Basler Codex K IV. 35. mit dem bis auf wenig Lücken vollſtändigen Texte der 4 Evangelien, wohl um die Mitte des 8. Jahrhunderts geſchrieben. Nach mehrern Andern genau von mir und Prof. Müller zu Baſel verglichen 1843.

E: als Handſchrift der Acta, durch eine Schenkung des Erzbiſchofs von Canterbury Laud an die Bodlej. Bibl. zu Oxford gelangt. Nachdem ſie aus Sardinien nach England gekommen war, hat ſie ſchon Beda benutzt. Sie enthält den griechiſch-lateiniſchen

Text der Apostelgeschichte fast vollständig und scheint um das Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben zu seyn. Edirt 1715 von Thom. Hearne.

E: als Handschrift der Paul. Briefe, einst in der Abtei zu St. Germain, neuerdings nach Petersburg gekommen, ist eine vom Codex Claromontanus etwa im 10. Jahrhundert sehr ungeschickt gefertigte Abschrift. Der griech. Text ist für die Kritik ohne allen Werth; der lateinische ist zum größern Theile gleichfalls aus dem Claromontanus abgeschrieben, hat aber an einigen Stellen aus anderer Quelle geschöpft. Den letztern hat, doch nicht genau, P. Sabatier in den 3. Theil seiner Biblia 1751 aufgenommen.

F: genannt Codex Boreeli, jetzt in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, enthält die 4 Evangelien mit vielen Lücken, etwa aus dem 9. Jahrhundert. Wetstein erhielt eine Vergleichung vom größern Theile der Handschrift, als sie einige Blätter mehr zählte als jetzt. Ausführlich beschrieben und verglichen in Jodoci Heringa disputatio de cod. Boreeliano, ed. *H. E. Vinke.* 1843.

F: in den Paul. Briefen ist der ehemalige (nach einem Schweizer Kloster benannte) Augienser Codex, den Rich. Bentley kaufte, aus dessen Nachlasse er von Thom. Bentley ans Trinitätscollegium zu Cambridge geschenkt wurde. Er enthält griechisch und lateinisch die Paul. Briefe mit wenig Lücken, den Hebräerbrief aber nur lateinisch. Der latein. Text ist eine alte Vulgata, keine Uebersetzung des gegenüberstehenden griechischen. Geschrieben ist er um's Ende des 9. Jahrhunderts. Wetstein verglich ihn sehr flüchtig; ich verglich ihn genau 1842, unter fortwährender Einsichtnahme der größern Theils genauen Vergleichung von der Hand Rich. Bentley's in einem Oxforder Exemplar von 1675.

F^a: mit diesem Zeichen sind die auf dem Rande des Coislinschen Octateuchs in der kaiserl. Par. Bibl. aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Paul. Briefen angeführten Stellen bezeichnet, niedergeschrieben um den Anfang des 7. Jahrhunderts. Nachdem Wetstein nur eine Stelle der Acta bemerkt hatte, fand ich 1842 noch zwanzig andere auf, sämmtlich edirt in meinen Monumentis sacris ineditis 1846.

G und H: als Codices der Evangelien, von Andr. Seidel im 17. Jahrhundert aus dem Oriente gebracht. G befindet sich jetzt im Brit. Museum als Harlej. 5684 bezeichnet, H in der Hamburger Stadtbibliothek. Beide enthalten die Evangelien mit mehreren Lücken, sie sind wohl erst im 10. Jahrhundert verfaßt. G wurde nach Wetstein von mir verglichen und auch von Tregelles, der 1850 den Hamburger Codex zuerst genau verglich.

G: in den Paul. Briefen ist die gewöhnlich nach Börner benannte Handschrift in der kön. Dresdn. Bibl. mit dem griech. und latein. Texte sämmtlicher Briefe, ausgenommen den Brief an die Hebräer und einige vierzig Verse. Ihr griech. Text ist aus demselben Original geflossen, nach welchem die Augienser Handschrift gefertigt wurde; ihr latein. Text hingegen hat nichts mit der Vulgata gemein. Wohl aus dem 9. Jahrhundert. Edirt 1791 von Matthäi.

H: in der Apostelgeschichte ist ein Codex zu Modena aus dem 9. Jahrhundert. Gegen 7 Kapitel fehlen. Nachdem Scholz die erste Nachricht von ihm gegeben, wurde er genau von mir verglichen 1843.

H: in den Paul. Briefen ist der Coislinsche Codex Nr. 202 in der kais. Bibl. zu Paris. Das sind 14 aus dem Einbande einer Handschrift vom Berg Athos gewonnene Blätter mit Fragmenten aus 5 Paul. Briefen, etwa aus dem 6. Jahrhundert, abgedruckt von Montfaucon in der Bibliotheca coisliniana, genauer noch von mir kopirt bis auf 2 Blätter, die in neuerer Zeit nach Petersburg gekommen sind.

I: achtundzwanzig armenisch überschriebene Blätter Palimpsest, größtentheils aus dem 5. Jahrhundert, dem Texte nach nahe verwandt mit B A C. 7 Blätter betreffen Matthäus, 2 Markus, 5 Lukas, 8 Johannes, 4 die Acta, 2 die Paul. Briefe (1 Cor. 15. und Tit. 1.). Diese Fragmente wurden unlängst von mir im Orient entdeckt und heimgebracht; sie werden nebst alttestamentlichen Fragmenten aus mehreren

Palimpfesten von fast gleichem Alter nächstens mit facsimilirten Lettern gedruckt erscheinen.

K: in den Evangelien der sogenannte Codex Cyprius, aus Cypern nach Paris gebracht 1673, jetzt in der kais. Bibl. daselbst Nr. 63. Er enthält die Evangelien ohne Lücken, etwa gegen das Ende des 9. Jahrhunderts geschrieben. Nach den früheren sehr mangelhaften Vergleichungen, darunter die von Scholz, genau von mir verglichen 1842.

K: in den kathol. und Paul. Briefen, eine vom Berg Athos gekommene Handschrift zu Moskau (S. Synodi Nr. 98), wohl aus dem 9. Jahrhundert, mit nur wenig Lücken im Römerbriefe im und 1. Korintherbriefe. Von Matthäi, der ihm das Zeichen g. gibt, beschrieben und verglichen.

L: in den Evangelien, Nr. 62. in der kais. Bibl. zu Paris, fast vollständig. Sein Text ist vor allen andern Manuskripten mit dem berühmten Vaticanus und mit dem Origenianischen Texte verwandt. Geschrieben etwa im 8. Jahrhundert. Von mir mit facsimilirter Schrift edirt in den Monumentis sacris ineditis 1846.

L: in den Actis, den kathol. und Paul. Briefen, früher im Besitze des Card. Passionei, jetzt in der Angelica-Bibliothek der Augustiner-Mönche zu Rom. Nur etwas zu Anfang der Apostelgeschichte und am Ende des Hebräerbriefs fehlt. Verfaßt um das Ende des 9. Jahrhunderts. Nach dem mangelhaften Vorgange von Birch und Scholz genau von mir verglichen 1843.

M: eine vollständige Handschrift der 4 Evangelien in der kais. Par. Bibl., vom Abbé des Camps Ludwig dem XIV. geschenkt. Wohl gegen das Ende des 9. Jahrhunderts verfaßt. Von mir 1841 abgeschrieben und darnach 1849 benutzt.

N: drei zu Wien (2 Blätter), zu London (4 Blätter) und im Vatican (6 Blätter) niedergelegte Fragmente einer auf Purpurpergament mit Gold und Silber, etwa um's Ende des 6. Jahrhunderts geschriebenen Evangelienhandschrift. Von mir edirt in den Monumentis sacris ined. 1846.

O: 8 Blätter mit mehreren Versen aus dem Evangelium Johannis, etwa im 9. Jahrhundert geschrieben. Sie befinden sich in Moskau (S. Synodi Nr. 20.) und sind einer vom Berg Athos stammenden Handschrift mit den Homilien des Chrysostomus beigebunden. Verglichen und facsimilirt von Matthäi.

P und Q: 2 Palimpfeste, mit neuerer latein. Schrift (aus den Origines des Isidor. Hispal.), zu Wolfenbüttel. Die auf alle vier Evangelien bezüglichen Fragmente scheinen wenigstens dem 6. Jahrhundert anzugehören, und sind bereits 1762 von Knittel edirt worden.

R: dieses Zeichen soll dem aus einem koptischen Kloster der nitrischen Wüste neuerdings in's brit. Museum gebrachten Palimpfesten mit Fragmenten aus dem Evangelium Lukas, aus dem 6. oder 5. Jahrhundert gelten. Von Cureton und unter Benutzung seines Exemplars zum Theil von mir verglichen, doch erst nach dem Erscheinen meiner Ausgabe von 1849.

S: eine vollständige Evangelienhandschrift, Nr. 354 in der Vatic. Biblioth., geschrieben 949, von mir nur eingesehen und facsimilirt, aber durchgängig von Birch verglichen.

T: im Collegium der Propaganda zu Rom, aus dem Borgianischen Nachlasse. Es sind Fragmente aus 3 Kapiteln des Evangeliums Johannis, deren griech. Texte der koptische gegenübersteht, wohl aus dem 5. Jahrhundert. Edirt von Georgi 1789.

U: eine Handschrift der Markusbibliothek zu Venedig aus Nani's Nachlasse, mit dem vollständigen Texte der 4 Evangelien, wohl erst aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts. Von mir und Tregelles genau verglichen.

V: eine bis Joh. 7, 39. fast vollständige Handschrift der Evangelien zu Moskau, vom Berge Athos, verfaßt wohl im 9. Jahrhundert. Von Matthäi (Pauli epp. ad Thess. et ad Tim. 1785. p. 265 sqq.) beschrieben und verglichen.

W^a und W^b: das erstere Zeichen gilt 2 Blättern mit Fragmenten aus dem Evangelium

Lucä, in der kais. Bibl. zu Paris, wohl aus dem 8. Jahrhundert, von mir edirt in den Monumentis sacr. ineditis. Das zweite Zeichen ist für einen demselben Jahrhundert zugehörigen Palimpsesten zu Neapel bestimmt, von dessen 14 Blättern ich eine Seite Mark. 14, 32—39. gelesen und edirt habe in den Wiener Jahrb. 1847.

X: eine aus Landshut in die Münchner Univ. Bibl. gekommene Handschrift mit zahlreichen Fragmenten aus den 4 Evangelien, begleitet von einem patristischen Commentare. Wohl um's Ende des 9. Jahrhunderts verfaßt. Nach Scholz von mir und Tregelles verglichen.

Y: Fragmente aus dem Evangelium Johannis wohl aus dem 8. Jahrhundert, Nr. 225 in der Bibliothek des Fürsten Barberini zu Rom. Von mir edirt in den Monumentis sacr. ineditis 1846.

Z: ein Palimpsest im Trinitätscollegium zu Dublin mit zahlreichen Fragmenten aus dem Evangelium Matthäi, wohl im 6. Jahrhundert geschrieben. Herausgegeben mit facsimilirter Schrift, aber mit manchen mangelhaft gelesenen Stellen, von Barrett 1801.

Γ: eine Handschrift der 4 Evangelien. Lukas ist vollständig, desgleichen Markus bis auf 2½ Kapitel. Vom Evangelium Matthäi enthält er nur Fragmente aus nachstehenden Kapiteln: 6—8, 12—14, 20—23; vom Evangelium Johannes 6, 14—8, 3. 15, 24—19, 6. Er ist nicht vor dem 9. Jahrhundert geschrieben und hat große Aehnlichkeit mit dem Codex Cyprius (K der Evangelien). Neuerdings von mir im Oriente aufgefunden und erworben.

Δ: eine bis auf ein einziges fehlendes Blatt vollständige Handschrift der 4 Evangelien aus dem 9. Jahrhundert, mit lateinischer Interlinearversion, die jedoch viel mehr der Vulgata als dem griechischen Texte entspricht. Vollständig facsimilirt herausgegeben von Rettig, 1836.

Θ: als Cod. Tischend. I. in der Leipz. Univ.-Bibl. bezeichnet. Von mir 1844 im Oriente aufgefunden. Es sind 4 Blätter mit Fragmenten des Evang. Matth. aus dem 7. Jahrhundert. Edirt von mir in den Monumentis sacr. ineditis, 1846. Neulichst kamen noch einige Streifen mit mehreren Zeilen dazu.

Λ: eine Handschrift mit den vollständigen Evangelien Lucä und Johannis, wohl aus dem 8. Jahrhundert. Auf dem Rande stehen da und dort Scholien, gleichfalls in Unzialschrift, zum Theil kritischer Art. Neuerdings von mir aus dem Oriente gebracht.

Spätere, und zwar vom Ende des 9. bis zum 16. Jahrhundert in Minuskelschrift verfaßte Handschriften sind für die Evangelien über 500 bekannt worden. Evangelistarien oder evangelische Kirchenbücher sind noch viel über 200 erhalten, von denen 60 und noch mehr in Unzialschrift, größtentheils aber erst vom 10. bis 12. Jahrhundert geschrieben sind. Für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe gibt es mehr als 200, für die Paul. Briefe gegen 300, für die Apokalypse gegen 100 Minuskelhandschriften. Lectionarien, mit den Vorlesestücken aus der Apostelgeschichte und den Briefen, kennt man über 60, von denen wohl keins vor dem 10. Jahrhundert verfaßt ist.

II. Geschichte des gedruckten Textes. Ein halbes Jahrhundert bereits hatte die Buchdruckerpresse gewirkt, als man daran ging, den Originaltext des Neuen Testaments zu veröffentlichen. Der Erzbischof von Toledo, Cardinal Ximenes de Cisneros, war es, auf dessen Veranstaltung zu Alcala (Complutum) mit dem Alten Testamente in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache, auch das Neue Testament griechisch und lateinisch in der sogenannten Complutenser Polyglotte gedruckt wurde. Der nebst andern Handschriften vorzugsweise als Grundlage bezeichnete, von Leo X. dargebotene „codex venerandae vetustatis“ ist unbekannt geblieben, aber die Zusammenstellung desselben mit dem berühmten Vaticanus ist ohne Zweifel irrig. Jedenfalls waren es ziemlich neue Handschriften von sehr untergeordnetem Range, denen man gefolgt ist, wobei man es nur selten auf eine Anbequemung an die Vulgata absehen mochte, die allerdings 1 Joh. 5, 7. stattfand. Dieses Neue Testament, das in den 6 Foliobänden der Poly-

glotte, deren sechster ein Vocabularium enthält, den 5. Band bildet, wurde 1514 im Drucke vollendet, es ist vom 10. Januar datirt; aber ausgegeben wurde es mit dem ganzen Werke erst 1520. Vor diesem Jahre noch, nämlich 1516, erschien die erste griechisch-lateinische Ausgabe des N. T. von Erasmus bei Froben zu Basel. Dazu hatte dieser gewandte Gelehrte zwei Basler Handschriften, die eine für die Evangelien, die andere für die Apostelgeschichte und Briefe, unter Vergleichung noch zwei anderer Basler Handschriften, sowie eine dritte, nach Reuchlin benannte, für die Apokalypse, deren letzte Verse er durch Uebertragung aus der Vulgata ergänzen mußte, zu Grunde gelegt. Eine zweite Erasmische Ausgabe, wie die erste in Folio, an einigen hundert Stellen geändert, erschien 1519; eine dritte 1522, worin er zum ersten Male, durch Widersprüche gedrängt, die Stelle 1 Joh. 5, 7. aus dem Cod. Montfort. (jetzt zu Dublin im Univers. Colleg., aus dem 15. Jahrhundert) aufnahm. Eine vierte Ausgabe vom Jahre 1527 änderte er an einigen Stellen, besonders in der Apokalypse, nach der Complutenser Ausgabe, und 1535 wiederholte er die 4. Ausgabe fast unverändert.

Diese beiden Textgestaltungen, die der Complutenser Ausgabe und die der Erasmischen, und zwar die letztere noch mehr als die erstere, wurden lange Zeit hindurch mit geringen Aenderungen wiederholt. Namentlich druckte man nach Erasmus zu Venedig 1518, zu Hagenau 1521, zu Basel von 1524 an, zu Straßburg 1524 und 1534, zu Leipzig von 1542 an; nach der Complutensis, obschon größtentheils unter Einmischung Erasmischer Lesarten, zu Paris 1546 und 1549, zu Antwerpen von 1564 an, zu Genf von 1608 an, und anderwärts. Die Ausgaben des gelehrten Buchdruckers zu Paris, Robert Estienne, erlangten einen besonderen Ruf. Zwei davon, von den Jahren 1546 und 1549, sind bereits genannt; eine dritte, 1550 (genannt regia), paßte er nicht nur mit wenig Ausnahmen bis zur Apokalypse, in welcher er der Complutensis den Vorzug gab, der 5. Erasmischen an, sondern stattete sie auch mit Varianten aus 16 Handschriften aus. Eine von ihm 1551 zu Genf besorgte griechisch-lateinische Ausgabe ist deshalb merkwürdig, weil in ihr zum ersten Male der griechische Text in Verse abgetheilt wird. Diese Verseintheilung, die Rob. Stephanus schon 1548 in die lateinische Vulgata eingeführt hatte und die sehr bald fast allgemeine Aufnahme fand, scheint er nach dem Vorbilde der hebräischen Textausgaben des A. T. unternommen zu haben. Aus der vorher genannten 3. Stephan. Ausgabe aber, vom Jahre 1550, flossen mit geringen Veränderungen die zahlreichen größeren und kleineren Ausgaben Theod. Beza's von 1565 an, und an diese wiederum lehnten sich die Ausgaben der Leydener Buchhändler Namens Elzevier (Elzeviri) an, deren beide ersten in den Jahren 1624 und 1633 erschienen. Die letztere kündigte sich in der Vorrede mit den Worten an: Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, und von daher schreibt sich die Bezeichnung des später noch sehr oft wiederholten Textes als *textus receptus*. Als die Hauptquelle dieses Textes erscheint also die nur selten von Beza geänderte 3. Stephan. Ausgabe vom Jahr 1550, die ihrerseits wieder größtentheils auf die 5. Erasmische und in der Apokalypse auf die Complutenser zurückging. Die Autorität desselben beruht darnach auf der Autorität einiger der neueren Handschriften, die den Herausgebern eben zur Hand gewesen. Was das genauere Verhältniß der 3. Stephan. Ausgabe zur Elzevir'schen betrifft, so unterscheiden sie sich allerdings nicht, wie Mill gemeint hatte, an 12 Stellen, sondern, wie in meiner Ausgabe 1849 S. XXXVII. nachgewiesen ist, fast an 150 Stellen von einander, doch haben diese Verschiedenheiten nur eine geringe Bedeutung.

Während nun der Stephanisch-Elzevir'sche Text über ein Jahrhundert lang der herrschende blieb, erschienen 3 Ausgaben, die durch die Beifügung eines aus der Vergleichung von Handschriften, von Versionen und von Vätern gewonnenen Textapparats und gelehrter, besonders historisch-kritischer Prolegomena vortheilhaft sich auszeichneten. Die erste dieser Ausgaben war der 5. Band der Biblia polyglotta von Brian Walton, worin das N. T. griechisch, lateinisch, syrisch, arabisch und äthiopisch gedruckt ist, unter Anschluß eines 6. Bandes mit dem gelehrten Apparate, erschienen 1657. Die zweite war

das von Joh. Fell anonym 1675 zu Oxford herausgegebene N. T. mit Varianten „ex plus centum mss. codicibus et antiquis versionibus.“ Die dritte und bedeutendste war das Werk von Joh. Mill, das zu Oxford 1707 unter dem Titel erschien: N. T. graece cum lectionibus variantibus mss. exemplarium, versionum, editionum, ss. patrum et scriptorum, ecclesiasticorum et in easdem notis. Acc. loca scripturae parallela aliaque exegetica. Praemittitur diss. in qua de libris N. T. et canonis constitutione agitur et historia textus N. T. ad nostra usque tempora deducitur. Eine verbesserte Ausgabe des Mill'schen Werkes folgte 1710 zu Amsterdam von Lud. Küster. Aber noch viel gründlicher und reicher war die Ausgabe von J. J. Wetstein, die, nachdem schon im Jahr 1730 die Prolegomena anonym erschienen waren, in 2 Foliobänden zu Amsterdam 1751 und 1752 an's Licht trat. Sein Apparat, aus den alten Handschriften, den Versionen, den Vätern, den Ausgaben gebildet und von verschiedenen Bemerkungen alter und neuer Forscher begleitet, war und blieb auf lange Zeit hinaus eine Schatzkammer für Kritik und Exegese. In den Prolegg. gab er einen ausführlichen Abriß der Textgeschichte und in Epilegomenen handelte er von dem Gebrauche der Varianten. Seinen eigenen Text jedoch änderte er, feindlicher Gegensätze halber, viel weniger als er wollte. Dafür verwirklichte seine Absichten ein gelehrter Buchhändler Englands, W. Bowyer, durch die Herausgabe eines N. T. unter folgendem Titel: N. T. gr. ad fidem graecorum solum codicum mss. nunc primum expressum, adstipulante Jo. Jac. Wetstenio, iuxta sectiones Joh. Alb. Bengelii divisum et nova interpunctatione saepius illustratum. Accessere in altero volumine emendationes conjecturales virorum doctorum undique collectae. Londini 1763.

Aber schon vor Wetstein, der seiner Studien halber aus der Schweiz nach Holland flüchten mußte, hatte sich ein schwäbischer Theolog, Joh. Alb. Bengel, mit großem Erfolge der neutestamentlichen Textkritik gewidmet. Die Bearbeitung der so beträchtlich gewordenen Masse von Varianten suchte er dadurch zu vereinfachen, daß er die Handschriften nach ihrer Zusammengehörigkeit ordnete und die Unterscheidung in 2 Familien, eine asiatische und eine afrikanische, anbahnte. Zugleich gab er selbst einen Text heraus, den er nach kritischen Grundsätzen größtentheils nach verschiedenartigen früheren Ausgaben, in der Apokalypse aber auch nach den Handschriften constituirte. Seine Hauptausgabe erschien 1734 unter dem Titel: N. T. gr. ita adornatum ut textus probatarum editionum medullam, margo variantium lectionum in suas classes distributarum locorumque parallelorum delectum, apparatus subiunctus criseos sacrae, Millianae praesertim, compendium, limam, supplementum ac fructum exhibeat.

Nachdem Bengels Gedanken von einer Familienunterscheidung der Dokumente bald darauf von Semler erfaßt und dahin erläutert und erweitert worden war, daß er die eine Textrecension, welchen Ausdruck er nach Bengels Vorgang brauchte, als orientalische oder Lucianeische, die andere als occidentalische, ägyptische, palästinensische, Origenianische bezeichnete, und jeder die ihr etwa zugehörigen Codd., Verss. und Väter zutheilte, trat Joh. Jak. Griesbach auf und bildete die Andeutungen Bengel's und Semler's zu einem förmlichen Systeme aus. Er unterschied die occidentalische, die alexandrinische oder orientalische, und die konstantinopolitanische oder byzantinische Textrecension. Die Entstehung der beiden ersteren leitete er aus der Mitte des 2. Jahrhunderts her, aus der Zeit, wo man die Evangelien und die Apostelschriften als *τὸ εὐαγγέλιον* und *ὁ ἀπόστολος* in eine Sammlung brachte, indem er die alexandrinische Recension aus dieser Sammlung selbst, die occidentalische hingegen aus den vor der Sammlung verbreiteten Handschriften hervorgehen ließ. Die byzantinische endlich betrachtete er als eine aus den beiden früheren im 4. Jahrhundert hervorgegangene Mischung, die in den beiden nächsten Jahrhunderten noch vielfach modificirt worden sey. Die Haupteigenthümlichkeit der beiden älteren Recensionen bezeichnete er auf's Kürzeste mit den Worten: Grammaticum egit alexandrinus censor, interpretem occidentalis, obschon er nur in der Arbeit des Ersteren eine Textrecension im strengern Wortsinne erkennen wollte; die dritte Recension aber ließ

er an den Eigenthümlichkeiten der beiden ersteren Theil nehmen, nur daß sie willkürlich und planlos nach dem Vorgange derselben noch weiter gegangen sey. Ueber die Anwendung dieses Systems auf die ausübende Kritik schrieb er zehn Grundregeln nieder. Außer der schon erwähnten Feststellung der Eigenthümlichkeit einer jeden Recension schien es ihm wichtig, daß an jeder kritischen Stelle die ursprüngliche Lesart jeder einzelnen Recension aus den etwa unter sich selbst wieder verschiedenen Zeugen derselben festgestellt würde. Bei der Concurrenz solcher ursprünglicher Recensionslesarten sollte das Alter der Zeugen entscheiden, wenn nicht etwa der Karakter der Textklasse entgegenstände. Im Allgemeinen sollten nicht die einzelnen Dokumente, sondern die einzelnen Recensionen oder Klassen gezählt werden u. s. w. Eine wesentliche Beschränkung der praktischen Wichtigkeit des ganzen Recensionssystems sprach Griesbach aber dadurch aus, daß er erklärte, in keinem einzigen der heutigen Codices sey eine Recension in ihrer Reinheit erhalten; ja in mehreren und gerade in unseren ältesten Handschriften gehe eine Verschiedenheit der Recension durch die einzelnen Bestandtheile, wie er wörtlich sagt: Alexandrinus codex recensionem sequitur aliam in evangeliis, aliam in epp. Paulinis, aliam in actibus apostolorum et catholicis epp. Hierzu fügte er noch andere kritische Regeln, die er unter 15 Nummern verzeichnete, wornach z. B. die kürzere Lesart der längern vorgezogen werden soll, die schwerere, dunklere, härtere der leichteren, deutlicheren, einfacheren; das Ungewöhnliche dem Gewöhnlicheren; das weniger Emphatische, wenn nicht etwa wirklich die Emphase nothwendig erscheint, dem mehr Emphatischen; diejenige Lesart, die auf den ersten Anblick etwas Falsches zu enthalten scheine, allen übrigen anderen. Er zählte auch diejenigen Seiten auf, nach welchen hin die Abschreiber vorzugsweise gewohnt gewesen seyen zu fehlen, und dergleichen mehr. Wirklichen Gebrauch machte er von dem allen in seinen verschiedenen Ausgaben des Neuen Testaments, von denen zuerst, nämlich 1774, die drei synoptischen Evangelien erschienen unter dem Titel: Libri Novi Testamenti historici. Seine Hauptausgabe ist die als editio secunda bezeichnete von 1796 (1. Theil) und 1806 (2. Theil), der nach Griesbachs Tode der erste Band einer 3. Auflage von David Schulz 1827 folgte. In seinen Textausgaben war Griesbach noch darin eigenthümlich, daß er mit Zugrundelegung des textus receptus nicht nur an vielen Stellen den Text wirklich änderte, sondern auch noch Lesarten von geringerer und größerer Probabilität dem textus receptus, oder der neu von ihm aufgenommenen Lesart zur Seite stellt. Zu den Verdiensten Griesbachs gehört es außerdem, daß er auf seinen Reisen mehrere Codices selbst verglich und die sämmtlichen Citate des Clemens von Alexandrien und des Origenes excerpirte, sowie er auch mehrfache genaue Untersuchungen über einzelne Textdokumente anstellte und sein bei Prüfung der Lesarten in den Evangelien Matthäi und Marci befolgtes Verfahren in einem commentarius criticus vor Augen stellte. Zu Statten kamen ihm übrigens auch die Bereicherungen, die um dieselbe Zeit der kritische Apparat durch Alter, der namentlich die Wiener Handschriften verglich (Nov. Test. ad cod. Vindob. graece expressum. Varietatem lectionis adjecit *F. C. Alter*. 1787 und 1786), durch Andreas Birch (Variae lectiones 1798, 1800, 1801 et Quatuor evv. graece cum variantibus a textu lect. 1788) und andere Forscher gewann.

Auszusetzen ist bei aller großer Verdienstlichkeit an Griesbachs Arbeiten, daß er gerade die ältesten und für ihn wichtigsten Textdokumente nicht mit der nothwendigen Sorgfalt in seinen Commentar verarbeitete, daß ferner sein hypothetisches Recensionensystem einen viel größern Einfluß erhielt als sich rechtfertigen läßt, daß er sich bei der Textconstituirung viel mehr dem textus receptus unterwarf als er nach seinen Grundsätzen es thun durfte; daß er es mit vielen Stücken des Textes, namentlich mit der grammatischen Seite, viel zu leicht nahm. Dennoch fanden seine Publicationen weite Verbreitung und großen Beifall bei seinen Zeitgenossen, sowohl innerhalb als außerhalb Deutschlands; ja sie behaupteten auf längere Zeit hinaus das höchste Ansehen auf dem Gebiete der Textkritik. Sein Recensionensystem fand zwar einen entschiedenen Gegner

an Chr. Fr. Matthäi, der vermittels seiner moskowitischen Codd., mehr als hundert an der Zahl, aber sämmtlich der byzantinischen oder spätesten Textgestalt angehörig, unter Ausscheidung ihrer Glossen den reinsten Text darzustellen suchte, wobei er in der That verdienstlich durch seine dokumentlichen Studien gewirkt hat, deren Resultate niedergelegt sind in seiner größeren Ausgabe des N. T. in 12 Bänden, erschienen 1782—1788. Allein Matthäi's leidenschaftliche Ausfälle auf Griesbach und seine Ansichten fanden um so weniger Eingang, da noch zwei andere geistvolle Männer, Hug und Eichhorn, in der Hauptsache Griesbach zur Seite traten.

Das Verhältniß zwischen Hug und Eichhorn einerseits (siehe ihre Lehrbücher der Einleitung in's N. T.) und Griesbach andererseits läßt sich in der Kürze dahin bestimmen, daß die beiden ersteren mit dem letzteren über die drei Hauptklassen der Textdokumente einig waren, nur daß an die Stelle von Griesbachs occidentalischer Klasse bei Hug die κοινὴ ἔκδοσις, bei Eichhorn der unrecensirte Text in Asien und Afrika trat; daß ferner Hug und Eichhorn die alexandrinische Recension dem Hesychius, die byzantinische dem Lucian zuschrieben; daß endlich Hug eine dritte (vierte) Recension Origenes dem Greise zuschrieb, die sich einigermaßen mit einer Mittelklasse Griesbachs berührte, der auch Eichhorn nicht abgeneigt war. Dazu kamen aber noch Differenzen, die sich auf die Vertheilung der Zeugen an die verschiedenen Klassen bezogen, namentlich in Betreff des Clemens, des Origenes und der Peschito.

Zu einer Vereinfachung dieses komplizirten Systems kehrte bald darauf Augustin Scholz zurück, indem er die beiden älteren Recensionen Griesbachs als eine einzige, als die alexandrinische, zusammenrechnete, und dieser die konstantinopolitanische gegenüber stellte. Wichtiger wurde sein Gegensatz zu Griesbach dadurch, daß er den konstantinopolitanischen Text, den jüngsten und verdächtigsten bei Griesbach, dem ältern alexandrinischen, den er vorzugsweise als durch grammatische Willkür entstellt ansah, unbedingt vorzog; indem er den ersteren von den in Kleinasien, Syrien und Griechenland während der ersten Jahrh. verbreiteten unverdorbenen Textexemplaren — ganz unbegründeter Weise — herleitete. Diese Grundsätze, zuerst vorgetragen in seiner Schrift: Curae criticae in historiam textus evangg. 1820, machte Scholz in seiner mit umfänglichen Prolegomenen ausgestatteten Ausgabe des N. T. 1830. (I. tom.) 1836 (II. tom.) geltend. In diese Ausgabe verarbeitete er zugleich die Früchte seiner textkritischen Reisen, auf denen er sehr viele Handschriften, darunter viele bis dahin noch ungekannte, zum ersten Male oder wiederholt verglichen oder wenigstens eingesehen, und auch aus dem Gebiete der Versionen Neues gesammelt hatte. Sein Text mußte jenen Grundsätzen gemäß an den sogenannten textus receptus sich viel näher als an den Griesbachs anschließen; allein er fiel oft genug aus unbewußter Inconsequenz von seinem Systeme ab zu Gunsten des Griesbachschen Textes. Vor Allem aber ist an seiner Ausgabe die größte Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit des kritischen Apparats zu rügen, obschon er den Vortheil hatte, die 1827 erschienene Ausgabe der Evangelien von Dav. Schulz zu benutzen, wodurch derselbe in sehr würdiger Weise Griesbachs Werk fortgeführt hatte.

Außerdem erschienen in derselben Zeit verschiedene Handausgaben, die bald mehr bald weniger von den Ergebnissen Griesbachs in sich aufnahmen. Vor andern dieser Art erlangten Verbreitung die Ausgaben von Knapp und von Schott (die letztere mit latein. Uebersetzung) und in noch neuerer Zeit die von Theile.

1830 gab Rinck die Vergleichung mehrerer Venetianischen Handschriften heraus in einer Lucubratio critica, in der er auch über das Recensionenwesen neue Untersuchungen anstellte, wobei er die occidentalischen Hdschr. in afrikanische und lateinische sonderte, und ihnen gegenüber die Vorzüge der orientalischen nicht verkannt wissen wollte.

Ein Jahr darauf erschien die Stereotypausgabe des Neutestamentlichen Textes von Carl Lachmann, welcher er einen begründenden und erläuternden Aufsatz in den Heidelberger Stud. und Krit. 1830 vorausgeschickt hatte, sowie er ebendaselbst 1835 und zuletzt in der Praefatio zur größeren griechisch-lateinischen Ausgabe 1842 (I. tom.) und

1850 (II. tom.) von seinen Grundsätzen und seinem Verfahren Rechenschaft ablegte. Die kleinere oder Stereotypausgabe enthält den bloßen Text ohne Zeugennachweis, nur mit Randlesarten und einem Verzeichniß aller Elzevirschen Varianten; die größere hingegen (N. T. graece et latine. *Carolus Lachmannus* recensuit, *Philippus Buttmannus* Ph. f. graecae lectionis auctoritates apposuit) enthält den vollständigen Zeugennachweis innerhalb der gesteckten Grenzen, sowohl für als wider die recipirte Lesart, und zugleich den Versuch einer kritischen Herstellung der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus. Lachmanns Absicht ging dahin, die „älteste Lesart unter den erweislich verbreiteten" (Stud. u. Krit. 1830. S. 826), und zwar im „Oriente" verbreiteten, oder wie er sich auch ausdrückte, „die gebilligtste Lesart des Orients" (S. 833), und zwar so darzustellen daß „nicht leicht eine Stelle in einer jüngern Gestalt gegeben werde als sie in den letzten Jahren des 4. Jahrh. gelesen ward" (S. 822), wobei er ausdrücklich bemerkte: „Ich bin gar nicht auf die wahre Lesart aus, die sich freilich gewiß oft in einer einzelnen Quelle erhalten hat, eben so oft aber auch gänzlich verloren ist" (S. 826). Zur Erreichung dieses Zieles beschränkte sich Lachmann darauf, die „orientalischen" Codd. A B C, mit Hinzunahme der evangelischen Fragmente P Q T Z und der epistolischen H, sowie die Citate des Origenes zu Grunde zu legen. In den Fällen einer Textdifferenz dieser „orientalischen" Dokumente oder des „Schwankens der orientalischen Quellen" (S. 827) erklärte er „den Gebrauch des Occidents" für „entscheidend" (S. 827), den er aus folgenden Quellen schöpfte: aus den griechisch-lateinischen Codd. D für die Evv. und die Acta, E für die Acta, D G für die Paul. Briefe; ferner aus den lateinischen Codd. a b c (Vercellenser, Veronenser, Colbertinus) für die Evv., aus dem Commentar des Primasius für die Apokalypse, und durch's ganze N. Testament aus der Uebersetzung des Hieronymus sowie aus den Citaten des Irenäus, Cyprian, Hilarius, Lucifer. Hierbei ist zuvörderst zu beachten, daß Lachmann von der Annahme der Textklassen ausgeht, in Anschluß an Griesbach, daß er aber diese Klasseneintheilung auf die noch vorhandenen Codd. mit Zuversicht überträgt, ohne für die Richtigkeit dieses Verfahrens irgend einen Beweis zu liefern und ohne sich im Geringsten an Griesbachs Beobachtung zu stoßen, daß der alexandr. Codex eine andere Recension in den Evv. befolge, eine andere in den Paul. Briefen, eine andere in der Apostelgeschichte und in den katholischen Briefen; sowie der Vaticanus im ersten Theile des Matthäus mit den Occidentalen stimme, im letztern Theile dieses Evang. aber und in den drei folgenden mit den Alexandrinern (vgl. oben S. 176.) Sehr leicht aber leuchtet ein, daß bei einer solchen normativen Geltendmachung der beiden Klassen von der Richtigkeit dieser Klasseneintheilung selbst und ihrer Uebertragung auf bestimmte Dokumente die Richtigkeit und Bedeutung des ganzen Princips und seiner Ausführung abhängt. Sodann fragt es sich, ob denn für ein solches Unternehmen, wornach mit mathematischem Verfahren „die gebilligtste Lesart des Orients" wenigstens im 4. Jahrh. dargestellt werden soll, die entsprechenden dokumentlichen Unterlagen gegeben sind. Die Antwort auf diese Frage hat Lachmann selbst angedeutet, indem er sagt: „Aber wenn wir den Umfang jeder von diesen orientalischen Handschriften überschlagen, so ist bald ausgerechnet, daß wir im größten Theile des N. T. wenigstens A und B mit einander vergleichen können, aber doch nicht überall. In einem großen Theile des Matth., auch Joh. 6, 68—7, 6. 8, 32—52., und 2 Kor. 4, 13—12, 6. sind wir von orientalischen Handschr. einzig auf B beschränkt, und von Hebr. 9, 14. an, also in den Hirtenbriefen und der Offenbarung durchaus einzig auf A, wo uns nicht das immer seltene und oft unsichere Zeugniß von C zu Hülfe kommt" (S. 832). „Hierdurch entsteht unvermeidlich der Mangel, daß in diesen Theilen uns selten das Schwanken des Orients zwischen mehreren Lesarten erkennbar ist, daß also gewiß oft eine wenig verbreitete für die einzige gelten wird." (S. 832). Das ist offenbar ein höchst ungünstiges Zeugniß für das Unternehmen aus dem Munde seines Urhebers selbst. Denn während es sich principiell um die verbreitetste oder gebilligtste Lesart handelt, ersehen wir hieraus, daß ungefähr im ganzen vierten Theile des N. T. fast nur ein einziger

Zeuge befragt werden soll und kann, und in den noch übrigen Theilen des N. T. häufig nur zwei, höchstens drei, die selbst wieder unter einander oft verschieden sind. Sodann bietet wieder eine andere bedenkliche Seite dar die Ausgleichung der orientalischen Zeugen durch die occidentalischen, die in den Fällen einer mangelnden Majorität unter den erstern, eines Mangels an Uebereinstimmung unter den zwei oder drei Repräsentanten des Orients stattfinden soll. Auch hier gilt es zunächst die Voraussetzung der vollen Richtigkeit der Klasseneintheilung. Dann aber ist nirgends von Lachmann dargethan worden, mit welchem Rechte die Occidentalen für die Orientalen einstehen können; wozu noch zu bedenken ist, daß auch der occidentalische Gebrauch wegen der Uneinigkeit der Zeugen oft genug problematisch bleibt. Endlich möchte es sehr willkürlich seyn, daß die Occidentalen in den genannten Zweifelsfällen den Ausschlag geben sollen, aber in allen den andern Fällen, wo drei oder zwei der orientalischen Zeugen eine so prekäre Repräsentation oder Majorität in ihrem eigenen Kreise bilden, gar keine Stimme erhalten.

Die offenbaren principiellen Uebelstände des Lachmann'schen Systems sind praktisch um so fühlbarer geworden, als die darauf bezügliche Warnung Lachmanns: „Wer sich daher meiner Ausgabe bedient, muß auf der Hut seyn: wo in diesen Theilen des N. T. nur wenig Abweichungen auf dem Rande zu finden sind, da ist auch weniger Sicherheit, daß der Text die gebilligtste Lesart des Orients liefert“ (S. 832), sehr wenig beherzigt worden ist. Wollte Jemand einwenden, daß sich aber doch anerkanntermaßen so viel Richtiges oder wenigstens sehr Empfehlenswerthes selbst für die Auffindung des ursprünglichen Apostoltextes in Lachmanns Texte herausgestellt hat, so ist darauf zu entgegnen, daß dies keineswegs in dem befolgten Systeme, sondern in dem höchsten Alter und der daraus hervorgehenden Vortrefflichkeit der gebrauchten Dokumente seinen Grund hat, Eigenschaften, die diesen Dokumenten auch bei einem völligen Absehen von Lachmann's Systeme das größte Gewicht bei der Reconstituirung des Apostoltextes verleihen.

Fragen wir nun weiter nach Lachmann's Arbeiten in Betreff seines Apparats, so hat er keineswegs den Forderungen der Aufgabe, die er sich gestellt, Genüge geleistet. Bei den von ihm zur Anwendung gebrachten griechischen und lateinischen Hdschr. bediente er sich allerdings überall der dokumentlichen Ausgaben selbst, wo solche vorlagen; dergleichen lagen aber nicht vor für die zwei wichtigsten Faktoren seines Textes B und C. Den erstern benutzte er nun nur nach zwei alten oft ungenauen und unzuverlässigen Vergleichungen, von denen er selbst sagt: „Birch ist höchst nachlässig und hat den Lukas und Johannes gar nicht verglichen. Th. Bentley bemerkte nicht einmal, daß auf die untere Schrift zu achten sey, nicht bloß auf die obern schwarzen Züge: er gibt also nur die Lesarten der zweiten Hand: außerdem haben wir seine Arbeit nur durch Woidens Vermittlung.“ Trotzdem dachte Lachmann nicht im Geringsten daran, für sein so wesentlich auf den Codex B basirtes Unternehmen neue Studien am Codex selbst zu veranlassen — deren Möglichkeit und Ergiebigkeit meine eigenen Erfahrungen (siehe oben) vollkommen belegt haben, — ja er unterließ es sogar, eine dritte in Paris niedergelegte, schon von Scholz benutzte Vergleichung, aus der mannigfache Berichtigungen und Erweiterungen der beiden andern zu gewinnen waren, auch nur ansehen zu lassen. Beim Codex C aber verließ er sich auf die äußerst mangelhafte 120 Jahre früher gemachte Vergleichung Wetsteins, während schon 8 Jahre vor dem Erscheinen der größern Ausgabe Lachmann's die Lesung dieser Handschrift durch chemische Mittel erleichtert worden war, so daß die neue durch mich ausgeführte Bearbeitung derselben ein Resultat ergeben konnte, wodurch an mehr als tausend Stellen für Lachmann's Zweck die Wetstein'sche Vergleichung bald erweitert, bald berichtigt wurde *). Aehnlicherweise verhält es sich mit dem griech.-latein.

*) Selbst in dem 1850 erschienenen 2. Theile der größeren Ausgabe ist nicht nur die ganze beträchtliche Erweiterung des aus Codex B geschöpften Apparats, veröffentlicht in den Stud. und Krit. 1846, bis auf 5 schon früher ebendaselbst angezeigte Lesarten, unbenutzt geblieben, sondern auch keine einzige der für den 1. Band durch meine Edition des Codex Ephräm nothwendig gewordenen Berichtigungen nachgetragen worden.

Codex D der Paul. Briefe, den Lachmann ausschließlich aus den Arbeiten von Wetstein und Sabatier schöpfte, die sich durch meine Herausgabe der Hdschr. als höchst ungenügend und fehlerhaft ausgewiesen haben. Wie sehr diese Vernachlässigung der nothwendigsten Vorarbeiten, zu der auch noch mancher von mir bereits nachgewiesene (N. T. 1849. Prolegg. p. XLVI sq.) Irrthum in dem sonstigen obschon principiell so beschränkten Apparate kommt, dem Werthe der Arbeit selbst, die eben in der unbedingten genauen Controle der in so wenig Dokumenten des höchsten Alterthums erhaltenen Lesarten ihr Verdienst sucht, Abbruch thut, das fällt in die Augen *).

Es ist aber auch noch die Betrachtung dessen übrig, wie Lachmann mit seinem angegebenermaßen gewonnenen Apparate den Regeln seines eigenen Systems entsprochen hat. Hierbei ist vorzugsweise die oben bezeichnete mathematische Seite festzuhalten, oder diejenige Seite, wornach Lachmann in den Stud. und Krit. 1835. S. 570 ff. von sich sagt, er habe gegeben „exemplum librorum sacrorum ita scribendorum ut excluderetur arbitrium." Damit hat er es in der That genau genommen, aber doch ist er nicht selten seinen eigenen Grundsätzen untreu geworden, und zwar nicht bloß in solchen Fällen, wo er seine Inkonsequenz selbst im Voraus zugesteht, vgl. Stud. u. Krit. 1830. S. 835. „Ich habe mir gegen die Lesart einer einzigen orientalischen Hdschr., wo die Vulgata nicht entschied, zuweilen sogar erlaubt, an einem dritten Orte Hülfe zu suchen, nämlich in den anderen späteren und gewöhnlichen Hdschr." Nur wenige Belege für meine Behauptung mögen hier einen Platz finden. Matth. 4, 6. nahm er *εἶπεν* auf aus Z b c gegen *λέγει* in B D P d; desgleichen 11, 10. *καὶ* aus P a b c gegen *ὅς* in B D Z Orig.; Mark. 9, 28. *ὅτι* aus B gegen *διὰ τί* in A C D; Luk. 1, 76. *καὶ σύ* aus A a b c Iren. gegen *καὶ σὺ δέ* in B C D d. Und ist nicht gleichfalls sein Verfahren arbiträr in Fällen wie Mark. 14, 27. Hier lesen A a c *ἐν ἐμοί*, B C D vg. lassen es weg; ferner lesen A c vg. *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* und B C D a lassen diese Worte weg. Demzufolge edirt Lachmann *ἐν ἐμοὶ* [*ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*].

Die Aufnahme, die das Unternehmen Lachmann's fand, war unseres Erachtens nach beiden Seiten hin unbegründet. Denn die Einen erkannten in demselben ein epochemachendes, mit philologischer Schärfe und Gediegenheit das so schwierige Geschäft der neutestamentlichen Textkritik wenn nicht vollendendes, doch mit Sicherheit regelndes Werk. Dieser Ansicht lag augenscheinlich große Unkenntniß des Thatbestandes und die Unfähigkeit zu einem eigenen gründlichen Urtheile zu Grunde: der große, durch Arbeiten auf dem Gebiete der klassischen und deutschen Philologie sehr wohl begründete Ruf des Berliner Kritikers schien jene Kenntniß und dieses Urtheil überflüssig zu machen. Viele Andere hinwiederum, C. F. A. Fritzsche an der Spitze, warfen den absprechendsten Tadel auf das Werk, verfuhren aber dabei höchst unkritisch und ohne den Sinn desselben nur entfernt zu verstehen, ja ohne auch nur die nahe gelegten Mittel einer gewissenhaften Controle aufzusuchen (vgl. N. Jenaer Allg. Lit.Ztg. 1843. Nr. 81.). Eine mathematische Fixirung des nachweislich ältesten und verbreitetsten Textes, im Absehen von jedem subjektiven Ermessen, wäre ohne Zweifel eine bedeutende Gabe für die Wissenschaft, wäre sie vermöge des kritischen Apparats überhaupt möglich. Aber bei der großen Mangelhaftigkeit des letztern für diesen Zweck und der noch überdies willkürlich vorgenommenen Beschränkung desselben, wozu auch noch die Unsicherheit und Fehlerhaftigkeit des benutzten Materials, sowie die Einmischung des Urtheils wider den eigenen Grundsatz kam, ist aus der angestrebten Fixirung eine allerdings mühsame Rechnung geworden, die viel öfter nicht trifft als trifft: ein um so schlimmeres Resultat, als es von den wenigsten, die es brauchen, als solches erkannt ist, und als die wenigsten des nun erst

*) Nicht glücklicher war Lachmann bei seiner Arbeit über die lateinische Version; denn der wichtigste Faktor des neuen Textes, der amiatinische Codex, stand ihm nur nach Fleck's Vergleichung zu Diensten, die allein in den 5 historischen Büchern, wie nachgewiesen worden ist, an mehr als 500 Stellen irrig und mangelhaft ist.

zu übenden Urtheils fähig sind, ja ohne die völlige professionelle Vertrautheit mit dem gesammten kritischen Apparate fähig seyn können.

Der Unterzeichnete hat sich seit dem Jahre 1840 unausgesetzten textkritischen Forschungen gewidmet. In dem genannten Jahre erschien sein Nov. Test. graece, mit dem Zusatz: Textum ad fidem antiquorum testium recensuit, brevem apparatum criticum una cum variis lectt. *Elzev. Knappii, Scholzii, Lachmanni* subiunxit, argumenta et ll. parall. indicavit, commentationem isagogicam notatis propriis lectt. edd. *Stephanicae* III. atque *Millianae, Matthaeianae, Griesbachianae* praemisit C. T. Voran steht die auch besonders erschienene Abhandlung: De recensionibus quas dicunt textus Novi Test. ratione potissimum habita *Scholzii*, vorzugsweise zur Widerlegung der von Scholz über die alten Textrecensionen vorgetragenen Ansichten. Diese Ausgabe ging, ebenso wie die Lachmann'sche, mit völliger Hintansetzung des textus receptus, ausschließlich von den alten Dokumenten aus, nach folgendem Principe: Die ältesten Zeugen, d. h. die ältesten griech. Codd. mit Hinzuziehung der Versionen und der Väter, stehen im Widerstreite der Lesarten als entscheidend obenan; doch ist ihre Geltendmachung durch mehrere Grundsätze der innern Kritik zu beschränken. Diese Grundsätze kommen mit den wichtigsten und einleuchtendsten Griesbach's überein; nur wird besonders Gewicht darauf gelegt, daß bei Parallelstellen in der Regel denjenigen Lesarten der Vorzug gebührt, die eine Verschiedenheit dieser Stellen darbieten; sowie die Formen des sogenannten alexandrinischen Dialekts bevorzugt werden. Das Verdienst des kritischen Apparats bestand besonders darin, daß nicht nur die genaueren Zeugenangaben Wetstein's und Anderer anstatt der ungenauen von Scholz dargeboten, sondern auch zur Verbesserung und Erweiterung der Apparate von Wetstein, Griesbach und Scholz die Lesarten der bereits edirten wichtigsten Codd., der griechischen sowohl als der lateinischen, aus den dokumentlichen Editionen selbst geschöpft wurden. Dieser ersten Leipziger Ausgabe folgte 1842 eine Pariser („ad antiquos testes recensuit lectionesque var. *Elz. Steph. Griesb.* notavit"), worin besonders der Text der Evv. noch mehr auf die ältesten Codd. zurückgeführt wurde. Allein erst unter der Ausarbeitung der Leipz. Ausgabe war in dem Unterzeichneten der Plan einer Reform der neutestamentlichen Textkritik gereift, zuerst vorgetragen in den Stud. u. Krit. 1842, S. 499 ff., und zwar zunächst in Beziehung auf den Zeugenapparat, d. h. auf die griech. Codd., auf die Versionen und auf die Kirchenväter. Die erstgenannten griech. Codd. sollten sämmtlich, soweit sie in Unzialschrift vom 4. bis 9. Jahrh. geschrieben sind, diplomatisch genau herausgegeben werden, während die ausgezeichnetsten Minuskelcodd. besonders für die Apokalypse, die kathol. Briefe und die Apostelgesch. auf's Genaueste verglichen werden sollten. Die Versionen, besonders die ältesten und genaueren, sollten eine neue gründliche Bearbeitung erfahren, ebenso alle Citate der wichtigsten Kirchenväter, wobei ein Eingehen auf die Codd. der letzteren selbst unerläßlich schien. Von den hieran sich knüpfenden weiteren Arbeiten nannte ich als die bedeutenderen: eine neue griechische Paläographie, besonders auch zur sicherern Altersbestimmung der Unzialcodd., neue Untersuchungen über das Recensionenwesen und die Eigenthümlichkeiten der ältesten und wichtigsten unter den erhaltenen Urkunden; neue Forschungen über den neutest. Dialekt, mit neuen Studien über die Sprachparallelen aus den LXX, aus Philo, Josephus und den ältesten Kirchenvätern, sowie über die alten griech. Grammatiker. Dieses Unternehmen haben mir drei größere unter der Protection der Kön. Sächs. Reg. ausgeführte Reisen außer Deutschland nach Frankreich, England, Holland, die Schweiz, Italien und das Morgenland bereits so weit gelingen lassen, daß 1) in Bezug auf die griech. Hdschr. fast alle, zum Theil noch sehr vernachlässigt gewesenen, Unzialcodd. mit Ausnahme der schon edirten von mir zum Behufe der Publikation abgeschrieben oder auf's Genaueste verglichen, auch mehrere zuerst entdeckt*) worden sind. Edirt davon er-

*) Mehr als die Resultate meiner früheren Reiseforschungen kommen hier die der letzten im Oriente in Betracht, woher die oben unter *ΙΓΑ* verzeichneten umfänglichen Unzialmanuskripte stammen.

ſchienen C der Pariſer Palimpſeſt, D mit den Paul. Briefen griechiſch und lateiniſch, der Codex L mit den 4 Evv., der Codex B der Apokalypſe, ſowie eine Anzahl einzelner Fragmente. 2) ſind in Bezug auf die Verſionen, namentlich die lateiniſchen, die ſogenannte itala wie die vulgata, erfolgreiche Studien von mir gewidmet worden; denn außer der ſchon erwähnten Edition des älteſten Textes für die Paul. Briefe im Codex Claromontanus erſchien im Druck ein noch ganz unbenutzter Evangelientext aus dem 4. oder 5. Jahrh. unter dem Namen Evangelium Palatinum, ferner vorher ſehr irrig geleſene Fragmente der Evv. aus derſelben Zeit (k der Evv.), und die vorher nur aus einer höchſt mangelhaften Vergleichung bekannt geweſene älteſte Hdſchr. (codex Amiatinus) für die ganze Neuteſt. Ueberſetzung des Hieronymus. Andere meiner Arbeiten über die Verſſ. waren nur ſecundär, ſowie auch für viele KVV. nur die Ausgaben derſelben neu verglichen wurden. Die Ergebniſſe dieſer und aller weiteren oben angedeuteten Arbeiten ſind zunächſt niedergelegt in einer zweiten kritiſchen Ausgabe des N. T. von 1849, in deren Apparat, dem reichſten bis jetzt vorhandenen hinſichtlich aller wichtigeren Dokumente, größern Theils die Autoritäten für und wider verzeichnet ſtehen. In dem umfänglichen Prolegg. wird auch die Frage der Textrecenſionen von Neuem behandelt und in der ſchon S. 167 dargelegten Weiſe beantwortet, aber die praktiſche Anwendung derſelben bei der Textconſtituirung ſelbſt in hohem Grade beſchränkt; nur ergebe ſich mit Sicherheit ſoviel, daß die ſogenannten alexandriniſchen und lateiniſchen Zeugen, d. h. unſere älteſten ſämmtlich, in der Regel, obſchon keineswegs überall, den byzantiniſchen vorzuziehen ſeyen. Als ſicher im hohen Alterthum verbreitete und daher durch vorzüglichen Anſpruch auf Urſprünglichkeit ausgezeichnete Lesarten werden diejenigen erklärt, deren Bezeugung aus uralten griech. Hdſchr. zugleich das Zeugniß von wirklich alten Dokumenten der Verſionen und durch das von KVV. beſtätigt wird. Zu der Bevorzugung der ſogenannten alexandriniſchen Zeugen gehört auch der in den Prolegg. S. XVIII ff. verſuchte Nachweis, daß die ägyptiſche Sprachfärbung die urſprüngliche des apoſtoliſchen Textes geweſen ſeyn möchte. Die übrigen Grundſätze, die der innern Kritik, ſind ſchon bei der 1. Ausgabe angedeutet worden. An die Ausgabe von 1849 ſchloſſen ſich eine bloße Textausgabe 1850 und eine Synopsis evangelica „apposito apparatu critico“ 1851 an, ſowie eine revidirte Textausgabe 1854, welche letztere zugleich den Verſuch einer Herſtellung der Vulgata beſonders auf Grund des Cod. Amiatinus und des Cod. Fuldenſis enthält*). Erzielt iſt mit dem allen nicht nur die Herſtellung eines alterthümlichen Colorits im Allgemeinen, das ohne Zweifel dem apoſtoliſchen Gebrauche näher ſteht als das aus den neueren Hdſchr. in den früheren textus receptus gekommene, ſondern auch eine ſolche Geſtaltung der zweifelhaften Stellen, welche ſehr oft vor allen anderen den ſichern Anſpruch auf Urſprünglichkeit, und wo nicht dieſen, doch den Vorzug der Verbreitung im hohen Alterthume für ſich hat. Auf Grund genauer und ſtrenger äußerer Kritik, beſchränkt durch die Anwendung der bewährteſten Grundſätze der innern Kritik, ſollte ein ſolcher Grundlagstext gewonnen werden, bei dem ſich ein Jeder beruhigen könne, der nicht durch die Reiſe eigener kritiſcher Studien und durch den eigenen kritiſchen Takt zur Modificirung deſſelben berufen iſt. Die Weiterführung des geſammten oben näher bezeichneten Reformplanes, zu der ſchon viel Material vorliegt, bleibt mein unverrücktes Ziel.

In der neueſten Zeit ſind außerdem zwei Männer mit beachtenswerthen textkritiſchen

*) Die zu Paris 1842 von mir erſchienene Ausgabe der Vulgata mit einem griechiſchen Texte, der ſich überall, wo es auf Grund dokumentlicher Autorität geſchehen konnte, an die Vulgata anſchloß, ſollte das Studium des griechiſchen Textes der katholiſchen Geiſtlichkeit Frankreichs und Italiens näher bringen, die kritiſche Bedeutung der Vulgata ſelbſt beleuchten, vor Allem aber als Anfang neuer wiſſenſchaftlicher Studien an der Vulgata ſelbſt gelten. In den Prolegg. ſind dieſe Geſichtspunkte klar bezeichnet, ſowie auch die Autorität der älteſten latein. Codd. für die Wiederherſtellung des von Hieronymus ausgegangenen Textes hervorgehoben wird.

Arbeiten*) hervorgetreten: Sam. Prid. Tregelles, mit einer Ausgabe der Apokalypse 1844, auf die eine Ausgabe des N. T. demnächst folgen soll, wozu ernste und umfängliche kritische Vorstudien unternommen worden sind, und J. G. Reiche 1847 mit der Schrift: Codicum mss. N. T. gr. aliquot insigniorum in bibl. reg. Paris. asservatorum nova descriptio et cum textu vulgo recepto collatio, worin er sich nachdrücklich gegen die Wahrheit und Bedeutung der alten Textrecensionen erklärt, sowie 1853 mit einem Commentarius criticus in N. T. quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur, worin er mit Erneuerung der oben genannten Ansicht sich entschieden gegen Lachmann's System und Verfahren ausspricht, der Ausgabe des Unterzeichneten aber von 1849 volle Anerkennung widmet, vgl. Praef. VI.

Zuletzt kann es an diesem Orte nicht darauf abgesehen seyn, eine Theorie der Textkritik oder ein vollständiges Verzeichniß der Regeln für das kritische Geschäft zu geben; zumal da schon bei der Darstellung der Geschichte dieser Wissenschaft mehrfache, die Theorie betreffende, Bemerkungen gemacht werden mußten; doch wird es nicht unwillkommen seyn, die wichtigsten Grundsätze der Textkritik verzeichnet und durch einige Beispiele erläutert zu sehen.

Das Objekt der Textkritik bilden nur solche Stellen, bei denen keine volle Uebereinstimmung der Zeugen vorliegt. Erscheint nun eine Spaltung der letzteren der Art, daß sich die älteren und jüngeren Dokumente entschieden gegenüberstehen, so ist den ersteren der Vorzug zu geben, wofern nicht, was bei einem solchen Verhältnisse der Zeugen äußerst selten seyn wird, die triftigsten Gründe dagegen sprechen. Bevor wir dergleichen Gründe erwägen, ist der am häufigsten eintretenden Fälle zu gedenken, wo unter den ältesten Zeugen selbst eine Verschiedenheit herrscht. Hier kann nicht unbedingt die größere Zahl auf der einen Seite den Ausschlag gegen die Minderzahl auf der andern geben, da ja, vermöge des unläugbaren Verwandtschaftsverhältnisses vieler Zeugen namentlich vieler Codices unter einander, das Zeugniß mehrerer solcher Verwandten bisweilen kaum höher anzuschlagen ist als das eines allein oder fast allein stehenden, dessen nähere Verwandten gerade nicht auf unsere Zeit gekommen sind. Besonders kommt hier in Betracht, ob eine Lesart zugleich in einem oder einigen der ältesten Handschriften und in Versionen und Vätern vorliegt. Ist dies der Fall, so ist der Streit über die Verbreitung der Lesart im höchsten Alterthume abgeschnitten, und nur aus innern Gründen kann sie einer andern gegenüberstehenden nachgesetzt werden müssen. Ein Beispiel gibt Matth. 1, 6. Hier hat die Lesart Δαν. δὲ ohne ὁ βασιλεύς nicht nur das Zeugniß von B (während A und D hier defekt sind) und zwei Minuskelhdschr., sondern auch das von drei Hdschr. der itala (darunter k aus dem 4. oder 5. Jahrh.) und vom cod. forojul. (aus dem 6. Jahrh.) der vulg. nebst dem des Augustin und des Verf. vom Opus imperf. in Matth., ferner des der sahidischen und memphitischen, der syrischen, der armenischen und zwei anderer secundärer Versionen. Es wäre völlige Sachunkenntniß hier an der Aufnahme der Lesart wegen Mangels an alter Beglaubigung Anstoß zu nehmen. Noch entschiedener gilt dasselbe von Matth. 5, 3 u. 4. Hier ist die Umstellung der Verse gegen den textus receptus außer D u. 33. durch die ältesten Codd. der itala (aus dem 4. und 5. Jahrh.) und der vulgata (aus dem 6. Jahrh.) testirt, und außer mehreren lateinischen Vätern besonders noch durch das ausdrückliche Zeugniß des Origenes und durch die Kanones des Eusebius, ohne das unsichere Zeugniß des Clemens geltend machen zu wollen. Daß nun die genannten ausdrücklichen Zeugnisse des Origenes und des Eusebius allein über die Autorität aller unserer griech. Codd. hinweg trägt, wenn es sich um die Beglaubigung im höchsten Alterthume handelt, ist klar. Dem Texte mit einer Beglaubigung, wie sie hier vorliegt, kann nur das stärkste Gewicht innerer Gründe den Anspruch auf Ursprünglichkeit streitig machen.

Trotz der großen Bevorzugung unserer ältesten griech. Codd. darf es nicht über-

*) Ueber Ed. v. Muralt's Ausg. des N. T. siehe oben S. 169.

ſehen werden, daß bisweilen die ihnen gegenüberſtehenden um Jahrhunderte jüngeren zugleich das Anſehen viel älterer Verſſ. und Väter für ſich haben. Dies ſichert den jüngeren Codd. den gleichen Anſpruch auf hohes Alter, der bei hinzutretender innerer Vortrefflichkeit der Lesart, ſelbſt den älteſten Codd. gegenüber, ſtreng zu beachten iſt. Als giltiger Beweis des hohen Alters einer Lesart muß das Zeugniß eines Kirchenvaters beſonders dann angeſehen werden, wenn er die fragliche Lesart ausdrücklich beſpricht, wodurch der Argwohn, die Lesart könne von patriſtiſchen Abſchreibern eingebracht ſeyn, entſchieden ausgeſchloſſen wird. Ebenſo wird das Anſehen einer Verſion weſentlich dadurch gehoben, wenn für dieſelbe Urkunden von hohem Alter vorhanden ſind, wie dies namentlich bei der lateiniſchen Verſion der Fall iſt. An Stellen wie Röm. 3, 22., wo der Text zwiſchen *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας* und *εἰς πάντας* ſchwankt, iſt die dokumentliche Berechtigung für beide Lesarten offenbar gleich, vgl. m. Ausg. zu der Stelle. Entſcheidend wird hier, theils daß die letztere Lesart offenbar viel mehr den Verdacht einer willkürlichen oder auch nachläſſigen Kürzung als die erſtere den einer willkürlichen Erweiterung erregt, theils daß eine ſolche ſinnvolle Verbindung von Präpoſitionen dem Apoſtel Paulus geradezu eigenthümlich iſt.

Das in der That gänzlich oder faſt vereinzelte Zeugniß einer der älteſten Urkunden erheiſcht die größte Vorſicht; es wird aber dennoch an beſonders verwickelten Stellen mit gutem Rechte aufgenommen, wenn die innere Beſchaffenheit der Lesart unzweifelhaft und nachdrücklich dafür ſpricht. Ein Beiſpiel der letztern Art haben wir an Mark. 2, 22., wo die Lesart *ἀπόλλυνται καὶ οἱ ἀσκοί* nur auf Grund der Zeugniſſe von B und („perditur cum utribus“) der koptiſchen Verſion als urſprünglich erſcheint. Allerdings iſt ſchon der Hinzutritt der koptiſchen Verſion zu unſerem älteſten handſchriftlichen Zeugen bedeutend. Dazu kömmt aber, daß auch L und 102, ſowie D nebſt 5 uralten Codd. der itala dieſelbe Lesart beſtätigen, nur daß ſie beiderſeits ſchon eine gewiſſe Einwirkung der Parallelen erfahren haben. Die erſteren nämlich ändern *ἀπόλλυται* in *ἐκχεῖται*, wie es auch bei Matth. (ähnlich) Luk. *ἐκχυθήσεται*) heißt; die andern ändern es in *ἀπολοῦνται* und ſetzen es grammatiſch genauer nach *ἀσκοί*, in vollkommener Uebereinſtimmung mit Matth. u. Luk. Die übrigen Zeugen, nur daß die ſyriſche Verſion die Sätze umſtellt, haben die ganze Stelle ſo wie ſie bei Matth. geleſen wird. Zu bemerken iſt noch, daß die Stelle, wie ſie nach unſerer Anſicht Markus geſchrieben, auch hinwiederum auf die Entſtellung des Matthäustextes gewirkt hat, ſ. m. Ausg. zu Matth. 9, 17. Im Fortgange des Textes wird D mit 4 von den obigen 5 Codd. der itala entſcheidend durch die Weglaſſung der ganz genau aus Luk. 5, 38. beigeſchriebenen Worte *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον*, während B u. 102. dieſelbe Lesart durch die bloße Weglaſſung von *βλητέον* zu beſtätigen ſcheinen; denn hieraus wird erſichtlich, daß der fragliche Zuſatz urſprünglich dem Rande des Markus beigeſchrieben war, von woher *βλητέον* wegfiel, wenn nicht ſchon die Beiſchrift ſelbſt unvollkommen geweſen. Die Interpolation aus den beiden Parallelen bezeugen endlich auch 2 Minuskelcodd. und 6 alte lateiniſche Codd., welche ſogar noch die Worte *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* dem Markustexte hinzugefügt haben. Ein wichtiger Grund für die dergeſtalt gewonnene Form der Stelle bei Markus iſt außerdem darin gegeben, daß die nun vorliegende Verkürzung der Paralleltexte ganz dem Verfahren des Markus entſpricht, wie es aus vielen andern über den kritiſchen Zweifel erhabenen Stellen erkannt wird.

In dieſem Beiſpiele iſt zugleich derjenige Grundſatz der Textkritik befolgt, wonach bei Parallelſtellen in der Regel diejenige Textform zu wählen iſt, wodurch eine Verſchiedenheit ſtatt der völligen Uebereinſtimmung gewonnen wird, vorausgeſetzt, daß das nöthige Zeugengewicht nicht fehlt. Hierbei iſt keineswegs erforderlich, daß die von fremder Hand eingebrachten Lesarten ſtrengwörtlich ihre Quelle wiedergeben, was Stellen wie Matth. 27, 35. verglichen mit Joh. 19, 24., Matth. 27, 49. verglichen mit Joh. 19, 34. beweiſen. Ausnahmen von dieſem Grundſatze ſind ſelten, z. B. Mark. 8, 2 u. Matth. 15, 32., an welchen beiden Stellen *ἡμέραι τρεῖς* zu leſen iſt, da die differiren-

den Lesarten *ἡμέρας τρεῖς* und *ἡμέραις τρισίν* an beiden Stellen offenbar auf Rechnung der grammatischen Nachhilfe gesetzt werden müssen. Keine Ausnahme von dieser Regel aber bildet Matth. 1, 25., wo auf das so gewichtige Zeugniß der Codd. B L 1. 33., der sahidischen und memphitischen Version, mehrerer der ältesten Codd. der itala nebst mehreren lateinischen Vätern zu lesen ist *ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν*, nicht *ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*, wie die Stelle aus Luk. 2, 7. in den meisten Zeugen interpolirt worden ist. Wenn man dagegen sagt, die letzteren Worte seyen aus ängstlicher Verehrung der Jungfrau Maria weggelassen worden, so vergißt man, daß dieselben Worte bei Lukas auch nicht von einem einzigen Zeugen gestört worden sind, obschon bei ihm die Weglassung in der That ein erfolgreicher Dienst für jene Verehrung gewesen wäre, während bei Matthäus die Sache nicht wesentlich verändert wird; denn die vorhergehenden Worte *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως* behalten ihr volles Gewicht.

An den Grundsatz einer solchen Behandlung der Parallelstellen schließt sich auch die ähnliche Behandlung der alttestamentlichen Citate an, wie z. B. Matth. 15, 8. die kürzere Lesart auf die Autorität von 5 Hdschr., zu denen allerdings noch sehr wichtige Väter und Verss. kommen, der längern wörtlich mit Jesaja stimmenden Lesart vorgezogen werden muß.

Ein oberstes Gesetz ist es ferner, diejenige Lesart festzuhalten, aus deren Beschaffenheit alle oder wenigstens mehrere vorhandene Varianten erklärlich sind. Freilich gehören hieher noch untergeordnete Bestimmungen, die zum Theil schwanken und leicht irre leiten können. Ein treffendes Beispiel scheint mir Matth. 24, 28. vorzuliegen. Hier steht im Codex L (dem gewöhnlichen Begleiter von B), in einem Unzialevangelistarium, in drei der ältesten Codd. der itala und zwei Mal bei Origenes *ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες*. Da jenes Essen und Trinken, den Ausdruck streng genommen, nicht in den Tagen der Sündfluth selbst, sondern in den Tagen vor der Sündfluth stattfand, wie auch der Zusatz *ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμός* an die Hand gibt, so entstanden folgende Varianten: *ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ, ἐν τ. ἡμ. ἐκείναις πρὸ τοῦ, ἐν τ. ἡμ. ἐκείναις ταῖς πρὸ τοῦ, ἐν τ. ἡμ. πρὸ τοῦ*. Es gilt hier zugleich das Gesetz, daß in der Regel die kürzere Lesart der längeren vorzuziehen ist. Ein ähnliches Beispiel findet sich Mark. 8, 26., wo *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς* zu lesen ist; ein anderes Mark. 1, 16., wo *ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ* als ursprünglich erscheint. Vgl. m. Ausg. zu beiden Stellen und Prolegg. XVIII. Es ist bei dergleichen Stellen auch das zu bedenken, wie wenig es zufällig seyn kann, daß gerade der älteste Codex B mit seinem nächsten Verwandten diejenige Lesart darbietet, aus deren scheinbarer Ungehörigkeit die Entstehung der andern ihre Erklärung findet.

Schwierig ist bisweilen die Anwendung eines anderen Grundsatzes, der schon bei der Stelle Mark. 2, 22. berührt worden ist. Es ist nämlich die Eigenthümlichkeit jedes einzelnen der heiligen Schriftsteller, so viel als es bei dem geringen Umfange ihrer Schriften möglich ist, genau zu studiren und zur Entscheidung kritischer Stellen zu nützen. Diejenigen Lesarten, die dieser Eigenthümlichkeit entsprechen, werden nicht leicht von fremder Hand stammen. Die Schwierigkeit hierbei liegt darin, daß die Eigenthümlichkeit des Autors selbst oft streitig ist. Sie betrifft sowohl die ganze Behandlungs- und Darstellungs-Weise, als auch einzelne Ausdrücke. Zu den letzteren gehört es z. B., daß Johannes gern *Ἰησοῦς* ohne den Artikel setzt, den sehr häufig viele Zeugen beifügen; daß Paulus die Verbindung *Χριστὸς Ἰησοῦς* in Gebrauch hat, wofür das gewöhnlichere *Ἰησοῦς Χριστός* oft substituirt worden ist; daß Matthäus gern *ἐκεῖνος* beifügt, weshalb es nicht nur 18, 7., 27., 28. gegen die widersprechenden Autoritäten aufrecht zu erhalten ist, sondern auch noch 18, 26. aufnehmbar erscheint. Ein noch viel mehr umfassender, aber auch dem Widerstreite noch mehr unterworfener Grundsatz ist es, daß alle Dialekts-eigenthümlichkeiten der neutestamentlichen Autoren sorgfältig aufzusuchen und festzuhalten sind. Vgl. darüber m. Ausgabe von 1849. Prolegg. XVIII—XXVIII.

Gleicher Weise sind aber auch die Besonderheiten einer jeden Handschrift, besonders

der wichtigſten, zu ſtudiren, und was ſich als eine ſolche herausſtellt, iſt vorzugsweiſe verdächtig. So hat, wie es ſcheint, der Codex B gern das Perfectum für den Aoriſt, z. B. Luc. 24, 28., 2 Kor. 11, 21., Epheſ. 1, 20.; der Cambridger Codex (D) löst gern das Participium in's tempus finitum auf, z. B. Matth. 20, 30. 25, 25. Joh. 12, 3. 12, 36. Dergleichen Eigenthümlichkeiten können auch mehreren verwandten Codd. zugleich zukommen, obſchon das Urtheil bei einem einzelnen ſicherer geht als bei mehreren. Doch gehören hieher auch die Spuren einer wirklich geübten Recenſion oder tendenziöſen Textbearbeitung, die der Natur der Sache gemäß gewöhnlich in mehreren Zeugen zugleich vorliegen. Auch auf die Verſionen leidet dieſe Regel ihre Anwendung, bei denen zuvörderſt darauf zu achten iſt, daß nicht für beſondere Lesart gehalten werde, was in der Art und im Geiſte der Ueberſetzung ſelbſt ſeinen Grund hat.

Vorzugsweiſe paläographiſcher Art iſt es endlich, daß auf Vermeidung aller Lesarten zu ſehen iſt, die aus der Ungenauigkeit und Unwiſſenheit der Abſchreiber entſtanden ſind. Hierüber gewinnt man kein ſicheres Urtheil ohne das Studium der ohne Wortabtheilung, zum Theil ohne Accente, aber mit manchen Abkürzungen geſchriebenen alten Unzialcodices; doch bleiben auch noch trotz dieſes Studiums zweifelhafte Fälle. Zu den letzteren gehören beſonders diejenigen, wo es ſich um das ὁμοιοτέλευτον handelt, womit oft genug Mißbrauch getrieben worden iſt. Auch die aus dem Itacismus oder der Verwechslung von *ει, ι, η, οι, υ,* welche Laute allmählig ſämmtlich wie *ι* geſprochen wurden, ſowie aus der Verwechslung von *αι* und *ε* entſtandenen Irrungen ſind bisweilen ſchwer zu beurtheilen, wie z. B. δῆ und δεῖ 2 Kor. 12, 1., desgleichen σοί und σύ Philem. 11. 12. Vgl. übrigens oben S. 164. Tiſchendorf.

Bibelüberſetzungen. Die Entſtehung von Ueberſetzungen der Bibel erklärt ſich hauptſächlich aus zwei Gründen. Für das Alte Teſtament war zunächſt das Ausſterben der hebräiſchen Sprache die Urſache, welche bald Erklärungen ſchwieriger Wörter und Stellen, bald ganze Ueberſetzungen nothwendig machte. Beim Neuen Teſtament war die Verbreitung des Chriſtenthums unter nicht griechiſchredende Völker die Veranlaſſung, und ſo ſehen wir ſchon in den früheſten Zeiten die verſchiedenartigſten Ueberſetzungen entſtehen, eine literariſche Thätigkeit, welche ſich bis in die neueſte Zeit faſt ununterbrochen fortſetzt. Für Kritik und Exegeſe haben nun beſonders die alten Ueberſetzungen deßhalb hohen Werth, weil ſie theils meiſt in einer Zeit gemacht ſind, welche weit über das Alter unſerer älteſten Texteshandſchriften hinausgeht, und ſomit eine Geſtaltung des Textes zeigen, die der urſprünglichen, um deren Auffindung es dem Kritiker hauptſächlich zu thun iſt, um ebenſoviel näher kommt, anderntheils weil in ihrer Auffaſſung ſchwieriger Stellen und dunkler Wörter eine alte Tradition liegt, die für die richtige Erklärung oft von großer Wichtigkeit iſt. Ja auch ſelbſt für die Dogmengeſchichte gewinnen ſie nicht ſelten eine Bedeutung, indem ſie die dogmatiſche Auffaſſung mancher Stellen für verſchiedene Sekten und in verſchiedenen Zeiten darthun. Den neueren Ueberſetzungen geht alles dies ab, weßhalb wir hier vorzugsweiſe nur die alten berückſichtigen. Man theilt dieſelben am bequemſten ein in unmittelbare, welche aus dem Grundtexte ſelbſt, und mittelbare oder abgeleitete (auch Töchterverſionen), welche erſt aus einer andern Ueberſetzung gemacht ſind. Natürlich haben letztere in den erwähnten Beziehungen nur untergeordneten Werth und ſind meiſt bloß für erſtere das, was dieſe für den Grundtext ſind. Von nicht geringem Intereſſe iſt auch die Eintheilung nach den verſchiedenen Sprachen und nach der Zeit, in welcher ſie entſtanden ſind, weil dadurch eine beſſere Ueberſicht über die litterariſche Thätigkeit dieſer Richtung unter einem beſtimmten Volke und in einem gewiſſen Zeitraume erreicht wird. Um die Vortheile dieſer Eintheilungen zu vereinigen, werden wir im Folgenden die ſprachliche Eintheilung zur Grundlage machen, dabei aber die Zeitfolge in den Haupterſcheinungen feſthalten, die unmittelbaren Ueberſetzungen im Einzelnen voranſtellen und bei jeder derſelben angeben, welche andere etwa von ihr abgeleitet ſind. Damit aber der Artikel nicht einen unverhältnißmäßigen Raum einnehme, ſind beſonders wichtige und intereſſante Ueberſetzungen (wie die alexandriniſche, äthiopiſche u. a.)

abgeſondert und in eigenen Artikeln behandelt, auf welche verwieſen wird. Auch trennen wir der größeren Ueberſicht wegen die Ueberſetzungen des A. T. von denen des Neuen.

A. Ueberſetzungen des Alten Teſtamentes. Ueber dieſelben, beſonders über das Literariſche, ſind folgende Schriften zu vergleichen: *Richard Simon*, Histoire critique du V. T. Edit. 3. Roterd. 1685. 4. Erſter Theil, zweites Buch. *Le Long*, Biblioth. sacra. ed. Masch. Pars. II. Vol. I—III. *Walton*, Prolegomena in Biblia Polyglotta. IX sqq. ed. Dathe. p. 332 sqq. Roſenmüller, Handbuch für d. Litt. der bibl. Kritik und Exegeſe. Th. II. S. 277 ff. Th. III., ſowie die Einleitungen in's A. T. von Eichhorn, 4. Ausgabe. Göttingen 1823. Th. I. II. §. 159—338. Jahn, Bd. I. §. 33—67. Bertholdt, §. 154—190. De Wette, §. 39—74. Hävernick, Th. I. Abth. 2. §. 68—90. — I. Unter allen Ueberſetzungen des A. T. nehmen in Rückſicht auf das Alter unſtreitig die griechiſchen Ueberſetzungen, und unter dieſen a) die alexandriniſche der Septuaginta den erſten Platz ein, über welche oben in einem beſondern Artikel (Band I. S. 226—235) gehandelt iſt. Aus dieſer ſind abgeleitet: die alten lateiniſchen Ueberſetzungen (ſ. den Artikel lateiniſche Bibelüberſetzungen), die äthiopiſche (ſ. oben Band I. S. 168 ff.), die ägyptiſchen (Nr. V.), die gothiſche (ſ. d. Art. deutſche Bibelüberſetzungen), die armeniſche (Nr. IX.), einige ſyriſche (Nr. III, 2. 3. 6—8.), die georgiſche (Nr. X.) und einige arabiſche (Nr. XI. B. 3.). Neben der Septuaginta ſind noch folgende griechiſche Ueberſetzungen zu erwähnen: b) die des Aquila, Ἀκύλας, eines jüdiſchen Proſelyten aus Pontus (nach *Iren.* adv. haer. III, 24. auch bei *Euseb.* hist. eccl. V, 8. demonstr. evang. VII, 1. *Hieron.* ep. ad Pammach. Opp. IV, 2. p. 255. Catal. scriptt. eccl. c. 54. Opp. IV, 2. p. 116). Zu Folge einer ganz apokryphiſchen Nachricht bei Epiphan. de pond. et mens. c. 14. war er ein heidniſcher Grieche aus Sinope am Pontus und Verwandter (πενθερίδης, nach dem Chron. Paschal. πενθερός Schwiegerſohn) des Kaiſer Hadrian, von dem er mit dem Neubaue Jeruſalems als Aelia Capitolina beauftragt war. Hier wurde er von aus Pella zurückkehrenden Apoſteln zum Chriſtenthume bekehrt, weiterhin aber, da er ſein heidniſches Nativitätſtellen u. dergl. Künſte nicht aufgeben wollte, aus der Kirchengemeinſchaft geſtoßen, weßhalb er nun zum Judenthum überging. Jetzt legte er ſich mit Eifer auf das Hebräiſche, und nachdem er es durchaus inne hatte, verfertigte er zum Beſten ſeiner neuen Glaubensbrüder, damit ſie in den dogmatiſchen Streitigkeiten mit den Chriſten ſich nicht bloß auf die von dieſen gebrauchte LXX. mehr zu beziehen brauchten, eine genau an das Hebräiſche ſich anſchließende Ueberſetzung. Von alle dem können wir nur etwa das als hiſtoriſch richtig annehmen, daß er um die Zeit des Kaiſers Hadrian lebte (womit die Anführung bei Irenäus und wahrſcheinlich auch die Anſpielung bei *Justin. Mart.* dial. c. Tryph. p. 310, wo er in der Stelle Jeſ. 7, 14. die bei Aquila ſich findende Ueberſetzung ἡ νεᾶνις für ἡ παρθένος der LXX. anführt, übereinſtimmt), alſo c. 130 n. Chr., ſowie daß ſeine Ueberſetzung zum Gebrauche der Juden beſtimmt war, um der ungenaueren LXX. eine genauere zur Seite zu ſetzen. Der dem Aquila von mehrern Kirchenvätern (Irenäus, Euſebius, Epiphanius) und auch von Neueren (*Carpzov*, Crit. sacr. I. p. 556. *Kennicott*, dissert. gen. §. 69. p. 150) gemachte Vorwurf, als habe er abſichtlich aus Haß gegen die Chriſten die Ueberſetzung beſonders der meſſianiſchen Stellen, wie Jeſ. 7, 14. 49, 5. Pſ. 2, 2. 90, 9., verfälſcht, iſt ungegründet (vrgl. *Montfaucon*, Praeliminaria in Hexapla Origen. V, 4. 5. p. 49 sq. Eichhorn, Einleit. §. 187), wie ſelbſt *Hieronymus*, ep. 24. ad Marcell. (ut amica mente fatear, quae ad nostram fidem pertinent roborandam plura reperio) das Gegentheil bekennt, ihm die Prädikate curiosus et diligens, verborum Hebr. diligentissimus explorator beilegt, und von ihm ſagt: non contentiosus, ut quidam putant, sed studiosus verbum interpretatur ad verbum (ſ. die Stellen bei de Wette §. 44. Not. e.). Seine Ueberſetzung zeichnet ſich vor allen andern durch eine ängſtliche Genauigkeit aus, indem er nicht bloß den Sinn treu wiederzugeben, ſondern Wort für Wort ganz genau mit Beobachtung der Etymologie und der ſprachlichen Eigenthümlichkeiten des Hebräiſchen im Griechiſchen darzuſtellen ſich bemüht, wobei er ſich die kühnſten Neu-

bildungen erlaubt und ſogar vor ſprachlichem Unſinn nicht zurückſchreckt. So führt ſchon Hieronymus (zu Jeſ. 49.) als ſolche Singularität die Ueberſetzung des hebräiſchen Accuſativzeichens את durch die Präpoſition σὺν an (Geneſ. 1, 1.: ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανον καὶ σὺν τὴν γῆν.). Wegen ſolcher Treue gaben die Juden dieſer Ueberſetzung vor allen übrigen den Vorzug (die Stellen bei de Wette a. a. O. Not. f.); daß ſie die Ebioniten gebrauchten, iſt möglich, kann aber nicht, wie Manche wollen, aus *Iren.*, adv. haer. a. a. O. geradezu gefolgert werden. Hieronymus ſpricht an mehreren Stellen von einer editio Aquilae secunda, quam Hebraei κατ' ἀκρίβειαν nominant, was wohl nicht von zwei verſchiedenen Ueberſetzungen, einer freieren in beſſerem Griechiſch und einer ängſtlich wörtlichen (ſ. Montfaucon a. a. O. V, 2. 3. S. 47 f.), ſondern nur von einer zweiten Recenſion, die in einzelnen Ausdrücken noch größere Genauigkeit anſtrebte, zu verſtehen iſt (vgl. Eichhorn §. 188.). Die Ueberſetzung des Aquila, ſowie die nachher unter c—f erwähnten ſind nur noch in Bruchſtücken bekannt, welche in den Ausgaben der Hexapla des Origenes (ſ. oben Bd. I. S. 232) geſammelt ſind, aber freilich in kritiſcher Beziehung noch Vieles zu wünſchen übrig laſſen. Ob der im Talmud erwähnte עקילס d. i. Ἀκύλας und unſer Aquila derſelbe ſey, darüber ſind die Meinungen verſchieden, das aber ſteht wohl feſt, daß die von Vielen deßhalb, weil derſelbe im babyloniſchen Talmud immer אונקלוס genannt wird, angenommene Identität mit dem Targumiſten Onkelos eine falſche ſey. Ueber Aquila im Beſondern iſt auch zu vergleichen *Hodii*, de Bibliorum textibus originalibus, Versionibus Graecis et Latina Vulgata libri IV. Oxon. 1705. fol. p. 570—578. — c) Die Ueberſetzung des Theodotion, Θεοδοτίων, in einzelnen Handſchriften auch Θεόδοτος. Dieſer war nach *Iren.*, adv. haer. III, 24. (bei *Euseb.* V, 8.) ein jüdiſcher Proſelyt aus Epheſus, nach Hieronymus (catal. scriptt. eccl. c. 54. Comment. in Habac. III.; anderswo nennt er ihn Judaeum, iudaizantem Haereticum) und Euſebius ein Ebionit. *Epiphan.*, de pond. et mens. c. 17. berichtet von ihm, daß er ein Marcionit aus Pontus geweſen und zum Judenthume übergegangen ſey, worauf er das Hebräiſche erlernt und dann ſeine Ueberſetzung angefertigt habe, und zwar unter dem Kaiſer Commodus. Auf dieſe Zeitangabe können wir wenig oder gar nichts geben (ſ. über Symmachus); doch ſoviel iſt wohl gewiß, daß Theod. vor 160 n. Chr. geſchrieben habe, da er nicht nur dem Irenäus (um 177), ſondern auch dem Juſtinus Martyr (um 160) bekannt iſt (ſ. Stroth in Eichhorns Repertor. II. S. 75 ff.). Er ſcheint mit ſeiner Ueberſetzung nur eine verbeſſerte Ausgabe der LXX. beabſichtigt zu haben, indem er ſich meiſt an ſie anſchließt und in ſeinen Abweichungen eben nur als Verbeſſerer erſcheint. Dieſe Veränderungen entlehnt er theils aus Aquila, theils aber auch aus dem Grundtexte ſelbſt, wobei er aber eine nicht eben gründliche Kenntniß des Hebräiſchen an den Tag legt, indem er Manches mißverſteht, ja ſogar mehrfach, um der Mühe einer kritiſchen Auswahl des Ausdrucks überhoben zu ſeyn, das hebräiſche Wort ohne Weiteres beibehält, wie Levit. 7, 18. פִּגּוּל, φεγγώλ oder φεγγούλ. 13, 6. מִסְפַּחַת, μισφάα. 18, 23. 20, 12. תֵּבֶל, θάβελ. 18, 17. 20, 14. זִמָּה, ζέμμα. Jeſ. 64, 5. עֲדִים, ἐδδιμ u. a. Seines engen Anſchluſſes an die LXX. wegen wird er von Origenes benutzt, um Lücken derſelben auszufüllen, und im Buche Daniel hat ſogar ſeine Ueberſetzung die der LXX. im Gebrauche der Kirche ganz verdrängt (ſ. oben Bd. I. S. 229). Vgl. über Theodotion Hody a. a. O. S. 579—585. — d) Symmachus, Σύμμαχος, war nach Epiphanius a. a. O. c. 17. ein gelehrter Samaritaner zur Zeit des Kaiſer Severus (193—211 n. Chr.), der, weil er ſeinem Ehrgeize unter ſeinen Stammgenoſſen nicht fröhnen konnte, zum Judenthume überging und aus Haß gegen die Samaritaner eine neue Ueberſetzung des A. T. unternahm. Was von dieſer Zeitbeſtimmung zu halten iſt, ſieht man daraus, daß Epiphanius, in der Meinung Symmachus müſſe, weil er in der Hexapla des Origenes dem Theodotion vorangeht, auch älter ſeyn als dieſer, eine geradezu verkehrte und verwirrte Kaiſerordnung aufſtellt und Theodotion nach ihm unter einem Kaiſer Commodus II. auftreten läßt. Euſebius (hist. eccl. VI, 17. demonstr. evang. VII, 1.) und Hieronymus (Comment. zu Habac. III. Catal. scriptt. eccl.

de Origene) nennen ihn einen Ebioniten, womit auch ſyriſche Nachrichten übereinſtimmen (*Assemani*, Bibl. Orient. II, p. 278. III, 1. p. 17). Daß er ſpäter als Theodotion geſchrieben habe, läßt ſich daraus ſchließen, daß Irenäus ihn nicht kennt, und ausdrücklich bezeugt es Hieronymus (zu Jeſ. 38.), wenn er ſagt: Symmachus in Theodotionis scita transiit. Wenn auch aus ihm ſchon Citate bei Juſtinus Martyr im dial. c. Tryph. vorkommen, wie Stroth in Eichhorns Repertor. VI. S. 125 ff. nachweist, ſo dürfte bei der großen Unſicherheit, mit welcher die einzelnen Lesarten in der jetzigen Hexapla den verſchieden Ueberſetzern zugeſchrieben werden, darauf nicht allzugroßes Gewicht zu legen ſeyn. Auch von Symmachus erwähnt Hieronymus (zu Jerem. 32. Nah. 3. vgl. Thieme in der nachher zu erwähnenden Schrift S. 17) wie vom Aquila eine secunda editio, was wohl eben auch nur auf eine in einzelnen Ausdrücken verbeſſerte Recenſion zu beziehen iſt. Die Ueberſetzung des Symmachus zeichnet ſich vor allen andern durch das Streben aus, den Grundtext in gutem Griechiſch ſo deutlich als möglich wiederzugeben, weßhalb ſie ſchon von den Alten versio perspicua, manifesta, admirabilis, aperta genannt wird. Vgl. *Thieme*, disp. de puritate Symmachi. Lips. 1735. 4. Hody a. a. O. S. 585—589. — e) Außer den genannten Ueberſetzungen finden ſich in der Hexapla des Origenes noch drei andere, welche von der Stelle, die ſie in der Reihenfolge dieſer griechiſchen Ueberſetzungen dort einehmen, die Quinta, Sexta und Septima genannt werden, da Verfaſſer und Zeitalter derſelben ganz unbekannt ſind. Nach Epiphanius a. a. O. c. 17. ſoll Origenes die Quinta zu Jericho, nach Hieronymus (Prooem. in Orig. Homil. in Cant.) zu Nikopolis bei Actium, nach Epiphanius die Sexta zu Nikopolis (*Eusebius*, hist. eccl. VI, 16. läßt unbeſtimmt, welche) nebſt andern hebräiſchen und griechiſchen Schriften in einem Faſſe (ἐν πίθοις) verborgen entdeckt haben. Schon dieſe verſchiedenen Angaben laſſen das Schwankende der Erzählung erkennen und man kann ſich kaum enthalten, bei der Auffindung in einem Faſſe an die ganz ähnliche Auffindung Ariſtoteliſcher Schriften (ſ. Pauly, Realencyklop. d. claſſ. Alterthumsw. unter: Ariſtoteles.) zu denken und eine Verwandtſchaft der Sage anzunehmen. Als gewiß können wir wohl nur die Auffindung dieſer Ueberſetzungen durch Origenes annehmen. Alle drei tragen mehr den Karakter von Paraphraſen, als von Ueberſetzungen an ſich. Wahrſcheinlich erſtreckten ſie ſich auch nicht auf das ganze A. T., ſondern nur auf einzelne Bücher deſſelben, indem nur von ſolchen Fragmente vorhanden ſind. Näheres bei Eichhorn, Einl. §. 202—4. Hody, S. 589 ff. — f) Außer dieſen hexaplariſchen Ueberſetzungen finden ſich am Rande der Handſchriften der LXX. und Hexapla noch mancherlei Ueberſetzungsbruchſtücke unter folgenden Namen vor: ὁ Ἑβραῖος, kritiſche, den Commentaren der Kirchenväter, beſonders des Hieronymus, entnommene Anmerkungen zum Texte der LXX. aus Vergleichung des Grundtextes; ὁ Σύρος, Lesarten der von Sophronius, Biſchof von Byzanz, in's Griechiſche überſetzten Hieronymianiſchen Ueberſetzung (ſ. *Döderlein*, quis sit ὁ Σύρος V. T. graec. interpres. Altdorf. 1772. 4.); τὸ Σαμαρειτικόν, griechiſche Gloſſen, welche den ſamaritaniſchen Text des Pentat. zur Grundlage haben, aber nicht geradezu aus der ſamaritaniſchen Ueberſetzung, von der ſie oft abweichen, gefloſſen ſind (vgl. aber *Winer*, de vers. Pent. Sam. indole. p. 7. not. 8. p. 9. not. 13.); ὁ Ἑλληνικός, eine unbekannte griechiſche Ueberſetzung (vgl. Eichhorn, §. 206—209). — g) Die versio Veneta. Auf der St. Markusbibliothek in Venedig befindet ſich eine griechiſche Ueberſetzung mehrerer Bücher des A. T., welche weniger einen exegetiſch-kritiſchen, als einen literarhiſtoriſchen Werth hat. Bei der erſten Kunde davon hegte man hohe Erwartungen von ihrer Wichtigkeit für die Kritik des Textes und der alten Ueberſetzungen (ſ. *Stroth*, lectiones nonnullae codicis graec. V. T. qui in bibl. S. Marci Venet. asservatur. Quedlinb. 1775. Derſ. in Eichhorn, Repertor. II. S. 68.), die aber bald ſehr herabgeſtimmt und auf Nichts reducirt wurden, als eine nähere Bekanntſchaft mit dieſem Machwerke vermittelt war. Die Handſchrift ſtammt aus dem 14. Jahrh. und enthält auf 302 Pergamentblättern, nach morgenländiſcher Weiſe von hinten nach vorne geſchrieben, folgende Bücher des A. T.: Pentateuch, Sprüche, Ruth, H.Lied, Prediger, Klaglieder, Jerem. u. Daniel. Sie iſt, trotzdem ſie das einzige

Exemplar iſt, nicht das Autograph des Verfaſſers, ſondern, wie aus vielen Schreibfehlern folgt, eine ſpätere fehlerhafte Copie. Die Ueberſetzung folgt mit noch größerer Aengſtlichkeit, als die des Aquila, dem Grundtexte, und zwar in der maſorethiſchen Recenſion, wobei nur Abweichungen in der Vocaliſation und Accentuation vorkommen, ſo daß dieſe der Verfaſſer in ſeinem Exemplare nicht gehabt zu haben ſcheint. Das Griechiſche derſelben iſt ein buntes Gemiſch des feinſten Atticismus und der ärgſten Barbarismen, gewählter Ausdrücke der klaſſiſchen Schriftſteller, beſonders der Dichter, und ſpäter Wörter und Redensarten. Im Buche Daniel überſetzt der Verfaſſer die hebräiſchen Stücke im attiſchen, die chaldäiſchen im doriſchen Dialekte. In der Erklärung folgt er meiſt der Tradition der Rabbinen, doch liegt die Auffaſſung der LXX. zu Grunde. Der Verfaſſer iſt wahrſcheinlich ein Jude aus Byzanz; ſein Zeitalter iſt ungewiß, doch wird am wahrſcheinlichſten das 9. oder 10. Jahrh. unſerer Zeitrechnung angenommen. Zuerſt wurde herausgegeben: Nova vers. Gr. Provv., Eccles., Cant., Ruthi(sic), Thren., Dan. et selectorum Pentat. locor. ... a. *d'Ansse de Villoison.* Argent. 1784. 8. Dann: Nova vers. Gr. Pentateuchi. ed. Chr. Frd. Ammon. 3 Partt. Erl. 1790. 91. 8. Von beſondern Abhandlungen darüber ſind zu nennen: *Dahler*, animadvss. in vers. gr. Provv. Salomonis ex Veneta S. Marci biblioth. nuper editam. Argent. 1786. 8. Pfannkuche in Eichhorn allgem. Biblioth. der bibl. Literat. VII, 193 ff. — Daß es außer den bisher erwähnten griechiſchen Ueberſetzungen noch andere, verlorene gegeben habe, läßt ſich bei der großen Regſamkeit im Ueberſetzen, von der die vorhandenen Verſionen zeugen, ſchon von vornherein vermuthen und wird durch ſolche Bruchſtücke, wie ſie der Cod. Coislinianus nr. 3. enthält, beſtätigt. S. Eichhorn, Repertor. V. S. 111 f. —

II. Chaldäiſche Ueberſetzungen. Ueber dieſe, welche ſchon von der Zeit Chriſti an bis herab in's 9. Jahrh. aus dem Hebräiſchen unmittelbar verfertigt wurden, ſ. den beſond. Art. Targumim. — III. Syriſche Ueberſetzungen. 1) Die älteſte und wichtigſte, deren Urſprung in das zweite Jahrh. n. Chr. reicht, iſt die Peſchito, über welche in einem beſondern Artikel gehandelt werden wird. Aus ihr ſind weiter einige arabiſche Ueberſetzungen gefloſſen, ſ. unten XI, B. 1. Bis zum 6. Jahrh. war die Peſchito bei den Syrern die allgemein anerkannte und kirchlich recipirte Verſion; als aber die Streitigkeiten zwiſchen den Monophyſiten und Neſtorianern ausbrachen, wurde das Bedürfniß einer neuen und genau wörtlichen Ueberſetzung fühlbar, woraus zunächſt im Anfange des 6. Jahrh. die philoxenianiſche Ueberſetzung des N. T. hervorging. Aber auch für das A. T. wurden neue Ueberſetzungen und Recenſionen veranſtaltet, von denen freilich nur die Minderzahl etwas genauer bekannt iſt. Wir führen die wichtigſten derſelben im Folgenden ſo an, daß wir zuerſt die ſtellen, von welchen eine nähere Bekanntſchaft ermöglicht iſt, dann diejenigen, welche uns nur in einzelnen Fragmenten, oft nur dem Namen nach bekannt ſind. Zu jenen gehört vor allen 2) die hexaplariſche des Biſchofs Paulus von Tela (Stadt in Meſopotamien, ſonſt Antipolis. S. *Assem.*, bibl. Orient. I. p. 395. II. Ind. Geogr.), der ſie im Jahr 617 n. Chr. auf Veranlaſſung des monophyſitiſchen Patriarchen Athanaſius verfertigte (ſ. Eichhorn über den Verf. der hexapl.-ſyr. Ueberſ. in Repertor. VII. S. 225 ff. vgl. Bruns ebdſ. VIII. S. 86 ff.). Dieſe Ueberſetzung iſt ängſtlich getreu, indem der Verfaſſer Wort für Wort aus dem Griechiſchen in's Syriſche überſetzt, und gibt ſo ein bedeutendes Hülfsmittel für die Kritik der hexaplariſch-griechiſchen Ueberſetzung. Die erſte Kunde dieſer Ueberſetzung verdanken wir Andreas Maſius, welcher ſie bei ſeiner Ausgabe des Joſua (Antwerp. 1573. fol.) benutzte. Er hatte eine Handſchrift, welche außerdem die Bb. der Richter, der Könige, der Chronik, Esra, Eſther, Judith, Tobit und einen Theil des Deuteron. enthielt, die aber nachher ſpurlos verſchwunden iſt. Jetzt befinden ſich, ſoviel man weiß, nur in Mailand und Paris Handſchriften davon (Beſchreibung derſ. bei Eichhorn, Einl. §. 261 f.). Von erſterer gab zuerſt der Schwede Joh. Jak. Björnſtâhl in einem ſchwediſchen Journale (Samlaren. Th. VIII. St. 126. S. 234 und in einem Schreiben an Prof. White in Oxford, beides mit Zuſätzen von Bruns in: Eichhorn, Repert. III. S. 166 ff.) Nachricht und eine

Beſchreibung, worauf Bernhard de Roſſi 1778 den erſten Pſalm als Specimen der Ueberſetzung herausgab (Spec. ineditae et hexaplaris Bibl. versionis Syro-Estranghelae etc. Parma. 1778. 4. vgl. Eichhorn im Repertor. III. S. 187 ff.). Hierauf folgte die Herausgabe des Jeremias und Ezechiel von Norberg (Cod. Syriaco-Hexapl. Ambros.-Mediolan., editus et latine versus a Matth. Norberg. Londin. Goth. 1787. 4.), die des Daniel und der Pſalmen von Bugati (Daniel secund. edit. LXX. interpp. ex Tetraplis desumptam e Cod. syro-estranghelo Biblioth. Ambros. syriace ed., lat. vert. notisque illustr. Cajetan. Bugatus. Mediolan. 1788. 4. — Psalmi sec. edit. LXX. interpp., quos .... syriace imprimendos curavit Cajet. Bugatus. Mediolan. 1820. 4. vier Jahre nach Bugati's Tode). Aus der Pariſer Handſchrift gab Haſſe 1782 das 9. Kap. des 4. Buchs der Könige (Libri IV Regum. syro-hexaplaris specimen etc. Jenae. 1782. 8.), endlich aus Abſchriften des Mailänder und Pariſer Codex das 4. Buch der Könige, die 12 kl. Propheten, die Sprüche, Hiob, das H.Lied, die Klagel. und den Pred. im Jahr 1835 Middeldorpf (Codex Syriaco-Hexaplaris. Ed. et commentariis illustr. Henr. Middeldorpf. Pars. I. Text. syr. Pars. II. Commentar. Berol. 1835. 4.). Außer in den dieſen Ausgaben beigefügten Bemerkungen findet ſich der ſyriſche Text auf die Conſtituirung des hexaplariſchen angewendet in folgenden Schriften: *Bruns*, curae hexaplares in librum IV. Regum im Repertor. VIII, 85 ff. IX, 157 ff. X, 58 ff. *Middeldorpf*, curae hexaplares in Jobum. Vratislav. 1817. 4. *Plüschke*, de Psalterii Mediolanensis Syriaci particulari indole eiusd. usu critico in emend. text. Psalterii graeci LXX. interpp. Bonn. 1835. 8. vgl. Eichhorn, Einleit. §. 265. Iſt uns dieſe Ueberſetzung durch die erwähnten Ausgaben hinlänglich bekannt, ſo kennen wir die folgenden nur aus Bruchſtücken und Anführungen. Dieſe ſind: 3) die Recenſion, welche der Biſchof Jakob von Edeſſa (geſt. 708 od. 712) aus dem ſyrohexaplariſchen Texte mit Zuziehung der Peſchito veranſtaltete. Von dieſer Arbeit ſind der Pentateuch und der Daniel in zwei Pariſer Handſchriften erhalten, aus denen Bugati in ſeiner Ausgabe des Daniel einige Bruchſtücke mitgetheilt hat, woraus ſie Eichhorn in: Allgem. Biblioth. II. S. 270 ff. verarbeitet. Ueber die Handſchrift des Pentateuch gibt *de Sacy:* Notice d'un manuscrit Syriaque du Pentat. etc. (in Eichhorn, Allgem. Bibl. VIII. S. 571 ff., wieder abgedruckt in Notices et extraits des MSS. de la biblioth. nation. IV. S. 648—668) ausführlichere Nachricht. Die ſyriſche Unterſchrift des Pentat., ſowie des Daniel beſagt, daß die Recenſion des Textes aus zwei Ueberſetzungen „der bei den Griechen und der bei den Syrern“ gemacht ſey, „von dem hl. Jakob, Biſchof von Edeſſa, im Jahr der Seleuciden 1015“ (Daniel im J. 1016 d. i. 703 u. 704 n. Chr.). Fälſchlich hat *Assemani*, bibl. Orient. I. S. 493 angenommen, Jakob von Edeſſa ſey der Verfaſſer einer einzelnen Ueberſetzung des A. T., vielmehr ergibt ſich aus jenen Unterſchriften, ſowie aus den in den erwähnten Schriften und in den Werken Ephräm des Syrers (Tom. I. p. 116—193 und weiterhin öfter) ſich befindlichen Fragmenten, daß hier nur von einer auf Grundlage der hexaplariſchen Bearbeitung der LXX. mit Zuziehung der Peſchito gemachten Recenſion die Rede ſeyn kann. Vgl. *v. Lengerke*, comment. crit. de Ephr. Syr. S. S. interpr. p. 19. not. 40. *Rhode*, Gregor. Barhebr. in Ps. V. et VII. p. 70. 76. Eichhorn (der nur darin irrt, daß die Grundlage nicht der hexaplariſche Text, ſondern ſeine ſogen. Figurata ſeyn ſoll) in Allgem. Bibl. II, a. a. O., wiederholt in: Einleit. §. 260 a—d. — 4) die Karkaphensis. Aſſemani bei Aufzählung der von Barhebräus in ſeinem thesaurus mysteriorum gebrauchten Schriften erwähnt zwei Ueberſetzungen, die harklenſiſche (ſ. Nr. 9.) und die karkaphenſiſche: Praeterea duae aliae Syriacae, praeter simplicem cui presse inhaeret, Versiones identidem citantur, nimirum חרקליתא, *Heraclensis*, et קרקפיתא, *Karkaphensis*, hoc est, *Montana*, qua videlicet incolae montium utuntur (bibl. orient. II. p. 283). Der letzteren wird auch Erwähnung gethan im Index Codd. MSS. (ebendaſ. S. 500), wo der Titel des Cod. XXII. angegeben wird als Onomast. s. lectiones V. et N. Ti. iuxta traditionem Karkaphitarum, h. e. Syrorum in montanis habitantium. *Hottinger*, de translat. bibl. p. 185, führt zwei Lesarten derſelben zu Pſ. 117, 13. 136, 1. aus den Scholien des

Barhebräus an, ebenſo Andr. Müller (dissertt. duae de Mose Mardeno et de syr. libr. sacr. versionibus. Colon. Brandenb. 1673. 4. p. 40 sq.) zu Pſ. 107, 23. 136, 1., woraus Adler in N. T. verss. Syr. p. 33 sq. das Citat wiederholt. Aus dieſen Anführungen meinten die Gelehrten bis auf die neuere Zeit (Michael., Einleit. in's N. T. §. 63. Bertholdt, Einl. II. S. 558. Anm. Eichhorn, Einl. §. 272. f. jedoch die Anm. Bugati, Vorrede zum Daniel. S. XV. Not., der jedoch ziemlich richtig muthmaßt: fortasse diversae erant unius eiusdemque Simplicis editiones) darin eine eigene Ueberſetzung der neſtorianiſchen Bergbewohner oder auch wohl nur einen beſondern Codex der Peſchito (Adler a. a. O.) finden zu müſſen und ließen ſie ohne Weiteres aus der griechiſchen Ueberſetzung gefloſſen ſeyn (ſo auch de Wette §. 49. Anm.). Erſt den Unterſuchungen von Wiſeman (Horae Syriacae. Tom. I. p. 147—275) verdanken wir eine genauere und die Hauptpunkte vollſtändig erledigende Kenntniß dieſes Gegenſtandes. Dieſe ſogen. karkaphenſiſche Ueberſetzung iſt nach ihm nicht neſtorianiſchen, ſondern jakobitiſchen Urſprungs und weiter nichts als eine Recenſion der Peſchito, deren Text ſich eng an den der gedruckten Peſchito anſchließt, von demſelben aber hauptſächlich nur in der Schreibung der Eigennamen und ſyro-griechiſcher Worte abweicht, indem ſie der griechiſchen oder harklenſiſchen Orthographie folgt, und ſowohl in dem A. als in dem N. Teſt. eine eigenthümliche Reihenfolge der bibl. Bücher hat. Der Name, welchen Müller und Adler von einer meſopotamiſchen Stadt Karkoph herleiten wollen, wird am beſten vom ſyriſchen קרקפא, fastigium montis hergeleitet und bed. montana, als die, welche in dem Bergdiſtrikte Segara in Meſopotamien (Arab. سنجار, *Merasid* II. p. 57. *Assem.*, bibl. Or. II. Ind. Geogr.) bei den Jakobiten im Gebrauche war. — 5) Eine merkwürdige Rolle hat eine Zeitlang eine Ueberſetzung geſpielt, welche lediglich einem Schreib- oder Druckfehler und dadurch entſtandener falſchen Ueberſetzung eines anerkannten Gelehrten ihre Entſtehung verdankt, nämlich die ſogenannte Figurata. Abulfaradſch ſagt nämlich in ſeiner arabiſchen Chronik (*Abul-Pharagii* hist. dynastiarum. ed. Ed. Pococke. Oxon. 1663. 4.) S. 100, wo er von den ſyriſchen Ueberſetzungen ſpricht, nach Pococke's Ueberſetzung Folgendes: Occidentales (Syri) duas habent versiones, Simplicem, quae ex Hebraeo in Syriacum translata est post adventum Domi. Christi, tempore Addaei Apostoli, vel, ut alii dicunt, tempore Salomonis filii Davidis, *et Hiram, et Figuratam, secundum Septuaginta,* e Graeco in Syriacum traductam longo post Incarnationem Salvatoris intervallo. Die curſiv gedruckten Worte ſind nach richtiger Lesart zu überſetzen: et Hirami, regis Tyrii, et Septuagintaviralem. Die falſche Lesart und das daraus gefloſſene Verſehen war ſchon richtig angegeben von Abraham Ecchelenſis in den Anmerkungen zu Ebed Jeſu Catal. Rom. 1653. S. 240, und von Pococke ſelbſt in den Addendis verbeſſert. Vgl. *Wiseman*, hor. Syr. p. 92 sq. Geſenius in Hall. Litzt. 1832. Nr. 1. S. 8. Daß aber in der betreffenden Stelle des Abulfaradſch unter der Septuagintaviralis keine beſondere vororigenianiſche Ueberſetzung der LXX., wie Einige wollen (Eichhorn, Einl. §. 260. a. de Sacy Notice etc. in Eichhorn, Bibl. VIII. S. 591 f.), ſondern die oben Nr. 2. erwähnte hexaplariſche des Paulus von Tela gemeint iſt, geht unwiderleglich aus deſſelben Schriftſtellers ſyriſchem Zeugniſſe in der Vorrede zu ſeinem thesaur. arcanorum (bei Wiſeman. S. 88. 91.) hervor, wenn er nach Erwähnung der Peſchito ſagt: Testam. vero Vet. Septuagintavirale Paulus Episc. Telae Mauzaleth ex Graeco in Syriacum transtulit. — 6) Der neſtorianiſche Patriarch Mar Abbas (geſt. 552) ſoll ebenfalls eine Ueberſetzung aus dem Griechiſchen gemacht haben, ſ. Barhebr. bei *Assem.*, bibl. Or. II. p. 411 sq. III, 1. p. 75. Wahrſcheinlich hat ſie aber nie kirchliches Anſehen erlangt; auf keinen Fall iſt ſie identiſch mit der philoxenianiſchen (Bruns im Repertor. VIII. S. 93), da beide ganz verſchiedenen, einander ſchroff gegenüberſtehenden Parteien angehörten. — 7) Eine Pſalmenüberſetzung des Simeon, Abtes im Kloſter des heil. Licinius, deſſen Zeitalter noch unbekannt iſt, wird ihrem Namen nach angeführt bei *Assem.*, bibl. Or. II, p. 83, vgl. I, p. 612. Cod. XI. — 8) Vom Verfaſſer der philoxenianiſchen Ueberſetzung des N. T., Polykarp, wird von Moſes aus Aghel, einem Schriftſteller in der Mitte des

6. Jahrh., auch eine Ueberſetzung der Pſalmen aus dem Griechiſchen erwähnt (bei *Assem.* II, p. 83.). In einer Randanm. des Ambr. Cod. der Hexapla zu Jeſ. 9, 6. (mitgetheilt von Bruns im Repertor. III. S. 175 f.) wird „eine andere Ueberſetzung (maschelmonuto), welche auf Veranlaſſung des Philoxenus, Biſchofs von Mabug, zum Gebrauche der Syrer verfertigt iſt", angeführt, doch da Moſes ausdrücklich nur die Pſalmen nennt, ſo iſt, wie Hävernick, Einl. I, 2. S. 62 f. richtig bemerkt, hiermit vielleicht nur ein Theil des Werkes von *Philoxenus*, commentar. in S. S. (*Assem.* II, p. 23) gemeint, da das ſyriſche Wort maschelmonuto ſowohl Commentar als Ueberſetzung bedeutet (*Wiseman*, hor. Syr. p. 156. not. 12.). — 9) Eine ſyriſche Ueberſetzung oder Recenſion des A. T. von Thomas von Charkel, wie man aus Aſſemani (bibl. Or. II. p. 283. ſ. oben Nr. 4.) folgern könnte, gibt es nicht (vgl. Eichhorn, Einl. §. 270. *Wiseman* p. 204. not. 20. *Rhode*, Gregor. Barh. in Ps. V. p. 19), wohl aber eine versio Harclensis der Geſchichte der Suſanna, welche Walton im 4. Th. der Polyglotte herausgegeben hat, eine freie Ueberarbeitung des Theodotion, wie eine ähnliche, ebenfalls in der Polyglotte edirte, wahrſcheinlich etwas früher exiſtirte. Dieſe Bearbeitung hat den Zweck, die Schwierigkeiten dieſer Geſchichte zu entfernen und ſie dadurch glaublicher zu machen (ſ. Hävernick a. a. O. S. 64). — 10) Daß der von Ephräm in ſeinen Commentaren erwähnte Grieche (אוּמָי) nicht auf eine eigene, aus den LXX. gemachte Ueberſetzung führe, ſondern nur auf einen Text der Peſchito, der mit einzelnen ſyriſchen Gloſſen, ſowohl aus dem hebr. Original als aus den griechiſchen Ueberſetzungen verſehen war, haben Credner (de prophetarum min. versionis Syr. indole. Gotting. 1827. 8. p. 48 sq.), von Lengerke (comment. crit. de Ephraemo Syro S. S. interprete. p. 19 sqq.) und Rödiger (Hall. Litzt. 1832. Nr. 6. S. 43 ff.) hinlänglich erwieſen. — IV. Die Samaritaniſche Ueberſetzung. Außer der ſamaritaniſchen Recenſion des hebr. Textes hatten die Samaritaner noch eine beſondere im ſamaritaniſchen Dialekte verfaßte Ueberſetzung, welche die Pariſer und Londoner Polyglotten-Bibeln, freilich noch ſehr fehlerhaft, gedruckt enthalten. Ihr Verfaſſer und ihr Zeitalter iſt ungewiß; nach den Angaben des ſamaritaniſchen Prieſters Salameh rührt ſie von einem Prieſter Nathanael her, der ungefähr 20 Jahre vor Chriſto geſtorben ſeyn ſoll. S. *de Sacy*, Mémoire sur l'état actuel des Samaritains. Chap. 3. Nimmt man mit Winer an, daß das *Σαμαρειτικόν* der Kirchenväter des 3. und 4. Jahrh. auf unſere Ueberſetzung gehe, ſo müßte dieſelbe wenigſtens im 2 Jahrh. nach Chriſto angefertigt ſeyn; doch iſt ſchon oben S. 10 erwähnt, daß die Identität beider nicht nothwendig ſey. Sie folgt mit wenigen Ausnahmen genau dem ſamaritaniſchen Texte, ſcheint aber hin und wieder aus Onkelos interpolirt zu ſeyn. Vgl. über ſie *Gesenius*, de Pent. Sam. p. 18 sqq. *Winer*, de versionis Pent. Samar. indole. Lips. 1817. 8., wo auch S. 13 f. die daraus außer in den Polyglotten durch den Druck bekannt gemachten Stücke aufgezeichnet ſind. — V. Aegyptiſche. Nachdem im 3. und zu Anfang des 4. Jahrh. das Chriſtenthum in Aegypten ſich ausbreitete, wurden auch hier Ueberſetzungen der Bibel in die Landesſprache nothwendig. Wir haben ſolche in den verſchiedenen Dialekten, dem niederägyptiſchen (gewöhnlich der Koptiſche, auch der Memphitiſche genannt), dem oberägyptiſchen (dem Sahidiſchen oder Thebaidiſchen) und dem basmuriſchen, welcher in der Provinz des Delta, Baſchmur, auf der Oſtſeite des Nil geſprochen wird. Alle dieſe Ueberſetzungen ſchließen ſich an die Alexandriniſche Recenſion der LXX. an, im Daniel an Theodotion an. Welche von ihnen die ältere ſey, iſt ungewiß. Vgl. Woide in J. A. Cramer's Beiträge zur Beförderung theol. u. a. wicht. Kenntniſſe. Th. III. S. 1 ff. Eichhorn, Einl. §. 312 ff. Von der memphitiſchen Ueberſetzung ſind gedruckt: der Pentateuch (Quinque libri Mosis. Lat. versi a *Dav. Wilkins*. Lond. 1731. 4.), die Pſalmen (Psalterium Coptico-Arabicum. 1744. 4., in Rom auf Koſten der Propaganda gedruckt und von Raphael Tuki beſorgt, ſ. Schnurrer, bibl. Arab. S. 381 f. Die gewöhnlich mit aufgeführte Ausgabe von 1749 beruht wahrſcheinlich auf einem Verſehen, ſ. Schnurrer S. 382. — Psalterium Coptice ed. *J. L. Ideler*. Berol. 1837. 8., ſehr fehlerhaft. — Psalterium in dial. Cop-

ticae linguae Memphiticam translatum ed. *M. H. Schwarze.* Lips. 1843. 4., die beſte mit krit. Bemerkungen verſehene Ausgabe), Jeremias 9, 17—13, (von *Mingarelli* in ſeinen Reliquiae Aegypt. codicum Venetiis asservatorum. Fasc. I. Bologn. 1785. 4.), Daniel Kap. 9. (von *Münter*, spec. versionum Danielis copticarum, nonum eius cap. Memphitice et Sahidice exhibens. Rom. 1786. 8., vgl. Eichhorn, Biblioth. I. S. 418—429.), Jeſaj. 1, 1—16. 5, 8—23. (in *Engelbreth*, fragmenta Basmurico-Coptica V. et N. Ti. Havniae 1811. 4. p. 1—19.). Von der Sahidiſchen Ueberſetzung, über deren Handſchriften Engelbreth im N. Theol. Journal von Ammon. VI. S. 844 ff. Nachricht gibt, ſind nur Fragmente, nämlich Daniel 9. in der angeführten Schrift Münters, Jerem. 13, 14. und 14, 19. bei Mingarelli, Jeſ. 1, 1—9. 16. 5, 18—25. bei Engelbreth, und eben ſo von dem Basmuriſchen Dialekte nur die angeführten Stellen des Jeſaj. bei Letzterem und Klagel. 4, 22—5, 22. mit Jeremia's Brief an die Juden in Babylon bei Quatremère sur la langue et la litterature d'Egypte. Paris 1808. 8. p. 228 gedruckt. — VI. Ueber die lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem 3. bis 5. Jahrh. ſ. den Art. Lateiniſche Bibelüberſetzungen. Von der Vulgata ſind abgeleitet die Angelſächſiſche (ſ. den Art. Engliſche Bibelüberſetzungen) und einige Arabiſche (ſ. XI, 6.) Ueberſetzungen. — VII. Ueber die Aethiopiſche aus dem 4. oder 5. Jahrh. ſ. oben Band I. S. 168 ff. — VIII. Die Gothiſche Ueberſetzung des Ulphilas aus dem 4. Jahrh. wird in dem Artikel: Deutſche Bibelüberſetzungen behandelt werden. — IX. Die Armeniſche Ueberſetzung. Die Armenier, zu denen ſchon im 2. Jahrh. das Chriſtenthum gekommen war, erhielten eine Bibelüberſetzung in ihrer Sprache durch den Erfinder ihres Alphabets, Mesrob, der dieſelbe mit Hülfe ſeiner beiden Schüler Johannes Ekelenſis und Joſeph Planenſis im J. 410 beendigte. Die des A. T. iſt aus der LXX. (Daniel aus Theodotion) gemacht, der ſie Wort für Wort folgt. Der Text der LXX, aus dem ſie gefloſſen iſt, ſcheint ein ſehr gemiſchter zu ſeyn, indem ein ganz eigener, mit keiner unſerer Hauptrecenſionen ſtimmender, zu Grunde liegt, der ſich zwar meiſt an die Alexandriniſche Recenſion anſchließt, aber auch viele Lesarten hat, die in dieſer ſich nicht finden. Daß die Armeniſche Ueberſetzung nach der Syriſchen umgeändert ſey, hat man aus einem von *Walton*, Prolegg. 13, 6. S. 91. zuerſt angeführten Scholion des Barhebräus zu Pſ. 16, 2. ſchließen wollen, aber *Wiseman*, hor. Syr. S. 142 weist nach, daß dies nur eine Vermuthung des Barhebr. ſelbſt ſey, und die Sache iſt noch zweifelhaft; wahrſcheinlich iſt dagegen (S. 143), daß zur Zeit des Barhebr. eine nach der Armen. gemachte Syr. Ueberſetzung vorhanden war. Auch die dem armen. Könige Haitho im 13. Jahrh. und dem Biſchofe Usgan im 17. Jahrh. zugeſchriebenen Abänderungen der Armen. Bibel nach der Vulgata (ſ. Eichhorn, Einl. II. S. 336 ff.) ſind ungewiß, ſ. Alter, philoſ.-krit. Miscell. Wien 1799. S. 140 ff. *Holmes*, praef. ad ed. LXX c. 4. Vergl. über dieſe Bibelüberſetzung überhaupt *La Croze*, thes. epist. p. 201. *Bredencamp* in Eichhorn Biblioth. IV. S. 623—652. *Whiston*, praef. ad Mos. Choren. p. 12 sqq. Neumann, Geſch. d. Armen. Lit. S. 37 ff. Verzeichniß der Ausgaben bei Le Long und Maſch. II, 1. S. 169. Roſenmüller, Handb. III, 78 ff. 153 ff.; kurz bei de Wette, Einl. §. 52. Aus den Verzeichniſſen der in Venedig (San-Lazaro) gedruckten Ausgaben ſind noch mancherlei Zuſätze zu machen. — X. Die Georgiſche Bibelüberſetzung, aus dem Griechiſchen der LXX. gefloſſen und im 6. Jahrh. in der Bücherſprache der Georgier und mit dem Kirchen-Alphabete (Kuzuri) geſchrieben, „würde für die LXX. beträchtlichen kritiſchen Werth haben, wenn ſie nicht auf ihrer Reiſe durch die Jahrhunderte gelitten hätte und bei ihrer Herausgabe nicht nach der Ruſſiſchen Ueberſetzung ſtark umgeſchaffen und verändert worden wäre.“ S. Von der Georg. Bibelüberſetzung in: Eichhorn, Bibl. I. S. 153—169. Gedruckt iſt ſie Moskau 1743. Fol., und in neuerer Zeit durch Drucke der Petersburger Bibelgeſellſchaft in zweierlei Schriftgattungen, der ſog. kirchlichen und bürgerlichen, verbreitet worden. — Auch die Alt-Slaviſche Ueberſetzung, im 9. Jahrh. durch die Apoſtel der Slaven Methodius und Kyrillus aus Theſſalonich verfaßt, wird gewöhnlich aus der LXX. abgeleitet, obgleich Alter bei Holmes praef. ad ed. LXX. c. 4.

annimmt, daß ſie urſprünglich aus der Itala verfertigt und erſt etwa im 14. Jahrh. nach der LXX. verändert worden ſey. Ueberhaupt aber iſt noch gar nicht erwieſen, ob ſie ſich über das ganze A. T. erſtreckt habe. — XI. Arabiſche Ueberſetzungen. Eben ſo zahlreich, wo nicht noch zahlreicher, als die Syriſchen Ueberſetzungen ſind die Arabiſchen (ſ. Döderlein in Eichhorns Repert. II. S. 151), die ſich aber darin von jenen unterſcheiden, daß ſie einmal kein ſo hohes Alter haben, und dann auch keine einzige aufweiſen können, welche gleiches Anſehen mit der Peſchito hätte. Ja es iſt überhaupt noch ſehr zweifelhaft, ob das A. T. je vollſtändig von Einem Verfaſſer überſetzt ſey; bis jetzt ſind uns nur Ueberſetzungen einzelner Theile von verſchiedenen Verfaſſern bekannt. Auch ſind die wenigſten dieſer Ueberſetzungen gedruckt, die meiſten liegen noch handſchriftlich in den Bibliotheken und nur von einigen dieſer letztern ſind theilweiſe Mittheilungen von Gelehrten gemacht. Ohne hier uns auf eine Aufzählung aller dieſer Ueberſetzungen, welche mit Hülfe der Handſchriften-Kataloge wohl in einiger Vollſtändigkeit gemacht werden könnte, aber für unſern Zweck gar keinen Nutzen hätte, einzulaſſen, heben wir nur die heraus, welche uns im Drucke vorliegen oder doch durch beſtimmte Mittheilungen näher bekannt geworden ſind. Wir theilen ſie am bequemſten ein in unmittelbare, aus dem Grundtexte, und mittelbare, aus andern Ueberſetzungen gefloſſene, und zwar dieſe wieder in ſolche, die aus der LXX., der Peſchito, der koptiſchen Ueberſetzung der LXX. und der Vulgata gefloſſen ſind. 1. Unmittelbare: a) Die des Rabbi Saadia Haggaon. Dieſer, aus Fajum, dem alten Pithom in Aegypten, gebürtig (daher الفيومي oder הפיתומי), ſtand im Rufe großer Gelehrſamkeit, wurde im J. 927 Rektor der Akademie in Babylon, mußte zwei Jahre darauf von dort flüchten, worauf er in der Verborgenheit lebte, mit Ausarbeitung verſchiedener Schriften beſchäftigt, und ſtarb 942 im 50. Jahre ſeines Alters (über ſein Leben ſ. *Wolf*, Bibl. Hebr. I. p. 932. Geſenius, Geſch. der hebr. Spr. S. 96). Seine Ueberſetzungsweiſe charakteriſirt Geſenius (Comment. zu Jeſ. 1, S. 90) mit folgenden Worten: „Die Ueberſetzung ſchließt ſich in Rückſicht auf die Auffaſſung des Sinnes in exegetiſcher Rückſicht im Allgemeinen an die bei den jüdiſchen Auslegern herkömmliche und recipirte Erklärung einzelner Stellen an, und hat daher häufige Verwandtſchaft mit dem Chaldäer und den ſpätern rabbiniſchen Auslegern, wiewohl er auch manches ſelbſt Gedachte und Eigene hat. In Rückſicht auf die Wiedergebung des Sinnes, nimmt er öfter einen freien paraphraſtiſchen Gang, löst Tropen auf, ſchafft Anthropopathismen weg, erlaubt ſich häufige Einſchaltungen und vertauſcht die alten geographiſchen Namen mit neuen.“ Daſſelbe gilt von der Ueberſetzung des Pentat., vgl. Eichhorn, Einl. II. S. 243 f. Sie iſt daher mehr von exegetiſchem als kritiſchem Nutzen. Gedruckt haben wir von Saadia bis jetzt nur den Pentateuch und den Jeſaja, und zwar erſteren ſchon 1546 in einer mit Hebr. Lettern in Konſtantinopel erſchienenen Ausgabe (Pentat. Hebr.-Chald.-Pers.-Arab. Constant. 1546. vgl. *Wolf*, Bibl. Hebr. II. p. 354. *Le Long-Masch* I. p. 393 sq. Adler, bibl. krit. Reiſe S. 221), und aus ganz anderer Quelle in den Polyglotten-Bibeln (Pariſ. Th. VI. Lond. Th. I.), vgl. *Schurrer*, de Pentat. Arab. Polyglott. Tubing. 1780. 4. Daß die Ausgabe der Polyglotten aus der Samaritan.-Arab. Verſion interpolirt ſey, hat Eichhorn (Einl. §. 281 f. Adler a. a. O. S. 149) durch mehrere Beiſpiele erwieſen. Ungegründet iſt der Zweifel, welchen Tychſen (in Eichhorn, Repert. X. S. 95 ff. XI. S. 82 ff.) gegen Saadia als Verfaſſer aufwirft, indem die Uebereinſtimmung in der Ueberſetzungsmanier des Pentateuch und des Jeſaja denſelben gänzlich widerlegt. Die Ueberſetzung des Jeſaja iſt aus einer Handſchr. der Bodlej. Bibliothek bekannt gemacht durch *H. E. G. Paulus* (R. Saadiae Phijumensis vers. Jesaiae Arab. cum aliis speciminibus Arab. bibl. Jen. 1790. 91. 8.), freilich noch ſehr fehlerhaft, wie die von Eichhorn (Bibl. III. S. 20—55. 456—477), Michaelis (N. Or. Biblioth. VIII. S. 75 ff.), *Breithaupt* (commentationis in Saadianam vers. Jesaiae Arabicam. Fasc. I. Rostoch. 1819. 8., nur zu Cap. 1—3), von Geſenius, Roſenmüller und Hitzig in ihren Commentaren beigebrachten Verbeſſerungen hinlänglich bezeugen. Aus der Ueberſetzung des Hiob, welche in einer Oxforder

Handſchrift ſich findet, von der Geſenius eine Abſchrift genommen hatte (ſ. Vorr. z. Comment. über Jeſ. S. X), iſt nur ein kleines Stück herausgegeben von Stickel in: Jobi loc. celeberr. c. 19, 25—27. de Goele comment. Jen. 1832. p. 29 sq. Eine Ueberſetzung des Hoſea wird von Kimchi angeführt in *Pococke*, theol. Works. II. p. 280., vgl. *Schnurrer*, dissert. philol. ad Ezech. XXI. p. 3—6. Wie weit ſich ſonſt noch die Ueberſetzungen des Saadia erſtreckt haben, iſt unbekannt. — b) Das Buch Joſua und das Stück 1 Kg. 12 — 2 Kg. 12, 16. der Polyglotten, von welchem letzteren Rödiger (de orig. et indol. Arabicae librorum V. T. historicorum interpretationis libri duo. Hal. 1829. 4. p. 48—57. 95—101.) unwiderleglich dargethan hat, daß es aus dem Hebr. überſetzt ſey, und zwar von einem Juden im 10. oder 11. Jahrh. Ebenderſ. hat auch S. 58—64. 108—110 bewieſen, daß die Arab. Ueberſetzung der Polyglotten von Nehem. 1—9, 27. von einem Juden aus dem Hebr. gemacht, aber von einem Chriſten aus dem Syriſchen interpolirt ſey. — c) Die von Erpenius aus einer Leidener, in hebr. Lettern geſchriebenen Handſchr. veranſtaltete Ausgabe des Pentateuch (Pentat. Mosis arabice. Lugd. Bat. 1622. 4.), gewöhnlich Arabs Erpenii genannt, iſt, obgleich der Ueberſetzer dem Hebr. genau folgt (ſ. *Hottinger*, thes. philol. Tigur. 1659. p. 267—270.), von faſt gar keinem kritiſchen Werthe, weil ſie erſt im 13. Jahrh. von einem Afrikaniſchen Juden verfertigt iſt. — d) Noch ſpäter iſt eine von einem Juden Saadia ben Levi Asnekoth aus Marokko, in der erſten Hälfte des 17. Jahrh. (ſ. über ihn *Wolf*, Bibl. Hebr. III. p. 863.) genau nach dem maſoret. Texte verfertigte Ueberſetzung der Geneſis, der Pſalmen und des Daniel, welche handſchriftlich im Britiſchen Muſeum ſich befindet und von der Döderlein in: Eichhorn, Repert. II. S. 153—156 eine kurze Nachricht gibt. — e) Den unmittelbaren Ueberſetzungen kann auch die Arab.-Samaritaniſche des Abu Sa'id (ابو سعيد) zugezählt werden, weil ſie aus dem Samarit. Texte des Pentateuch mit Zuziehung des Hebr. Textes, des Saadia und der Samarit. Ueberſetzung gemacht iſt. Sie rührt von einem Samaritaner Abu Sa'id her, der im 11. oder 12. Jahrh. lebte. Ausführlicheres über dieſelbe geben *Paulus*, comment. crit. exhibens e bibl. Oxon. Bodlej. specimina versionum Pentateuchi septem Arabicarum. Jen. 1789. 8. p. 33 sqq. *De Sacy*, de vers. Sam.-Arab. S. librorum Mosis commentat. in Eichhorn, Biblioth. X. S. 1—176 (vgl. ebendaſ. III. S. 1—8. 814—827.), vermehrt und verbeſſert in: Mémoires de l'acad. des inscript. T. XLIX. p. 1—199. *Gesenius*, de Pentat. Samar. p. 19 sqq. *Juynboll*, comment. de vers. Arab.-Sam. in deſſen Orientalia. II. p. 130 sqq. Bis in die neueſte Zeit ſind nur Bruchſtücke daraus edirt worden, deren Aufzählung man bei Eichhorn, Einl. II. S. 267—269 findet. Die vollſtändige Herausgabe iſt begonnen von Abraham Kuenen, der zunächſt die Geneſis (Lib. Geneseos secund. Arab. Pentateuchi Samaritani versionem. Lugd. Bat. 1851. 8.) nach 3 Handſchriften edirt hat. — Die weitere Erwähnung einer Arab. Ueberſetzung der Pſalmen, von welcher Schnurrer in Eichhorn, Repert. III. S. 425 ff., Pſ. 66. 40. 110. als Probe gegeben hat, ſo wie eine der Geneſis (vgl. Eichhorn, ebendaſ. S. 665 ff.) übergehen wir, da ſie für die Kritik von gar keinem Belang ſind. — 2. Unter den mittelbaren Ueberſetzungen erwähnen wir zunächſt die aus der Peſchito gefloſſenen. Sie ſind: a) die des Hiob, der Chronik, des Buches Ruth, der Bücher Sam., 1 Kg. 1—11. 2 Kg. 12, 17. bis Ende und Nehem. 19, 28 bis Ende, wie ſie die Par. und Lond. Polyglotten haben. Nach Rödiger (a. a. O. S. 90 f.) ſind Richter, Ruth, Sam. und 1 Kg. 1—9. von einem Chriſten im 13. oder 14. Jahrh., 2 Kg. 12, 17 — Kap. 25. und Nehem. 9, 28 — Kap. 13. von verſchiedenen chriſtlichen Verfaſſern (ſ. ebendaſ. S. 102 ff.) gemacht. — b) Pſalmenüberſetzungen, und zwar eine auf dem Libanon von den Maronitiſchen Mönchen im Kloſter des hl. Antonius im Thale Kaſcheia 1610 gedruckte (den Syriſchen und Arab. Text, beide mit Syr. Buchſtaben enthaltend, ſ. Döderlein von arabiſchen Pſaltern in Eichhorn, Repertor. II. S. 158—170. Schnurrer, bibl. Arab. S. 351—354), und eine handſchriftlich im Brit. Muſeum ſich findende (Döderlein a. a. O. S. 170—175). Beide haben nur Werth für die Beurtheilung der Peſchito. — c) Einige theils nur dem

Namen, theils bloßen Bruchſtücken nach bekannte Ueberſetzungen des Pentateuch, ſ. *Assemani*, bibl. Or. II. p. 309. *Schnurrer*, de Pent. Arab. polyglott. p. 14 (Dissertat. p. 203). *Paulus*, spec. vers. Pent. Arab. p. 36 sqq., Proben aus vier verſchiedenen Handſchr. — 3. Den Uebergang von den aus der Peſchito gemachten Verſſ. zu den aus dem Griechiſchen gefloſſenen kann die Hexaplariſch-Syriſche Ueberſetzung des Harith ben Senân bilden, der im J. 1486 die Syriſche Hexapla (ſ. ob. III, 2.) in's Arab. mit Beibehaltung der kritiſchen Zeichen des Origenes überſetzte. Handſchriften davon finden ſich auf der Bodlej. und Medic. Bibliothek, vgl. Eichhorn, Einl. §. 294. c. Schnurrer in *Holmes*, praef. ad ed. LXX. c. 4. — 4. Aus der griechiſchen Ueberſ. der LXX. ſtammen ab: a) die Ueberſ. der poetiſchen Bücher (mit Ausnahme des Hiob) und der Propheten in den Polyglotten. Letztere iſt von einem Alexandrin. Geiſtlichen, wahrſcheinlich nach dem 10. Jahrh. aus der LXX. (mit Ausnahme des Daniel, der natürlich der Ueberſ. des Theodotion folgt) nach der Alexandrin. Recenſion gefertigt, doch ſo, daß ſie ſich hin und wieder dem hexaplariſchen Texte nähert, vgl. Geſenius, Comment. über Jeſ. S. 98 ff. — b) Verſchiedene Pſalter, von Döderlein (a. a. O. Repertor. II, 176—179. IV, 57—96) näher beſchrieben und beurtheilt. Von gedruckten Ausgaben derſelben ſind hier anzuführen: Psalterium Octaplum. Gennae. 1516. fol., durch Auguſtinus Juſtinianus, Biſchof von Nebbia in Corſica, herausgeg. — Liber Psalmorum Davidis. Ex arab. idiomate in Latin. transl. A Victorio Scialac et Gabriele Sionita Edeniensi Maronitis. Rom. 1614. 4. cf. *Schnurrer*, bibl. Arab. p. 357 sqq. — Die 7 Bußpſalmen bloß Arab. herausgegeben in Paris 1679. kl. 8., ſ. Schnurrer, S. 366. — Die Pſalmen bloß Arab. herausgegeben von Athanaſius, dem Patriarchen von Antiochien. Aleppo 1706. 4., ſ. Schnurrer, S. 371. Wiedergedr. Padua 1709. 8., aber ſ. Schnurrer, S. 374 f. — Psalmi arabice. Lond. sumtibus Societatis de propag. cognitione Christi apud Exteros. 1725. 8., vgl. Adler, bibl. krit. Reiſe, S. 135. — Psalmi arabice, impressi in Monasterio S. Johannis in monte Kesroan. 1735. 8. Weitere Ausgaben bei Schnurrer, Nr. 356. 358. 359. 361. — Psalmi c. commentario. Arabice. Vienn. 1792. Fol. Schnurrer, S. 393. Aus Döderlein's ſorgfältiger Unterſuchung geht hervor, daß in den Pſalmenüberſetzungen verſchiedene Recenſionen vorliegen, wenigſtens drei, eine Syriſche (auch Antiocheniſche genannt), d. i. eine aus dem Griechiſchen gemachte Ueberſ., deren ſich ein Theil der Syriſchen Chriſten bediente (Juſtinians und Scialac's Ausgaben und die Pariſer Bußpſalmen), eine Aegyptiſche (auch Alexandriniſche, im Polyglottenpſalter), beide nicht zwei Verſionen, ſondern nur zweierlei Recenſionen einer alten Arab. Ueberſ., aber vielfach geändert und theils aus der Syriſchen, theils aus der Koptiſchen Ueberſ. interpolirt, endlich die Melchitiſche Ueberſ., eine bei den Melchiten gebräuchliche und von den vorigen weſentlich abweichende Recenſion (Lond. Pſalt. von 1725; Pſalt. vom Libanon 1753). Sie rührt von 'Abdallah ben Fadhl her, der noch vor dem 12. Jahrh. zu Antiochien geblüht haben ſoll. *Assem.*, bibl. Medic. p. 37. — c) Proben einer Ueberſ. des Pentateuch aus der Alexandr. Recenſ. der LXX., handſchriftlich auf der Medic. Biblioth., gibt Adler, bibl. krit. Reiſe, S. 68. 179, von zwei andern auf der Bodlej. Biblioth. *Paulus*, comment. de VII. verss. Pent. p. 58 sqq., vgl. Eichhorn, Bibl. III. S. 648 ff. — 5. Arabiſche Ueberſetzungen aus dem Koptiſchen ſind in den Bibliotheken handſchriftlich in großer Menge vorhanden, meiſt neben die Koptiſche Ueberſetzung geſchrieben (wie z. B. in einem Daniel der Pariſ. Biblioth., vgl. Quatremère in Notices et extraits. VIII, 237., vgl. auch das Verzeichniß von Berliner Codd. bei *Schwarze*, Psalter. copt. Praef. P. V sqq.); da dieſe aber als doppelt ſecundär nur ganz untergeordneten Werth haben und lediglich für die Conſtituirung des Koptiſchen Textes von einiger Wichtigkeit ſind, genüge hier dieſe kurze Andeutung. — 6. Von nicht höherer Bedeutung ſind die Arabiſchen Ueberſetzungen, welche aus der Vulgata gemacht oder doch nach ihr interpolirt ſind, wie die von der Congreg. de propag. fide in Rom 1671 in 3 Foliobänden herausgegebene Bibel (vgl. Schnurrer, a. a. O. S. 364. Döderlein im Repert. IV. S. 83 ff.) und ein Theil des A. T. von Raphael Tuki, Biſchof von

Arſan, überſetzt und auf ſeine Koſten gedruckt in Rom, in Angelo Rutili's Druckerei. 1752. Fol., ſ. *Aurivillius*, de rariori quadam edit. versionis Arab. s. Bibliorum. Upsal. 1776. in ſeinen von Michaelis herausgegebenen Dissertt. S. 308. Schelling, über die arab. Bibelausgabe von 1752 in: Eichhorn, Repert. X. S. 154 ff. Schnurrer, a. a. O. S. 384 f. — XII. Perſiſche Ueberſetzung. Vom Pentateuch iſt in dem Konſtantinopler Polyglottenpentateuch von 1546, und daraus im 4. Theil der Londoner Polygl. eine Perſiſche Ueberſ. gedruckt, die aus dem hebr. Originale in ganz ängſtlicher, an die Manier des Aquila erinnernder Weiſe von einem Rabbi Jakob, Sohn Joſephs, Tawûs, über deſſen Perſon und Zeitalter wir keine weiteren Nachrichten haben, gefertigt iſt. Sie kann nicht vor das 9. Jahrh. geſetzt werden, da der Ueberſ. Babel (1 Moſ. 10, 10.) durch Bagdad wiedergibt, welches bekanntlich erſt 762 gegründet wurde. Wahrſcheinlich aber rührt ſie aus viel ſpäterer Zeit her, und Lorsbach mag wohl Recht haben, wenn er ſie (Jen. Allgem. Litzt. 1816. März. Nr. 58. S. 459) in's 16. Jahrh. ſetzt. Vgl. über dieſelbe *Rosenmüller*, de vers. Pentateuchi Persica commentat. Lips. 1813. 4. — Von zwei handſchriftlichen Pſaltern, deren Ueberſ. aus der Vulgata gefloſſen iſt, gibt *Walton*, prolegg. XVI, 8. p. 694. Nachricht. Eine unmittelbare Ueberſ. der Salomoniſchen Schriften hat Haßler in Pariſer Handſchriften entdeckt (Studien und Kritiken. 1829. S. 469 ff.). — Kaum zu erwähnen iſt ſchließlich noch eine Rabbiniſche Ueberſ. der Chaldäiſchen Stücke des Daniel und Esra, von Kennicott unter dem Texte des Daniel und Esra gedruckt, beſonders von Benj. Schulze, Halle 1782. 8. herausgegeben. Sie iſt wahrſcheinlich aus dem Ende des Mittelalters und folgt dem maſor. Texte ängſtlich genau.

B. Ueberſetzungen des N. T. Ueber dieſe vergleiche außer den oben angeführten Schriften von Le Long-Maſch und Roſenmüller noch: *R. Simon*, hist. crit. des versions du N. T. Rotterd. 1690. 4. *Walch*, bibl. theol. selecta. IV. p. 47 sqq. und die Einleitungen von Michaelis, §. 52 ff. Eichhorn, IV. S. 333 bis End. V. S. 1—118. Berthold, II. S. 632—730. De Wette, §. 10—26. Hug, §. 61—144. Reuß, Geſch. der heil. Schriften N. T. 2. Ausg. Braunſchw. 1853. §. 421 ff. — I. Die Syriſchen Ueberſetzungen. Ueber dieſelben ſiehe *Andr. Müller*, de Syriacis libb. ss. verss. und deſſen: Symbolae Syrr. Berol. 1673. 4., auch in: Opusce. Orientt. Francof. ad Viadr. 1695. 4. — *Gloc. Ridley*, de Syrr. N. T. versionum indole atque usu. 1761. 4., wieder abgedruckt in *Wetstenii*, libelli ad crisin atque interp. N. T. pertinentes ed. *Semler*, S. 251 ff. — *Chr. B. Michaelis*, tractatio crit. de variis lectionibus N. T. comte colligendis et diiudicandis. p. 29 sqq. — *Th. Storrii*, observv. super N. T. versionibus Syrr. Tub. 1772. 8. — *Adler*, N. T. versiones Syriacae simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana. Havn. 1789. 4. — *Fr. Uhlemann*, de versionum N. T. Syrr. critico usu. Schulprogramm des Friedr.-Wilh.-Gymnaſium in Berlin. 1850. 4. — 1) Ueber die älteſte und angeſehenſte Syriſche Ueberſetzung ſ. den Artik. Peſchito. Töchter der Peſchito ſind: unten III und IV, 2. — 2) Die Philoxenianiſche Ueberſ. Wie durch die Monophyſitiſchen Streitigkeiten im Anfang des 6. Jahrhunderts das Bedürfniß einer wörtlichen Ueberſetzung an der Stelle der bis dahin im Gebrauche geweſenen freieren Peſchito hervorgerufen wurde, iſt ſchon oben (A. III. 2.) berührt worden. Für das N. T. entſprach dieſem Bedürfniß der Biſchof Xenajas oder Philoxenus von Mabug (485—518 n. Chr. ſ. Aſſeman. bibl. Or. II. S. 10—46.), der ſeinen Chorbiſchof Polycarpus mit einer ſolchen Ueberſetzung beauftragte. Dieſer unternahm die Arbeit in Mabug und vollendete die Evangelien, wie aus der Unterſchrift der Handſchriften hervorgeht, im Jahre 508. Er widmete die Ueberſetzung dem Philoxenus, und daher ihr Name. Hundert Jahre ſpäter, im Jahre 616, verglich Thomas von Charkel (d. i. Heraclea, über ihn ſ. Aſſem. bibl. Or. II. S. 90 ff. 334.) zu Alexandrien im Kloſter der Antonianer dieſe Ueberſetzung nach mehreren guten griechiſchen Handſchriften und verſah ſie mit Aſteriſken und Obeliſken in Origeniſtiſcher Manier, ſo wie mit kritiſchen und exegetiſchen Randbemerkungen, ganz in der Weiſe, wie ſein Zeitgenoſſe Paulus von Tela mit der Syr. hexaplar. Ueberſetzung des A. T. verfuhr. Von ihm bekam die Be-

arbeitung den Namen der Harklenſiſchen (חרקלית), und in dieſer Geſtalt haben wir ſie in den meiſten Handſchriften vor uns. Die eigentliche Philoxen. Recenſion iſt nicht, wie man gewöhnlich annimmt, in dem Florentiner Codex vom Jahr 757 enthalten, ſondern in dem Cod. Angelicus, Eigenthum der zu dem Auguſtinerkloſter in Rom gehörenden Bibliotheca Angelica, wie Bernſtein (Evang. des Johannes. S. 3. 25—30) nachgewieſen hat. Ungewiß iſt es, ob die kritiſchen Zeichen des Origenes ſchon von Polykarp oder erſt von Thomas angewendet ſeyen. Das aber iſt gewiß, daß es durch dieſe Bemühungen dem Texte ergangen iſt wie dem Hexaplariſchen des Origenes; nämlich anſtatt reiner und beſſer zu werden, iſt er nur verſchlimmert und noch größere Verwirrung in die Lesarten gebracht worden. Dennoch bleibt er ein wichtiges Hülfsmittel für die Kritik, indem wir aus ihm manche alte Lesart erhalten. Was den Karakter der Ueberſetzung im Ganzen betrifft, ſo iſt es der der genauen Wörtlichkeit, welche, wie beim Aquila, bis zur Sprachwidrigkeit geht, ſo daß das Syriſche ohne das Griechiſche oft rein unverſtändlich wird. Die Ueberſetzung umfaßt nicht bloß den ſyriſchen Kanon (ſ. unter Peſchito), ſondern alle Bücher des N. T., denn auch die von *Pococke*, Leyd. 1630. 4. herausgegebenen vier katholiſchen Briefe und die von *L. de Dieu*, Leyd. 1627. 4. edirte Apokalypſe, welche jetzt die Ergänzung der Ausgaben von der Peſchito bilden, gehören wahrſcheinlich der Philoxeniſchen Ueberſetzung an. Die ganze Harkleuſ. Ueberſetzung ohne die Apokalypſe iſt herausgegeben unter dem Titel: SS. Evangeliorum versio Syr. Philoxen., nunc primum edita, cum interpret. et annott. *Josephi White*. Oxon. 1778. T. I. II. 4. und Actuum Apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum vers. Syr. Philoxen. etc. cum interpr. et annott. *Josephi White*, T. I. Oxon. 1799. Tom. II. 1803. 4.; neuerlichſt *Bernstein*, Das heil. Evang. des Johannes. Syr. in Harklens. Uebers. Leipz. 1853. 8. vgl. über dieſe Ueberſ. *Paulus*, accuratior Mss., quibus vers. N. T. Philoxen. continetur, catalogus. Helmst. 1788. 8. Storr in Eichhorn Repert. VII, 1—77. X, 1—58. Michaelis, Or. Biblioth. XVII, 122 ff., XVIII, 171 ff. *Adler* N. T. verss. Syrr. p. 43—134. Bibl. krit. Reiſe, S. 105 ff. *Bernstein* de charklensi N. T. translatione syriaca. Vratisl. 1837. 4. — 3. Eine intereſſante, für die Kritik ſowohl als für die Sprachkunde wichtige Entdeckung machte Adler in dem Cod. XIX. der ſyriſchen Handſchriften des Vatican, welcher auf 196 ſtarken Pergamentblättern in Quart die üblichen Kirchenlectionen aus den Evangelien in einer eigenthümlich eckigen, dem hebräiſchen Karakter ſich annähernden ſyriſchen Schrift enthält. Ebenſo iſt die Sprache von dem reinern Syriſch in vielen Stücken abweichend und der Sprache des Jeruſalemiſchen Talmud ſich nähernd, gemiſcht mit vielen griechiſchen und lateiniſchen Wörtern, weßhalb man dieſe Ueberſetzung auch die Hieroſolymitaniſche genannt hat. Es iſt eine Ueberſetzung, wie ſie für die Aramäiſch redenden Bewohner Paläſtina's zwiſchen dem 4. und 6. Jahrhundert, wohin ſie Adler ſetzt, gefertigt wurde. Sie iſt aus dem Griechiſchen gemacht, ſchließt ſich meiſt den Lesarten der Handſchriften B, C, D, L an, ſcheint aber hin und wieder aus der Peſchito von ſpätern Händen interpolirt zu ſeyn. Wir kennen ſie nur aus der Beſchreibung, welche Adler zuerſt in ſeiner bibl. krit. Reiſe, S. 119, dann ausführlicher in N. T. verss. Syrr. pag. 135—202 gab. Als zuſammenhängendes Specimen iſt nur Matth. 27, 3—32. bei Adler a. a. O. S. 147—149, und daraus in Eichhorn, Bibl. II, S. 500—507 und Einl. IV, S. 493—499 gedruckt. — II. Die Aegyptiſchen Ueberſetzungen. Ueber ihr Alter ſ. oben A. V. und Fr. Münter, über das Alter der Kopt. Ueberſetzungen des N. T. in: Eichhorn Bibl. IV, S. 1—30. 385—427. Die Memphitiſche und Sahidiſche Ueberſetzung des N. T. ſtimmen oft wörtlich überein, ſo daß es ſcheint, als ob eine die andere als Vorbild gehabt habe. Doch ſind ſie aus verſchiedenen, der Recenſion des Heſychius und dem von dieſem bearbeiteten unrecenſirten Texte angehörenden Handſchriften gefloſſen; vgl. *Münteri* comment. de indole N. T. vers. Sahidicae. Hafn. 1789. 4. §. 3. nr. 4. Von der Memphitiſchen Ueberſetzung iſt gedruckt: das ganze N. T. von Wilkins (N. T. Aegyptiacum, vulgo Copticum. Oxon. 1716. 4.), die Evangelien von Schwarze (Lips. 1846. 4.),

die Apoſtelgeſchichte und die Epiſteln von P. Böttiſcher (beide Halle 1852. 8.). Ueber arabiſche Töchterverſionen ſ. unten IV, 3. Von der Sahidiſchen Ueberſetzung ſind wie im A. T. nur Fragmente bekannt gemacht von Mingarelli (ſ. oben S. 194. Matth. 18, 21—21, 15. Joh. 9, 17—15, 1.), Georgi (Fragm. evangelii S. Johannis graeco-copto-thebaicum. Opera et studio A. Georgii. Rom. 1789. 4. Joh. 6, 21—59. 68—8, 23. vgl. Eichhorn, Bibl. III, 253 ff.), Woide (in Cramer's Beiträgen, Th. III, S. 1 ff., in J. D. Michaelis Or. Bibl. III, 199—208. X, 198—214. und *Woidii* append. ad ed. Cod. Alexandr. Oxon. 1799. fol. Proben von Lesarten der Apoſtelgeſchichte und der Briefe des Johannes und Judas), Zoega (Catal. codd. copt. Mss. Musei Borgiani, p. 218—220. Epheſ. 5, 21—33. Apokal. 19, 7. 18. 20, 7—21, 3.), Münter (comment. etc. Fragmente aus 1 und 2 Timoth. nebſt Auszügen von Lesarten 1 Kor., 1 Theſſ. und Hebr.) und Engelbreth (fragmenta-basm.-copt., ein Theil der auch basmuriſch gegebenen Fragmente). Von der Basmuriſchen Ueberſetzung kennen wir auch nur Fragmente, nämlich 1 Kor. 7, 36.—9, 16. 14, 33.—15, 35. von Georgi (Vorrede zu fragm. Johann. p. LX sq.) und Münter (comm. p. 75 sqq.), und Joh. 9, 28—53. theilweiſe, 1 Kor. 6, 19—9, 16. 14, 33—15, 35. Epheſ. 6, 18—24. Phil. 1, 1—2, 2. 1 Theſſ. 1, 1—3, 5. Hebr. 5, 5—10, 22. ſtückweis von Zoega (catal. S. 175—169) und Engelbreth (fragmenta, S. 20—157). — III. Perſiſche Ueberſetzung. Die Chriſten der weſtlichen Provinzen Perſiens hatten ſich der ſyriſchen Kirche angeſchloſſen und die Peſchito bis dahin benutzt, wo ſie eine eigene Ueberſetzung in ihre Sprache ſich verſchafften. Dieſe, aus der Peſchito gefloſſen, wie die Befolgung der Lesarten derſelben, die Beibehaltung ſyriſcher Wörter und einzelne Mißverſtändniſſe, die ſich nur aus dem Syriſchen erklären laſſen, beweiſen, iſt uns für die Evangelien in dem in der Lond. Polygl. gedruckten, mit Sam. Clericus lat. Ueberſ. und Thom. Gravius Anmerkungen begleiteten Texte erhalten. Daraus lateiniſch von *F. Bode*, Helmst. 1751. 4. in vier Abtheilungen, mit einer lit. hiſt. Vorrede. Eine andere Ausgabe der perſiſchen Evangelien veranſtaltete Abrah. Wheloc (IV Evv. D. N. J. Chi. Persice, ad numerum situmque verborum latine donata. Lond. 1652. fol.), gab aber nur den Matthäus heraus, da der Tod ihn an der Fortſetzung hinderte; dieſe gab Pierſon: IV Evv. D. N. J. Chi. versio Persica, Syriacam et Arabicam suavissime redolens: ad verba et mentem Graeci textus fideliter et venuste concinnata. Lond. 1657. fol. Dieſe Ueberſetzung iſt aus verſchiedenen Quellen, über die man nicht einmal durch den Herausgeber hinreichend aufgeklärt wird, zuſammengeſetzt und ſomit ohne kritiſchen Werth. Von einer im Jahr 1740 auf Befehl Nadir Schah's angefertigten perſiſchen Ueberſetzung der vier Evangelien gibt Nachricht Dorn in: Bulletin de la Classe hist.-phil. de l'Acad. Impér. des Sciences de St. Pétersb. T. V, nr. 5.; vgl. derſ. in: Hall. Allg. Litzt. 1848. II. S. 464. — IV. Arabiſche Ueberſetzungen. Daß ſolche vor Muhammed's Auftreten exiſtirt haben, wie einige Gelehrte annehmen (Hug, Einl. I. S. 445. Schott, Iſag. S. 608.; Michael., Einl. I. S. 442 ſpricht ſich ſchwankend darüber aus), muß nach dem ganzen Gange, den die arab. Litteratur genommen hat, ſtark bezweifelt, wo nicht entſchieden in Abrede geſtellt werden. Die vorliegenden arab. Ueberſetzungen ſind, wie die des A. T., theils aus dem Grundtexte, theils aus der Peſchito, dem Koptiſchen und der Vulgata gemacht. Ueber die verſchiedenen älteren Ausgaben, welche alle im Einzelnen anzuführen zu weitläufig ſeyn würde, ſ. *Schnurrer*, bibl. Arab. class. V. p. 339—397. 1) Aus dem Grundtexte rühren her: a) die Ueberſ. der Evangelien in der römiſchen Ausgabe der Mediceiſchen Druckerei (Evang. s. D. N. J. Chr. Romae in typogr. Medicea. 1590 fol.; ſpäter mit neuen Titeln 1619 und 1774, ſ. Schnurrer a. a. O. S. 343 ff.), im Arab. N. T. des Erpenius (N. T. arabice. Edente Th. Erpenio. Leidae. 1616. 4. Schnurrer, S. 360.) und in der Pariſer und Lond. Polygl., welche ſie der 2. Röm. Ausgabe entnommen haben. Dieſe Ueberſetzung folgt einem ſehr gemiſchten Texte, nähert ſich am meiſten der Konſtantinopl. Recenſion und iſt aus dem Syr. und Kopt. vielfach verändert, woher auch die Abweichungen in den einzelnen Ausgaben zu erklären ſind.

Vgl. *Storr*, dissert. inaug. de evangeliis Arabicis. Tubing. 1775. 4. Von einer aus dem Griechischen gefertigten Uebersetzung der Evangelien und der Pauliniſchen Briefe gibt Scholz, bibl. krit. Reise. Lpg. 1823. S. 117—126, Nachricht und ein Paar Proben. — b) Von einem andern Uebersetzer sind die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apokalypse in den Polyglotten, deren unmittelbare Uebersetzung aus dem Griechischen nach einem Manuskript der Konstantinopl. Recension. Hug, §. 108—111 nachgewiesen hat. — 2) Aus der Peschito rührt her die Uebersetzung der Apostelgeschichte, der Paulin. und kath. Briefe im N. T. des Erpenius. S. Hug, §. 101. Der 2. Brief Petri, der 2. und 3. Johannis und der des Judas, die nicht in den Kanon der Peschito gehören, sind anderswoher, nach Hugs Meinung aus einer zur Zeit noch unentdeckten Syr. Version in's Arabische übertragen. — 3) Aus der Koptischen (Memphit.) Uebersetzung sind geflossen: a) Die Uebersetzung der Apokalypse in Erpen's N. T., aber geändert nach der Philoxen. Uebersetzung. So Berthold, II. S. 684. Hug, §. 101 sagt: „Die Quelle selbst namhaft zu machen, dürfte für jetzt kein so leichtes Geschäft seyn.“ — b) Aus einer kopt.-arab. Handschrift der Pariser Bibliothek gibt Hug, §. 103 als Specimen den Brief an Philemon. Merkwürdig ist, daß die Evangelien selbst in solchen Handschriften, welche die übrigen Bibeln aus dem Syrischen oder dem Koptischen übersetzt geben, immer unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt sind, woraus Hug, §. 104 folgert: „daß beide Kirchen keine eigne Uebersetzung der Evangelien veranstaltet, sondern nur eine vorhandene, die aus dem Griechischen gemacht ist, so geändert und zurecht gerichtet haben, daß sie der kopt. und syr. Version entsprach und ihr an die Seite gesetzt werden konnte.“ Die hieraus weiter gemachte Folgerung auf das vormuhammed. Alter dieser Evangelienübersetzung kann aber aus dem oben angeführten Grunde nicht gebilligt werden. — 4) Die Arab. Uebersetzung des N. T. in der Römischen Bibel der Propaganda von 1671 (s. oben A. XI. 6.) hat zwar eine vorhandene Arab. Uebersetzung zur Grundlage, ist aber nach der Vulgata geändert. Aus der Vulgata soll auch der Bischof von Sevilla, Johann (Joannes Hispalensis), im Jahr 717 für die Christen und Mauren in Spanien eine lat. Uebersetzung aus der Vulgata angefertigt haben, welche der Jesuit Mariana (de reb. Hispan. ad ann. 737 lib. VII. c. 3.) noch in seiner Zeit (c. 1600) vorfand. — Ueber die Aethiop., Armen., Georg., Slav., Goth., Angelsächs. und Latein. Uebersetzungen, s. oben im A. T.

Was die neueren Uebersetzungen der Bibel in die Landessprachen betrifft, so geht diesen die Bedeutung, welche die alten für Texteskritik und Exegese haben, wie zu Anfange erwähnt wurde, ab; dafür haben sie ein anderes, kirchenhistorisches Interesse, indem sie theils mit der Entwickelung des Bekenntnisses in den einzelnen Ländern Europa's, theils mit der Ausbreitung des Christenthums durch die Mission in engem Zusammenhange stehen. Es sind denselben daher besondere Artikel gewidmet, und wir verweisen hier auf: Deutsche, Englische, Romanische, Slavische, Skandinavische Bibelübersetzungen. Ueber die durch die Mission veranlaßten und verbreiteten Uebersetzungen gibt der Artikel Bibelgesellschaft britisch-ausl. Auskunft. Arnold.

Bibellesen der Laien und Bibelverbote in der katholischen Kirche. Auch über diesen Punkt, so wie über so viele andere herrschen verschiedene Urtheile innerhalb der katholischen Kirche. Sind doch unter dem weiten Mantel der äußern Einheit so viele divergirende Richtungen zusammengefaßt. Auch ist das Verfahren der Kirche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten ein anderes gewesen. Um darüber in's Klare zu kommen, wird es das Zweckmäßigste seyn, eine Uebersicht der Geschichte dieses Gegenstandes zu geben. Er hängt mit der Geschichte der Bibelübersetzungen zusammen. *Bellarmin*, de verbo Dei lib. II. c. 15. behauptete, daß man in der patristischen Zeit die Bibel bloß in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache gekannt habe. Obschon auch so, was die beiden letzten Sprachen betrifft, eine weite Verbreitung der Bibel möglich ist, so haben wir doch die bestimmtesten Beweise davon, daß in der patristischen Zeit, vielleicht schon vom 2. Jahrhundert an, die Bibel in eine ziemlich

große Zahl von Volkssprachen übersetzt worden ist (worüber vgl. den allgemeinen Artikel Bibelübersetzungen, die Artikel, betreffend die einzelnen Bibelübersetzungen und die Lehrbücher der Einleitung in das N. T.). Das Bestreben, die heilige Schrift in die Volkssprachen zu übertragen, steht in Uebereinstimmung mit der Empfehlung des Bibellesens von Seiten der Lehrer der patristischen Zeit. Sie handelten darin dem Ausspruche Christi gemäß, Joh. 5, 39., gemäß dem, was Akt. 17, 11. berichtet wird, gemäß dem ganzen Verfahren der Apostel, die ihre Briefe an die Gemeinden richteten. S. Arnauld, Dr. der Jansenist), de la lecture de l'écriture sainte, im 8. Theile seiner Werke, im Gegensatz gegen einen andern katholischen Theologen, der das Bibellesen der Laien angegriffen hatte. Helgelmeyer, Geschichte des Bibelverbotes 1783. Leander van Eß, Auszüge aus den heiligen Vätern und anderer Lehren der katholischen Kirche über das nothwendige und nützliche Bibellesen 1808. 1816. Derf. von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift, und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann 1814. Indem wir auf diese Arbeiten in dieser Beziehung verweisen, müssen wir nur noch einige Punkte herausheben. Obschon bereits im 2. Jahrhundert durch die Gnostiker ein furchtbarer Mißbrauch mit der Bibel getrieben wurde, obschon sie mittelst ihrer künstlichen Exegese ihr antichristliches System aus der Bibel herauszuspinnen wußten, obschon die Kirchenlehrer sehr auf das Festhalten der mündlichen Tradition dringen, so fällt es ihnen nicht ein, den Laien zu sagen: ihr sollt die Bibel nicht lesen. Man glaube ja nicht, daß die Kirchenlehrer bloß das Anhören der Bibellektion in den gottesdienstlichen Versammlungen empfehlen. Der Märtyrer Pamphilus, Freund des Eusebius von Cäsarea, hatte immer eine Menge von Exemplaren einzelner Theile der Bibel bei sich, die er an solche verschenkte, die ein Verlangen nach dem Worte Gottes hatten *). Hieronymus will, daß Gaudentius seine junge Tochter zuerst die Psalmen auswendig lernen, darauf die Evangelien, Episteln und Propheten lesen lasse. Er empfiehlt der Demetrias, gewisse Stunden des Tages dem Bibellesen zu widmen. Gregor I., indem er dem Abt Theodorus den Vorwurf macht, daß er es unterlasse, alle Tage einige Worte seines Erlösers zu lesen, führt das Beispiel eines gichtbrüchigen Laien an, der nicht lesen konnte, sich aber eine gekaufte Bibel so oft vorlesen ließ, daß er sie fast auswendig wußte. Die Kirchenlehrer gingen dabei von der Voraussetzung aus, daß die Schrift, ungeachtet der unergründlichen Tiefe ihres Inhaltes sich gar wohl zum Volksbuche eigne. Augustin, de Genesi ad literam lib. V. c. 3., hebt hervor, daß die Schrift, die den größten Geistern genug Stoff zum Denken gebe, auch den Kindern die ihnen angemessene Nahrung darreiche, und beklagt sich im 56. sermo de tempore, daß so viele die Bibel nicht besitzen, da man doch überall sich Exemplare davon verschaffen könne. Gregor I. vergleicht im Briefe an Leander, Erzbischof von Sevilla, die Schrift mit einem Flusse, der an gewissen Stellen so seicht ist, daß ein Lamm durchwaten könnte, und an anderen so tief, daß ein Elephant darin ertrinken würde. Er empfiehlt in der 15. Homilie über Ezechiel das Bibellesen allen Laien. Der erste Anstoß dazu, den Geistlichen und Mönchen das Bibellesen zu überlassen und es den Laien zu entziehen, ging von den Laien selbst aus. In der 3. Homilie über die Geschichte des Lazarus sagt er: „deswegen pflege ich euch vorher den Inhalt meiner zukünftigen Predigten anzuzeigen, damit ihr in der Zwischenzeit die Bibel nehmet, das Ganze der Sache wohl erwäget und so euren Geist zum Anhören dessen, was euch vorgetragen werden soll, vorbereitet. Ich ermahne euch, daß ihr nicht allein hier (in der Kirche) aufmerksam seyn sollt auf das, was gesagt wird, sondern auch, daß ihr in euren Häusern euch mit Lesung der heiligen Schrift beschäftigen sollt. — Es soll mir Niemand jene abgeschmackte und verwerfliche Entschuldigung entgegenhalten: mein Geschäft ist es nicht, in der Schrift zu lesen, sondern das gehört für Leute, welche der Welt entsagt haben, welche sich auf den Spitzen der Berge

*) ***Hieronymus***, adv. Ruf. lib. I. Unde et multos codices praeparabat, ut cum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.

befinden und ein ſolches Leben beſtändig führen. Was ſagſt du, mein Freund? deswegen ſoll es dein Geſchäft nicht ſeyn, die heilige Schrift zu leſen, weil dich unzählbare Sorgen zerſtreuen? Gerade deswegen iſt es mehr dein Beruf als jener Mönche.“ — Die Entſchuldigung deren, welche vorwenden, ſie leſen die Schrift nicht, weil ſie ſie nicht verſtehen, nennt er einen bloßen Vorwand und Deckel der Faulheit. Er iſt ſo weit entfernt, aus dem Bibelleſen der Laien die Ketzereien abzuleiten, daß er vielmehr ſagt, die Ketzereien ſeyen dadurch entſtanden, daß man jenes Bibelleſen nicht übte. Wir wollen damit keineswegs läugnen, daß in der patriſtiſchen Zeit die Autorität der Tradition und der Concilien ſtark hervorgehoben wurde. Allein es geſchah dieſes auf eine, möchten wir ſagen, naive Weiſe; man dachte nicht daran, wegen der vielen Häreſien, welche die Bibel anders und anders auslegten, worauf beſonders Vincentius Lirinenſis in ſeinem Commonitorium aufmerkſam macht, jene dem Volke zu entziehen.

Auch in den Zeiten des Mittelalters unter den romaniſchen und germaniſchen Völkern war noch längere Zeit hindurch keine Rede von Bibelverboten, was zum Theil daher kam, daß die Laien, ungebildet und roh, ſich mit dem Leſen der Schrift am wenigſten befaſſen konnten. Der katholiſchen Kirche kann es billigerweiſe nicht zur Laſt gelegt werden, daß ſie einen harten Boden zu bearbeiten hatte. Doch trifft ſie der Vorwurf, daß ſie viel zu wenig darauf bedacht war, die Bibel dem Volke in ſeiner eigenen Sprache zugänglich zu machen. Nach und nach bemächtigte ſich der hierarchiſche Geiſt dieſer Sache. Während noch Johann VIII. in der ep. 247 ad Sfentopulcrum comitem v. J. 880 den Gebrauch der Volksſprache beim Gottesdienſte zugegeben hatte, findet es Gregor VII. dieſes höchſt anſtößig und unzuläſſig, und ſagt geradezu: Gott habe es gefallen, daß an einigen Orten (er meint ſolche, wo die lateiniſche Sprache nicht verſtanden wurde) die heilige Schrift unbekannt bleibe, damit nicht, wenn ſie allen ganz verſtändlich wäre, ſie vielleicht in Verachtung gerathen oder unrichtig verſtanden die Leute zu Irrthum verleiten möchte (Brief Gr. VII. an Herzog Wrateslaw von Böhmen 1080 ep. lib. VII. ep. 11.). Es erhellt hieraus, daß das Ausſterben der lateiniſchen Sprache und das daraus fließende Unverſtändlich-werden der gottesdienſtlichen Gebete ſo wie der heiligen Schrift dem hierarchiſchen Geiſte eine willkommene Nahrung darbot.

Die ſchlimmſte Wendung nahm die Sache ſeit dem Auftreten der großen Reaktion gegen den römiſchen Katholizismus unter den romaniſchen Völkern im 12. Jahrhundert. Ein karakteriſtiſcher Zug dieſer Gegner der herrſchenden Kirche war das Zurückgehen auf die Schrift, das Ueberſetzen derſelben in die Volksſprache, das Verbreiten derſelben in den Volkskreiſen. Damit war einerſeits eine Durchbrechung des hierarchiſchen Zuſammenhangs, ein Streben mit Chriſto und der apoſtoliſchen Zeit in unmittelbare Verbindung zu treten, andererſeits ein Aufgeben der katholiſchen Dogmen gegeben, dieſes bei den Katharern bis zur Verläugnung der chriſtlichen Grundwahrheiten geſteigert, bei den Waldenſern innerhalb enger Grenzen feſtgehalten. Es bildete ſich ſo das Vorurtheil, daß das Bibelleſen der Laien eine hauptſächliche Quelle der Ketzerei ſey, welches Vorurtheil auf einer höchſt oberflächlichen Beobachtung ruhte, indem die Katharer, die hier weſentlich in Betracht kommen, nur was ſie Chriſtliches hatten, aus der Schrift ſchöpften; die künſtlichen Erklärungen, vermöge welcher ſie ihr antichriſtliches Syſtem in die Bibel hineinlegten, in ihrer Blöße aufzudecken, dazu waren die katholiſchen Prieſter nicht fähig, entweder unwiſſend oder mehr mit Syllogismen und ſcholaſtiſchen Ausdrücken vertraut als mit der heiligen Schrift; man ſchritt daher zu bequemeren Widerlegungsmitteln. Innocenz III. ſcheint ſich 1199 über das Bibelleſen der Laien noch ziemlich milde auszuſprechen, in der epistola ad universos christianos tam in urbe Metensi quam ejus dioecesi constitutos, ep. lib. II. ep. 141, er findet es überhaupt nicht tadelnswerth, daß die Laien ein Verlangen haben, die Schrift zu verſtehen. Doch, nachdem er erwähnt hat, die Schrift ſey von ſo tiefem Inhalte, daß auch die Weiſen und Gelehrten ihn nicht zu erſchöpfen vermöchten, beruft er ſich auf die Beſtimmung im A. T., daß das Thier, welches den Berg Sinai berührte, geſteinigt werden ſollte. Bis zum Jahr 1229 hatte

aber der hierarchische Geist solche Fortschritte gemacht und besonders solche Abneigung gegen alle Uebertragungen von religiösen Dingen in die Volkssprachen gewonnen, daß das Concil von Toulouse im gedachten Jahre das Verbot erließ, daß den Laien nicht gestattet seyn solle, die Schriften des A. oder des N. T. zu besitzen, es sey denn, heißt es weiter, daß einer den Psalter, das Brevier oder die Horen der heil. Maria aus Andacht besitzen wollte. Aber auf's Strengste verbietet das Concil, solche Bücher in die Volkssprachen übersetzt zu besitzen. Das Concil von Tarracona 1234 befiehlt die romanischen Bibelübersetzungen innerhalb 8 Tagen nach der Veröffentlichung der Verordnung dem Bischofe zu übergeben, damit sie verbrannt werden; wer das nicht thue, er sey Kleriker oder Laie, soll als der Ketzerei verdächtig angesehen werden. Spätere reformatorische Bewegungen gingen ebenfalls auf die Schrift zurück und suchten sie dem Volke zugänglich zu machen, und riefen so neue Reaktionen von Seiten der römischen Hierarchie hervor. Das Concil von Oxford 1408 verordnete, daß Niemand einen biblischen Text in die Volkssprache übersetzen dürfe ohne Bewilligung des Diöcesanbischofs oder einer Provinzialsynode. Gerson, der die hussitische Bewegung erlebt hatte, erklärte sich im Allgemeinen gegen das Bibellesen der Laien; sie sollten sich mit den geschichtlichen und moralischen Bestandtheilen der Bibel zu ihrem Privatgebrauche begnügen, und man sollte ihnen deßhalb nach diesem Prinzip gemachte Auszüge der heiligen Schrift in die Hände geben (lectio altera contra vanam curiositatem. Consideratio IX. in den Werken des Gerson v. Dupin tom. I. p. 105. Eiferer erklärten sich, wie jenes Concil von Toulouse 1229, gegen alle in die Landessprache übersetzten religiösen Bücher. So Joh. Busch im Gegensatz gegen die Thätigkeit der Brüder des gemeinsamen Lebens (Gieseler, K.-G. II. 4. S. 311). Erzbischof Berthold von Mainz erließ ein Verbot gegen den Druck deutscher Uebersetzungen religiöser Bücher überhaupt (1468). Er sagt, die Verbreitung von religiösen Schriften in der Volkssprache unter dem Volke gereiche zur Profanation der religiösen Dinge; er beruft sich darauf, daß die deutsche Sprache unfähig sey, als Ausdruck für die tiefen Religionswahrheiten zu dienen, und es sey unmöglich, daß die Unwissenden und Ungebildeten die heilige Schrift verständen. Berthold verbietet daher den Druck aller deutschen Uebersetzungen, welche nicht von gewissen Commissarien genehmigt seyen, bei Strafe der Excommunication (Gieseler, a. a. O. S. 350). Es erhellt aber aus B.'s eigenen Worten deutlich, daß nicht sowohl das Bestreben, unrichtige Uebersetzungen zu hintertreiben, als vielmehr die Absicht, die Uebersetzungen selbst womöglich zu beschränken, den Erzbischof bei dieser Verordnung geleitet hat.

Dessenungeachtet mehrten sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Ausgaben der Bibelübersetzungen besonders in deutscher Sprache in auffallender Weise. Doch sie alle übertraf an Werth, so wie auch an Erfolg und Aufnahme Luther's Bibelübersetzung. Gegenüber dieser neuen gewaltigen Erscheinung, welche die Kirche aus ihren verrosteten Angeln zu heben drohte, konnte sie unmöglich unthätig und gleichgültig bleiben. Indeß auf der einen Seite Luther's Bibelübersetzung verboten wurde, drang sie von der anderen Seite, in etwas veränderter Gestalt, unter anderem Namen (Emser) in die Kreise des katholischen Volkes von Deutschland: es war ein doppelter Sieg der Reformation über die katholische Kirche. Schien es doch, als ob diese in der genannten Beziehung in den Kreis der reformatorischen Bewegung hineingezogen würde. Erasmus vertheidigte und empfahl mit viel Wärme das Bibellesen den Laien in der Vorrede zu seinen Paraphrasen des N. T. Dasselbe that der französische Theologe Claude d'Espence. Ein spanischer Theologe, der bei Karl V. in hohem Ansehen stand, schrieb ein eigenes Buch, worin er die katholischen Argumente gegen das Bibellesen der Laien widerlegte. Doch konnten Prohibitivmaßregeln nicht ausbleiben. Das Concil von Trident gab den Impuls dazu durch die 10 Regeln, die es für den zu rechtfertigenden index librorum prohibitorum aufstellte, und welchen Pius IV. 1564 seine Sanction ertheilte. In der 3. Regel wird das Lesen der häretischen Uebersetzungen des Alten Testaments den frommen und gelehrten Männern gestattet, jedoch nur unter der Bedingung, daß

der Diöcesanbischof es erlaubt. Hingegen ist das Lesen der häretischen Uebersetzungen des N. T. Niemanden bewilligt. In der 4. Regel wird das Lesen der heiligen Schrift in der Volkssprache, da es im Allgemeinen mehr schädlich als nützlich ist, nur gestattet auf einen schriftlichen Erlaubnißschein hin, den der Pastor oder Beichtiger solchen Laien ausstellt, von denen sie bestimmt wissen, daß ihnen dieses Lesen nicht zum Nachtheil, sondern zur Mehrung des Glaubens und der Frömmigkeit gereichen wird*), und zwar handelt es sich bloß um katholische approbirte Uebersetzungen, und auch solche dürfen die Buchhändler nur mit bischöflicher Genehmigung verkaufen. Diese Verordnungen erinnern uns an das Wort des Cardinal Hosius, der da meinte, den Laien die Bibel in die Hand geben sey soviel als die Perlen vor die Säue werfen; sie blieben fortan die herrschende Regel des Verfahrens; Gregor XV. und Urban VIII. fügten nur die besondere Bestimmung hinzu, daß Anmerkungen aus den Kirchenvätern dem Bibeltext beigegeben werden sollten, damit gar kein Zweifel über den von der Kirche angenommenen Sinn entstehen könne (s. Münscher-Cöln, Lehrbuch der Dogmengesch. II. 2. S. 268 ff.).

Der Jansenismus rief eine Erneuerung und Verstärkung dieser Maßregeln hervor. Es zeigt sich das protestantische Element des Jansenismus in seiner Hinneigung zur Schrift. Die Männer von Port-Royal nährten ihren Geist mit der heiligen Schrift. Einer derselben verfertigte eine neue Bibelübersetzung; sein Wahlspruch war, daß er es mit der Bibel überall aushalten könne. Arnauld, derselbe von dem Racine in der Geschichte von Port-Royal rühmt, daß er alle Tage den Rosenkranz betete, er trat, wie bevorwortet, in einer eigenen Schrift als Vertheidiger des Bibellesens der Laien auf, während Fenelon, der aufgeklärte, feingebildete Fenelon die Sache sehr bedenklich fand und sich dagegen aussprach, unter Anderem dieses anführend, daß der Streit zwischen Paulus und Petrus (Gal. 2.) leicht Anstoß geben könnte. Aus jansenistischen Anregungen ist das N. T. des Pater Quesnel hervorgegangen (le nouveau Testament en françois avec des reflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus facile et la méditation plus aisée. Paris 1699. Die Grundsätze über das Bibellesen, die der Verfasser in seine Erklärungen einflocht, waren allerdings im höchsten Grade geeignet, der römischen Kirche Schrecken einzuflößen. Quesnel erkühnte sich, zu lehren, daß die Bibel für alle Christen gegeben worden, daß sie ihnen nützlich, ja nothwendig sey, daß es gefährlich sey, sie ihnen zu entziehen, daß die Dunkelheit derselben keinen hinlänglichen Grund abgebe zu dieser Entziehung, daß man den Sonntag durch das Lesen des Wortes Gottes heiligen solle, daß dieses Wort die Milch sey, welche die Gläubigen nähre, daß sie ihnen vorenthalten soviel heiße als ihnen den Mund Christi verschließen, die Kinder des Lichtes berauben und sie mit einer Art von Interdikt belegen. Wenn solche Grundsätze Wurzel faßten, sich mit andern jansenistischen Grundsätzen verschmolzen, wenn die zahlreichen äußerlich bekehrten Protestanten, deren Eintritt in die katholische Kirche man durch Erlaubniß des Bibellesens erleichtert hatte, wenn sie der Bibel treu blieben und auf ihre älteren Glaubensgenossen in diesem Sinne anregend einwirkten, so war allerdings die katholische Kirche in gefahrvoller Lage, und die Häresie, die man überwunden wähnte, erhob ihr Haupt drohender, als zuvor. Dies der Ursprung der berüchtigten Bulle oder Constitution Unigenitus Clemens des XI. (bei Harduin, auch bei Labbeus und Cossart, Auszüge bei Hegelmeyer). So große Entrüstung sie erregte, so vielen Widerstand sie auch fand, so daß sie selbst auf den Straßen von Paris dem Gespötte preisgegeben wurde, so läßt sich doch nicht sagen, daß sie das absolute Verbot des Bibellesens der Laien ausspricht, sie bezweckt nur dieses, daß das Prinzip des Bibellesens in der Weise, wie Quesnel es gethan, nicht aufgestellt werde, und in diesem Sinne sind seine obengenannten Sätze verworfen (in den propositiones 79—85).

---

*) D. h. von solchen Laien, die vom katholischen Prinzip ganz durchdrungen, auch weniger das Bedürfniß empfanden, sich aus dem Worte Gottes zu erbauen.

Seit jener Zeit verbreitete sich ein milderer Dunstkreis in der kirchlichen Atmosphäre, wozu die Verbreitung der jansenistischen Grundsätze wesentlich beitrug. Der Erzbischof von Salzburg empfahl 1782 in einem Hirtenbriefe seinen Diöcesanen das Lesen der Bibel und berief sich auf das Vorbild Josephs II. Selbst Pius VI. schreibt an den Abt Martin, nachherigen Erzbischof von Florenz: „Du thust wohl daran, die Gläubigen zum Lesen des göttlichen Wortes anzuhalten; denn es ist die lauterste Quelle, die allen Gläubigen geöffnet seyn soll, damit sie daraus die Reinheit der Sitten und der Glaubenslehren schöpfen können.“ Die großartige Thätigkeit der Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert und ihre Erfolge riefen nun neue Gegenmaßregeln hervor. Daraus sind die Verordnungen Pius VII. 1816, Leo's XII. 1824, Gregor's XVI. 1832 gegen die Verbreitung der protestantischen Bibeln geflossen, welchen zuletzt auch Pius IX. nachgefolgt ist, wobei wohl zu bemerken, daß von einem absoluten Verbote des Bibellesens keine Rede ist. Diesen Päbsten haben sich katholische Bischöfe in Mandaten für ihre besonderen Diöcesen angeschlossen. Hat doch der Bischof von Gent 1837 in einem Mandat die Verbreitung der protestantischen Bibel geflissentlich zusammengestellt mit den abscheulichsten Mitteln der Volksverführung. Daß die Kirche nur solche Bibeln zuläßt, welche von ihr approbirt sind, kann man ihr nicht verdenken, und insofern haben jene Verbote eine gewisse formelle Berechtigung. Wenn man aber bedenkt, daß die protestantischen Bibeln keine Verfälschung der Schriftwahrheit sich erlauben, und daß die katholischen Theologen bis auf den heutigen Tag, auch die Encyklopädie von Wetzer und Welte den Nachweis davon schuldig geblieben sind, sowie daß die katholische Kirche so wenig Anstalten trifft, um die Bibel unter das Volk zu bringen, so liegt doch auf der Hand, daß ihr nicht viel daran gelegen ist und daß jene Verbote protestantischer Bibeln ebensowohl gegen die Verbreitung der Bibel überhaupt gerichtet sind. Dagegen erkennen wir mit Freuden an, daß es katholische Bischöfe gibt, welche das Lesen der heiligen Schrift in kirchlich approbirten Uebersetzungen befördern.. Aus solchen Bestrebungen ist in Deutschland die Bibelübersetzung von Leander van Eß hervorgegangen, versehen mit Approbationen und Empfehlungen vieler bischöflichen Ordinariate. Daher auch in den ersten Jahrzehenden des Jahrhunderts mehrere Schriften zur Empfehlung des Bibellesens der Laien außer der genannten des Leander van Eß erschienen sind.

Das Endresultat unserer Untersuchung ist dieses, daß wenn gleich in der katholischen Kirche seit alter Zeit eine Aenderung zum Schlechten vorgegangen, der bessere Geist doch nicht völlig unterdrückt ist. Immerhin steht das fest: die katholische Kirche erkennt in ihren offiziellen Erklärungen für die Laien keine Verpflichtung an, sich aus dem Lesen des göttlichen Wortes zu erbauen; sie gesteht dem Bibellesen durchaus keine Nothwendigkeit, sondern nur eine gewisse in enge Grenzen eingeschlossene Nützlichkeit zu. In diesem Sinne spricht sich auch die Encyklopädie von Wetzer und Welte unter d. Art. mit lobenswerther Aufrichtigkeit aus. Die Anerkennung der Verpflichtung zum Bibellesen wäre dem Grundprinzip der katholischen Kirche, ihrer Auffassung des Verhältnisses der Gläubigen zu Christo, ihrer Auffassung der geschichtlichen Entwicklung seit der Zeit, wo der biblische Kreis abgeschlossen worden, völlig zuwider. Die katholische Kirche muß sich gestehen, daß so manche ihrer Elemente in der Schrift nicht enthalten sind, und das kann sie vermöge ihres Prinzips sich gestehen, ohne an der Wahrheit desselben irre zu werden; denn der biblische Kreis ist ihr in vielen Stücken mehr Ausgangspunkt denn Quelle, Norm und Kriterium der Religionswahrheit, und sie muß befürchten, daß sie durch Freigebung des Bibellesens Anlaß gebe, das Verhältniß der Bibel zur Kirche und zur kirchlichen Entwicklung seit dem Ende des apostolischen Zeitalters umzukehren. Daher muß sie sich vorbehalten, eine besondere Erlaubniß dafür zu geben, und diese Erlaubniß muß recht verclausulirt seyn, so daß es ganz angemessen scheint, wenn die Kirche in gewissen Fällen ein strenges Verbot ausspricht, sobald sie nämlich bemerkt, daß die Laien das Verhältniß der Bibelwahrheit zur Kirche in protestantischem Sinne auffassen. Daher derjenige Bischof und Priester, der das Lesen auch der kirchlich approbirten Bibelübersetzungen nicht

empfiehlt, gewiß niemals sich die Unzufriedenheit seiner Obern zuziehen wird. Ein solcher Fall ist nirgends und niemals vorgekommen, weit öfter mag der entgegengesetzte eintreten, sowie der andere, daß wer sich gewissen mechanischen Andachtsübungen widersetzt, und von den Heiligen hinweg auf Christum, von den todten Werken auf den lebendigen und lebendig machenden Glauben hinweist, in den Verdacht der Ketzerei geräth. Karakteristisch ist es, daß die katholische Kirche, die so freigebig ist mit reichlichen Abläſſen für alle möglichen Dinge, für die unbedeutendsten Andachtsübungen, für Wallfahrten zum heiligen Rocke, für die Rosenkranz- und Scapulierbrüderschaften und anderes dergleichen, daß sie, sagen wir, niemals, so viel wir wissen, Ablaß auch nur für Einen Tag denjenigen versprochen hat, die sich aus dem Worte Gottes, auch in kirchlich approbirten Uebersetzungen, erbauen. Sollte dieß ein unbewußtes Geständniß seyn, daß das Ablaßwesen und die heilige Schrift nicht so recht zusammengehen können? Ebenso erscheint es auffallend, daß die katholische Kirche so manchen Aberglauben gewähren läßt, als ob sie davon keine Gefahr für die Seelen fürchtete, indeß sie in Hinsicht des Bibellesens so außerordentlich behutsam und ängstlich sich zeigt, und von dem Lesen der protestant. Bibel, von der sie durchaus keine Corruption des Schriftsinnes nachzuweisen vermag, solche ungeheure Gefahr für die gläubigen Seelen fürchtet.

Seit den Zeiten Augustins duldet sie so Manches, was sie nicht für richtig und gut hält (ep. ad Januarium: ecclesia Dei, inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem et bonam vitam, non approbat. Aliud est quod docemus, aliud quod sustinemus etc.) und doch ist sie so bald geneigt, auf das Lesen der Bibel derb loszuschlagen. Denn der tollste Aberglaube gefährdet ihr Prinzip weniger als das Lesen des göttlichen Wortes. Allerdings gibt es viele Katholiken, die dies als protestantische Verläumdung ansehen, und die durchaus nicht zugeben wollen, daß ihre Kirche dem Bibellesen nicht günstig sey. Wie denn überhaupt an verschiedenen Orten und in verschiedenen Ländern die Praxis der Kirche sehr verschieden ist. Hier ist die Bibel dem Volke kaum dem Namen nach bekannt, dort gibt es rechtschaffene Bischöfe und Priester, welche so viel thun als ihnen überhaupt ihre Kirche nur zuläßt und hingehen lassen mag; freilich werden solche bald wieder durch solche ersetzt, welche ungestraft einen ganz andern Weg verfolgen. Dies führt uns zu dem zurück, wovon wir ausgegangen, daß es eben in der katholischen Kirche eine große Verschiedenartigkeit der Richtungen gibt, die zum Theil offenbar, zum Theil verdeckt und verborgen, des Tages der Erlösung harren.

Es ist beachtenswerth, daß sich aus dem Schooße des Rationalismus heraus in der protestantischen Kirche eine ähnliche Richtung zu entwickeln versuchte, wie in der katholischen Kirche. Semler behauptete an verschiedenen Stellen seiner Paraphrasen zu den apostolischen Briefen und in den Vorreden dazu, so wie in de antiquo ecclesiae statu commentatio, daß die heiligen Schriften eigentlich nur für die Lehrer bestimmt waren, daß die alte Kirche keinen allgemeinen Gebrauch von der Schrift zugelassen und dieselbe namentlich den Katechumenen vorenthalten habe. Aehnlich äußerte sich Lessing in seinen Axiomata 1778 und in seinen Thesen aus der Kirchengeschichte, daß die Gemeinden sich mit der Tradition hätten begnügen müssen. Beide wollten den Gebrauch der heiligen Schrift als etwas Unwesentliches, für das Volk nicht Nothwendiges hinstellen. Gegen beide schrieb C. W. Fr. Walch, kritische Untersuchungen vom Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten. 1779. Auch im 19. Jahrhunderte sind ähnliche Urtheile, wie die oben genannten, ausgesprochen worden in verschiedenen Schriften, die aber nicht ohne Antwort blieben. Besonderes Aufsehen machte Ferd. Delbrück durch eigentliche Repristination der Semler-Lessing'schen Grundsätze in der Schrift: Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, 1825, wogegen Sack, Lücke und Nitsch auftraten: über Schriftauslegung und Glaubensregel. Drei theol. Sendschreiben an Fr. Delbrück 1826, worin treffend nachgewiesen wurde, daß die Berufung auf die Tradition die alten Kirchenlehrer keineswegs verhindert habe, auf die

Schrift zurückzugehen, und daß beides Hand in Hand ging. Ueber die Literatur zu diesem Gegenstande s. Münscher-Cöln, II. 2. 276—278. Herzog.

Ueber das **Bibellesen in der griechischen Kirche** s. d. Art. Griechische Kirche.

Bibelgesellschaft, britisch-ausländische (the British and Foreign Bible Society); sie wurde am 7. März 1804 in London gestiftet. Andere Gesellschaften, welche die Verbreitung der Bibel theilweise oder ausschließlich zum Zweck haben, waren schon früher gegründet worden. 1) Die Society for Promoting Christian Knowledge (geg. 1698) ist die früheste dieser Art. Sie hat sich die Errichtung von Freischulen, Verbreitung der Bibel, des allgemeinen Gebetbuches und religiöser Traktate, sowie die Unterstützung der Heidenmission namentlich in Ostindien zur Aufgabe gemacht und die Bibel in 4 Sprachen, Englisch, Welsch, Manks und Arabisch, gedruckt und verbreitet. Aus ihr ging 2) die Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (1701) hervor, um die überseeischen Besitzungen Englands, besonders in Amerika, mit Missionaren und Schullehrern, sowie mit Bibeln, Gebetbüchern und Traktaten zu versehen. Auch in Schottland bildete sich 3) eine Society for Propagating Christian Knowledge (1709), welche die schottischen Hochlande und Inseln und einen Theil Nordamerika's mit Evangelisten, Erbauungsschriften und Bibeln in gälischer Sprache versorgte. 4) Die Society for Promoting Religious Knowledge among the Poor (1750) wurde zur Verbreitung religiöser Schriften und Bibeln unter den Armen, 5) die Bible Society, später Naval and Military Bible Society genannt (1780), ausschließlich zum Zweck der Vertheilung der heil. Schrift unter Soldaten und Matrosen gegründet. 6) Die Society for the Support and Encouragement of Sunday Schools (1785) machte sich unentgeltliche Verbreitung der Bibel in Sonntagsschulen in England und Wales zur Aufgabe. Auch Irland blieb nicht zurück. Es bildete sich in Dublin 7) die Association for Discountenancing Vice and Promoting the Knowledge and Practice of the Christian Religion (1792), um Bibeln unter den Armen zu verbreiten. Ja selbst eine 8) französische Bibelgesellschaft wurde in demselben Jahre gegründet, um eine französische Ausgabe der Bibel zu veranstalten. Allein der Plan wurde durch die Ungunst der Zeiten vereitelt und das schon gesammelte Geld für Irland verwendet.

Obwohl es demnach an Anstalten für Verbreitung der Bibel nicht fehlte, so konnten diese doch den Anforderungen, die an sie gemacht wurden, bei Weitem nicht genügen. Nirgends wurde der Mangel an Bibeln so tief empfunden, als in Wales. Hier hatte der Geistliche Thomas Charles von Bala in Merionethshire, der seit 20 Jahren das Fürstenthum als Reiseprediger durchzogen und Wanderschulen in's Leben gerufen, ein großes Verlangen nach der heiligen Schrift geweckt. Kinder und Erwachsene wetteiferten im Auswendiglernen derselben. Aber an manchen Orten mußten sie meilenweit gehen, um eine Bibel auf kurze Zeit zu erhalten. Man gab sich alle Mühe, die Society for Promoting Chr. Kn. zur Veranstaltung einer neuen Auflage von welschen Bibeln zu veranlassen. Erst 1796 wurden 10,000 Exemplare gedruckt, waren aber alsbald vergriffen. Die dringende Aufforderung, eine neue Auflage erscheinen zu lassen, wurde nicht berücksichtigt, auch der Versuch, dies auf dem Subskriptionswege zu erreichen, schlug fehl. Da ging Charles im Dezember 1802 selbst nach London, wo ihm der Gedanke kam, eine besondere Gesellschaft für die Verbreitung der Bibel in Wales zu gründen. Er theilte den Plan seinem Freunde Tarn mit. Durch diesen bei dem Verwaltungsausschuß der Traktatgesellschaft eingeführt, schilderte er in glühender Rede die Bibelnoth in seiner Heimath. Einen tiefen Eindruck machten seine Worte, besonders auf den Baptistenprediger Joseph Hughes, einen der Sekretäre der Traktatgesellschaft. „Gewiß," sagte dieser, „eine Gesellschaft für diesen Zweck möchte sich bilden lassen; und wenn für Wales, warum nicht auch für das Reich und für die Welt?" Damit war der große Gedanke einer allgemeinen Bibelgesellschaft ausgesprochen. Es galt nun zunächst, die Theilnahme für die Sache zu wecken und genaue Erkundigungen über die Bibelnoth im In- und Auslande einzuziehen. Zu letzterem erbot sich der deutsche Pastor Steinkopf. Hughes veröffentlichte einen Aufruf, in welchem zugleich die Umrisse der künftigen

Gesellschaft gegeben wurden. Am 7. März 1804 fand demgemäß eine öffentliche Versammlung von etwa 300 Personen in der London Tavern statt. Männer der verschiedensten Bekenntnisse fanden sich dabei ein, zum großen Erstaunen auch Quäker, die bis dahin für Verächter der Bibel gegolten, sich von andern Religionsgemeinschaften ferne gehalten und nur einmal — zur Aufhebung des Sklavenhandels — mit andern zusammengewirkt hatten. So erschien von Anfang die Bibelsache als Einigungspunkt für die verschiedensten Religionsparteien. Doch nicht so schnell konnten die bischöflichen Geistlichen sich dazu verstehen, mit Dissentern gemeinschaftliche Sache zu machen. Aber die ergreifende Schilderung, die Steinkopf von der Bibelnoth auf dem Continente gab, überwand die Zweifel des bischöflichen Geistlichen John Owen, und ließ ihn bei der Zerrissenheit der Kirche in einer Bibelgesellschaft das sicherste Mittel für Einigung auf der festesten Grundlage erkennen. Seine Begeisterung riß die andern, die noch Bedenken haben mochten, mit sich fort, und er selbst sagt im Rückblick auf den Stiftungstag „die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele.“ Die nur in flüchtigen Umrissen entworfenen Statuten wurden angenommen, ein Verwaltungsausschuß aus 36 Laienmitgliedern gewählt und sogleich 700 Pf. gezeichnet. Bald nachher wählte der Ausschuß seine Sekretäre, Hughes und Josiah Pratt, Sekretär der bischöflichen Missionsgesellschaft, in dessen Stelle aber schon nach wenigen Wochen John Owen eintrat, und für das Ausland Steinkopf. Die Stelle eines Präsidenten nahm der frühere Generalgouverneur von Indien, Lord Teignmouth an. Bischof Portens von London, der der Sache die lebhafteste Theilnahme schenkte, hatte ihn vorgeschlagen. Außer Portens traten bald die Bischöfe von Durham, Exeter und St. David's nebst andern einflußreichen Männern, wie den durch ihre der Sklavensache geleisteten Dienste bekannten Wilberforce und Granville Sharp, der Gesellschaft bei.

Die Grundregeln der Gesellschaft, anfänglich nur in allgemeinen Umrissen gegeben, erhielten erst nach und nach eine bestimmtere Form. Als Zweck der Gesellschaft wird darin ausgesprochen die Verbreitung der heil. Schrift ohne Anmerkungen und Erklärungen — im britischen Reiche in der autorisirten Uebersetzung, sowie die Ausdehnung ihres Einflusses auf andere, christliche, mahomedanische und heidnische Länder. Die Verwaltung der Angelegenheiten ist in Händen eines Ausschusses von 36 Laien, wovon 6 Ausländer, 15 Glieder der englischen Kirche und 15 Dissenter seyn sollen. Von Amtswegen gehören zum Ausschuß außer dem Präsidenten die Vicepräsidenten, der Schatzmeister und die Sekretäre. Geistliche, die subskribiren, haben Sitz und Stimme bei den Ausschußversammlungen. Mitglieder der Gesellschaft tragen jährlich eine Guinee bei und erhalten dagegen Bibeln um einen niedern Preis. Aehnlich wurden die Hülfsgesellschaften und Bibelvereine organisirt. Während nämlich zunächst gelegentliche Sammlungen in Wales durch Charles, in Schottland von den Presbyterien von Glasgow und Edinburg veranstaltet wurden, bildeten sich 1806 gleichzeitig in Birmingham und London Bibelvereine und auf Dr. Valpy's Anregung eine Hülfsbibelgesellschaft in Reading 1809. Diese Einrichtung fand bald allgemeine Nachahmung und wurde namentlich in der von R. Phillips eingeführten verbesserten Form für die Hauptgesellschaft von größter Wichtigkeit. Es wurde ihr dadurch nicht bloß ein reicheres Einkommen gesichert, sondern auch die Theilnahme für die Bibelsache überall geweckt, und die Verbreitung der Bibel erleichtert. Die Hülfsgesellschaften, die sich in Städten oder Distrikten bilden und an die sich kleinere Zweiggesellschaften anschließen, liefern ihre Beiträge an die Muttergesellschaft und können Bibeln und Testamente zum Werth der halben Summe ansprechen. Die Stadt oder der Bezirk wird in kleinere Bezirke eingetheilt, in welchen einige Mitglieder namentlich die Armen besuchen und Bibeln zu niederen Preisen verkaufen. In Verbindung mit ihnen stehen Bibelvereine, welche kleinere Beiträge sammeln und den Armen gegen einen höchst unbedeutenden Wochenbeitrag die Anschaffung von Bibeln möglich machen. Diese Vereine standen zunächst unter der Leitung von Männern. 1814 bildeten sich aber auch Frauenvereine, die die Bibelsache bedeutend

förderten, und Vereine von Matrosen, Soldaten u. a. und selbst von Kindern. 1826 zählte die Bibelgesellschaft in England und Wales 249 Hülfs-, 372 Zweiggesellschaften, 1445 Bibelvereine, darunter 600 Frauenvereine, in Schottland 160. Ebenso rasch stiegen die Einkünfte, die sich im 5. Jahr auf 11,289 Pf., im 10. schon auf 87,216 Pf., im 20. auf 97,718 Pf. beliefen, wovon etwa die Hälfte aus Beiträgen, das Uebrige aus dem Erlös für verkaufte Schriften bestand.

Was die Leistungen der Bibelgesellschaft in der Heimath betrifft, so suchte sie zuerst der Bibelnoth in Wales, die den Anstoß zur Bildung dieser Gesellschaft gegeben, abzuhelfen und ließ 20,000 welsche Bibeln und 5000 Testamente drucken. Glücklicherweise konnte dabei der nicht lange zuvor erfundene Stereotypendruck in Anwendung gebracht werden. Als 1806 der erste Wagen mit Bibeln nach Wales kam, wurde er, wie einst die Bundeslade, von dem Volke unter großem Jubel in die Stadt gezogen. Auch die schottischen Hochlande, für welche, da aus 335,000 Einwohnern kaum ein Zehntheil Englisch verstand, die obengenannte schottische Gesellschaft eine verbesserte gälische Uebersetzung der Bibel drucken ließ, wurden bedacht. In England selbst wandte sich die Aufmerksamkeit der Gesellschaft nicht bloß auf die Unbemittelten, sondern auch auf die Gefängnisse, Kranken und Armenhäuser zunächst in London und dann in dem ganzen Land, ferner auf die Sonntagsschulen namentlich in Irland. Auch die Kriegsgefangenen, deren 1806 etwa 30,000 in London waren, wurden nicht vergessen und für sie neue Testamente in französischer, holländischer und spanischer Sprache gedruckt. Mit dem Ausland knüpfte die Gesellschaft gleich Anfangs Verbindungen an und zwar zunächst mit Europa. Eine Zeit, in der die meisten Länder mit Krieg heimgesucht waren, mochte freilich für Gründung von Bibelgesellschaften höchst ungünstig erscheinen. Doch zeigte sich bald, daß vielfach die Bibelnoth tief empfunden wurde, die Verarmung aber es äußerst schwer machte, derselben abzuhelfen. Und wenn auch Länder wie Schweden und Holland anfänglich glaubten, genug Bibeln zu besitzen, so wurde doch von vielen Seiten das Anerbieten der Londoner Gesellschaft, die Verbreitung der Schrift auf dem Continente zu fördern, bereitwillig angenommen. So von Deutschland. Im Vergleich mit andern Ländern besaß Deutschland wohl die meisten Bibeln. Die Canstein'sche Bibelanstalt hatte seit ihrer Gründung etwa 3 Millionen Bibeln in verschiedenen Sprachen gedruckt und verbreitet. Außerdem war die heil. Schrift an vielen Orten gedruckt worden. Sie war aber noch so wenig als in England in allen Häusern zu finden, den Armen fast unzugänglich und in manchen Gegenden im Besitz von nur Wenigen. Die Bibelnoth in Oesterreich, über die der Kaufmann Kiesling in Nürnberg berichtete, rief die Gründung der Nürnberger Bibelgesellschaft am 10. Mai 1804 hervor. Dazu, sowie zum Druck der deutschen Bibel mit Stereotypen steuerte die Londoner Gesellschaft bei. Die Basler Bibelfreunde schloßen sich dieser Bibelgesellschaft an, die übrigens schon nach zwei Jahren nach Basel verlegt wurde. Daß in den katholischen Theilen Deutschlands die Bibel selten war, ließ sich leicht begreifen. Um so größer war das Erstaunen, als ein Brief von einem katholischen Priester in Süddeutschland einlief, der seine große Freude über die Gründung der Bibelgesellschaft in London aussprach und versicherte, daß außer ihm viele katholische Priester das Lesen der heil. Schrift fördern. Es war damals ein erfreulicher Umschwung in der katholischen Kirche eingetreten. An der Spitze dieser evangelischen Richtung standen Männer, wie der Freiherr v. Wessenberg und Bischof Sailer. So konnte Wittmann, der Vorstand des Priesterseminars zu Regensburg, eine katholische Bibelgesellschaft in Regensburg 1805 gründen. Er selbst übersetzte das Neue Testament in's Deutsche. Ein Gleiches thaten der Priester Goßner in München und Professor Leander van Eß in Marburg. Diese Uebersetzungen wurden von der Regensburger Gesellschaft gedruckt und von jenen Männern auf's Eifrigste verbreitet. Sailer selbst empfahl das Lesen der Bibel, Wessenberg erklärte, er werde Alles aufbieten, damit jede Familie in seinem Sprengel eine Bibel habe. Und wenn Wittmann in der Verbreitung der Bibel die beste Waffe gegen den Unglauben sah, so erkannte Goßner

darin das Band, das die durch Land und Meer, durch Verfassung und Cultus getrennten Christen vereinige. Das Werk hatte den erfreulichsten Fortgang, wurde aber von Rom mit scheelen Augen angesehen. Eine päbstliche Bulle verbot die Verbreitung zuerst im Sprengel Gnesen und im Frühjahr 1817 wurde die Regensburger Bibelgesellschaft aufgehoben. Dieselbe hatte bis dahin fast eine halbe Million Neue Testamente gedruckt. Goßner, der trotz des Verbotes fortfuhr, Bibeln zu verbreiten, wurde aus München vertrieben. Nur Van Eß war es möglich, seinen Posten zu behaupten. Er fuhr, allerdings von der britischen Gesellschaft in jeder Hinsicht kräftig unterstützt, mit allem Eifer sowohl in der Uebersetzung der Bibel als in Verbreitung derselben bis 1830 fort, und verbreitete bis dahin weit über eine halbe Million Testamente. Die dritte Gesellschaft, die in den ersten Jahren entstand, ist die Berliner Bibelgesellschaft, gegründet den 11. Februar 1806. Sie dankt ihre Entstehung dem Prediger der Brüdergemeinde Jänicke, der der Londoner Gesellschaft den großen Mangel an böhmischen Bibeln vorgestellt hatte. Diese steuerte zum Druck einer starken Auflage von böhmischen und polnischen Bibeln kräftig bei, ebenso zur Herausgabe von litthauischen Testamenten, für welchen Zweck sich 1810 ein Zweigverein in Königsberg gebildet hatte. Doch erst als aus der Berliner Gesellschaft die preußische Bibelgesellschaft im August 1814 unter königlichem Schutz hervorging, wurde der Anfang mit der Verbreitung der heiligen Schrift über das ganze Königreich gemacht. Zahlreiche Hülfsgesellschaften schlossen sich ihr an, und nach 12 Jahren waren schon über 300,000 Bibeln und Testamente verbreitet worden.

Die meisten Gesellschaften wurden jedoch seit 1812 gegründet. Um eine Anregung dazu zu geben, machte der Sekretär für das Ausland 1812 eine Reise nach Dänemark, Deutschland und der Schweiz. In Folge davon wurde die würtembergische Bibelgesellschaft im Februar 1813 gebildet, die eine der blühendsten in Deutschland wurde. Durch Steinkopf, der mehrere Reisen nach Deutschland machte, sowie durch Pinkerton u. a. wurde die Bildung der übrigen Bibelgesellschaften eingeleitet. Solche entstanden 1814 in Hannover, Sachsen, Lübeck und Hamburg, 1815 in Bremen, Schleswig-Holstein und Braunschweig, 1816 in Lauenburg, Rostock, Lippe-Detmold und Frankfurt, 1817 in Eutin, Waldeck und Hessen-Darmstadt, 1818 in Hessen-Kassel, Hanau und Eisenach, 1820 in Baden, 1821 in Anhalt-Bernburg, Dessau und Weimar, 1825 in Marburg. Auch in Ungarn wurde 1811 eine Bibelgesellschaft zu Presburg gebildet, jedoch nach wenigen Jahren in Folge einer päbstlichen Bulle aufgehoben.

Die Schweiz blieb hinter Deutschland nicht zurück. Seit die Nürnberger Gesellschaft 1806 nach Basel verlegt war, entfaltete dieselbe eine große Thätigkeit. Eine wohlfeile Ausgabe der deutschen Bibel wurde veranstaltet, bald auch eine französische für Südfrankreich gedruckt, darauf eine romanische Uebersetzung angefangen und 1812 von hier aus ein Bibelverein in Paris gegründet. Zur Bildung anderer Gesellschaften gab Steinkopf's Reise in die Schweiz im Jahr 1812 den Anstoß. Gleich im September dieses Jahrs wurde eine Gesellschaft in Zürich gegründet unter dem Vorsitz des Antistes Heß, andere 1813 in St. Gallen durch Dekan Scherer, in Chur und Schaffhausen, 1815 in Aargau und Bern, 1819 in Glarus, für die französische Schweiz durch Levade in Lausanne 1814, ferner in Genf und 1816 in Neufchatel. In demselben Jahr wurde in La Tour eine Bibelgesellschaft für die Waldenser in Piemont gebildet, die bei ihrer großen Armuth fremder Beihülfe benöthigt waren.

In den Niederlanden entstand zunächst eine Hülfsgesellschaft zu Amsterdam, theils um die Engländer daselbst mit Bibeln zu versehen, theils um die Gründung einer holländischen Bibelgesellschaft einzuleiten. Diese kam 1813 zu Rotterdam zu Stande. Zahlreiche Zweiggesellschaften und Vereine schlossen sich derselben an. Auch eine Matrosenbibelgesellschaft wurde gebildet.

In Frankreich fand die Bibelsache zuerst im Elsaß Anklang. Pfarrer Oberlin im Steinthal bildete schon 1804 einen kleinen Bibelverein, der mehrere Jahre lang der Mittelpunkt für die Verbreitung der Bibel in Frankreich war. Die Straßburger

Bibelgesellschaft wurde 1815 von dem greisen Dr. Blessig gegründet. Martin's Uebersetzung wurde von Eucoutre in Montauban und Chabrand in Toulouse gedruckt, Osterwald's Testament durch den ungarischen Geistlichen Lee neu durchgesehen und mit Stereotypen in Paris gedruckt, ebenso Maître de Sacy's Testament für die Katholiken. Aber erst im November 1818 gab der Polizeiminister die Erlaubniß zur Bildung einer Protestantischen Bibelgesellschaft in Paris, wo im letzten Jahrhundert schon eine solche bestanden hatte. Für die Verbreitung der Bibel unter den Katholiken wurde 1820 Professor Kieffer, der damals mit Herausgabe der türkischen Bibel beschäftigt war, als Agent der britischen Gesellschaft angestellt, ein Amt, das er bis 1833 bekleidete.

Eines der wichtigsten Gebiete für die Thätigkeit der Bibelgesellschaft eröffnete sich im Norden Europa's. Die beiden Schotten J. Paterson und Ebenezer Henderson reisten nach Kopenhagen, um sich dort als Missionare nach Tranquebar einzuschiffen. Der Plan zerschlug sich, aber der Geh. Archivar Thorkelin lenkte die Aufmerksamkeit derselben auf die große Bibelnoth in seiner Heimath Island. In 305 Pfarreien fanden sich nur etwa 50 Bibeln. Durch mühsames Abschreiben derselben suchte man dem Mangel abzuhelfen, da die einzige vorhandene Presse unbrauchbar geworden war. Die beiden Schotten wandten sich nicht umsonst an die Londoner Gesellschaft. Lord Teignmouth bot dem Bischof von Island an, die Hälfte der Kosten für den Druck von 5000 Testamenten zu bestreiten. Derselbe wurde 1806 in Fühnen begonnen. Nur ein kleiner Theil der Auflage war nach Island geschickt, als der Krieg zwischen England und Dänemark fernere Zufuhr von Testamenten abschnitt. Bei der Bestürmung Kopenhagens ging das Waarenlager, wo die Testamente aufbewahrt waren, in Feuer auf, aber der Theil, wo dieselben lagen, blieb unversehrt. Erst 1812 konnte die Bibelsache in Dänemark wieder aufgenommen werden. Henderson erhielt von dem König die Erlaubniß, in Kopenhagen zu bleiben, um den Druck der ganzen isländischen Bibel zu vollenden und trotz des Kriegszustandes frei mit England zu correspondiren. Steinkopf besuchte in demselben Jahre Kopenhagen und leitete mit Bischof Münter's und Henderson's Hülfe die Bildung einer dänischen Bibelgesellschaft zu Kopenhagen ein, welche am 8. Aug. 1814 die königliche Bestätigung mit Unterstützung erhielt. Als die isländische Bibel vollendet war, brachte sie Henderson selbst nach Island und stiftete dort eine isländische Bibelgesellschaft 1815. Nach Kopenhagen zurückgekehrt war er sehr thätig in Gründung von Hülfsgesellschaften in Fühnen, Jütland und Schleswig-Holstein, das in zwei Jahren schon 96 Hülfsgesellschaften zählte. Außer der dänischen Bibel wurde von dieser Gesellschaft das Neue Testament in der Faröer- und Kreolensprache zum Theil gedruckt.

In Schweden gründete Paterson die „Evangelische Gesellschaft" in Stockholm 1809, deren Zweck Druck von Traktaten und Bibeln war. Aehnliche Vereine folgten in Wisby, Gotheuburg und Westerås; in Gothenburg regten Henderson und Steinkopf die Bildung einer Bibelgesellschaft an. Aber erst in Folge der eifrigen Bemühungen des schwedischen Gesandtschaftspredigers in London, Dr. Brunmark, der 1813 Schweden bereiste, wurde am 6. Juli 1814 die schwedische Bibelgesellschaft zu Stockholm gegründet. Zuvor rechnete man etwa eine Bibel auf 80 Personen. Viele Adelige, namentlich Graf Rosenblad, und Bischöfe, darunter der Erzbischof von Upsala, der greise Bischof Wingard, der Bischof von Lund und die Universitäten nahmen sich der Sache eifrig an, die Geistlichkeit auf dem Reichstag empfahl sie in einem Rundschreiben. Zahlreiche Zweiggesellschaften bildeten sich. Auch in Norwegen bildete sich eine Bibelgesellschaft 1816, wozu der Kronprinz ein reiches Geschenk gab.

Aus dem russischen Reiche kamen zuerst von einem Superintendenten in Esthland und von den schottischen Missionaren in Karaß am Kaspischen Meer Unterstützungsgesuche an die britische Gesellschaft. Eine genauere Verbindung wurde durch Paterson angeknüpft. In Finnland war großer Mangel an Bibeln. Paterson wandte sich

deßhalb an die Londoner Gesellschaft, die 500 Pf. zu einer neuen Auflage bewilligte. Der Bischof von Finnland sowie der Gouverneur kamen Paterson bereitwillig entgegen, der Kaiser selbst gab einen Beitrag und schon im Frühjahr 1812 wurde eine Bibelgesellschaft zu Abo gegründet. Die Vorbereitung für den Druck der finnischen Bibel, sowie die Aussichten, die ihm gestellt wurden, führten Paterson 1812 nach Petersburg, wo er bei dem Kultminister, Fürst Galizin, die beste Aufnahme fand. Von hier reiste er nach Moskau, um mit Pinkerton sich zu besprechen. Dieser, früher in Karaß im Dienste der schottischen Mission, hatte diese gesundheitshalber verlassen und eine Lehrerstelle bei Moskau angenommen, wo er mit der britischen Bibelgesellschaft in Verbindung getreten und schon mit dem Plan einer Zweiggesellschaft in Moskau umging. Der Brand der Stadt vereitelte den Plan. Aber in Petersburg wirkte Fürst Galizin und der britische Gesandte Earl Cathcart einen Ukas vom 19. Jan. 1813 aus, in Folge dessen unter dem Vorsitz des Fürsten und im Beisein der griechischen und römischen Metropoliten und vieler Adeligen eine Bibelgesellschaft zunächst für die Nichtgriechen am 23. Jan. gestiftet wurde. Der Kaiser selbst wurde Mitglied, ein Aufruf wurde an die Statthalter in den Provinzen erlassen, die Bibelsache zu fördern. Im folgenden Jahre wurde die Gesellschaft erweitert und seit dem 26. Sept. 1819 die russische Bibelgesellschaft genannt. Sie hatte damals Zweiggesellschaften in Dorpat, Mitau, Riga, Reval, Moskau und Saratoff. Viele hohe Geistliche, besonders der Metropolit von Moskau und selbst der katholische Bischof von Podolsk waren eifrig in Verbreitung der heil. Schrift. Diese wurde binnen 14 Jahren ganz oder theilweise in 17 Sprachen zum ersten Mal übersetzt, in 30 gedruckt und in 45 verbreitet und zwar in 861,105 Exemplaren. Dazu gab die Muttergesellschaft reichliche Beiträge. Paterson, Pinkerton, später auch Henderson förderten die Verbreitung nach Kräften, bis ein Ukas 1826 die russische Bibelgesellschaft aufhob.

Auch im südlichen Europa wurden Versuche gemacht, die Bibel zu verbreiten. In Sicilien war große Nachfrage darnach. Der Bischof von Messina ließ Diodati's Uebersetzung frei verbreiten. Malta, wo 1817 eine Bibelgesellschaft zu Stande kam, bildete den Mittelpunkt. Von hier aus wurden Testamente auf den griechischen Inseln verbreitet, später die Jonische Bibelgesellschaft in Korfu 1819 gegründet und selbst nach Kleinasien und Aegypten Bibeln gebracht, hauptsächlich durch Burkhardt und Jowett, welche werthvolle Handschriften von dort mitbrachten. In der Türkey wirkte der Gesandtschaftsprediger Lindsay 1815 bei dem ökumenischen Patriarchen die Erlaubniß zur Verbreitung neugriechischer Testamente aus und besuchte die sieben apostolischen Gemeinden in Kleinasien, wo er die Bibel fast ganz vergessen fand. Auch Pinkerton suchte die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem für die Verbreitung der Bibel zu gewinnen.

In Asien war es fast nur Ostindien, wo die Bibelsache festen Fuß faßte. Uebersetzungen in's Tamulische, Telugu und Hindostani hatten schon die lutherischen Missionare in Tranquebar unternommen. In viel umfassenderer Weise bereiteten die Baptistenmissionare in Serampore die Uebersetzung der Bibel in alle ostindischen Sprachen vor. Das Collegium zu Fort William bei Calcutta leitete das Unternehmen. Als aber dieses seinem Ende entgegen ging, bildete Dr. Buchanan die Christian Institution 1807, um das angefangene Werk zu vollenden. Verbindungen mit den verschiedenen Missionaren des Landes wurden angeknüpft, wobei besonders der Kaplan zu Fort William, Brown, sich sehr thätig bewies. Eine Bibliotheca biblica wurde gebildet und das Uebersetzungswerk eifrig fortgesetzt. Die Londoner Gesellschaft unterstützte das Unternehmen kräftig. 1811 bildete sich eine Hülfs-Bibelgesellschaft in Calcutta, 1812 in Colombo für Ceylon, wo damals 150,000 Protestanten und 50,000 Katholiken waren und für den großen Zweck zusammenwirkten. Bombay folgte 1813, Jaffna 1814 und Madras 1820.

Oceanien erhielt eine Bibelgesellschaft in Amboina 1816 für die 20,000 Christen auf den Molukken, 1817 eine andere in New South-Wales.

In Afrika wurde die erste Gesellschaft auf Mauritius 1812 gebildet, dieser folgten die auf St. Helena 1814, in Sierra Leone 1818, im Kapland 1820.

In Amerika wurde 1808 die Bibelgesellschaft zu Philadelphia nach dem Vorbild der englischen gegründet, sodann die amerikanische Bibelgesellschaft in New-York 1816, die in 37 Jahren 9 Millionen Bibeln und Testamente ausgehen ließ, ferner die amerikanisch-ausländische Gesellschaft. In den englischen Kolonien wurden Hülfsgesellschaften zu Halifax in Nova Scotia 1813, in Antigua 1814, und viele andere gebildet. — In Südamerika suchte Dr. Thomson die Bibel zu verbreiten.

Die britisch-ausländische Bibelgesellschaft ist mit dem Banyanenbaum verglichen worden, der seine Reiser in den Boden senkt, die schnell aufwachsen und bald eine große Strecke Landes bedecken. Allerdings hat sich keine andere Gesellschaft so rasch und so weit verzweigt. Aber nicht ohne Hindernisse verschiedener Art konnte dieses geschehen. Nicht nur waren manche Länder schwer zugänglich, die Uebersetzung der Schrift mit vielen Schwierigkeiten verbunden, es fehlte auch nicht an heftigen Angriffen und gefährlichen Krisen. Den ersten Angriff hatte die Gesellschaft gleich anfangs bei Revision der welschen Bibel zu bestehen. Der Sturm ging schnell vorüber. Aber bald folgte ein anderer in einem Briefe an Lord Teignmouth (1804), in welchem die Zusammensetzung der Gesellschaft aus so ungleichartigen Bestandtheilen angefochten und von der Vertheilung der Bibel durch Männer dieser oder jener Partei Förderung der Parteiinteressen befürchtet wurde. Andere machten es der Gesellschaft zum Vorwurf, daß sie die längst bestehende Promotion Society beeinträchtige und deren stillem Wirken gegenüber sich gerne zur Schau trage. Aufsehen machte 1806 Twining's Schriftchen, das dem Präsidenten der ostindischen Compagnie das Ende der britischen Herrschaft über Ostindien weissagte, wenn die Bibel dort verbreitet würde. Unterstützt durch einen Major Waring, welcher sogar die Ausweisung aller Missionare aus Indien verlangte, wollte Twining auf Einschreiten von Staatswegen antragen und ließ sich davon nur durch die große Aufregung, die die Sache schon hervorgerufen, abhalten. Im Jahr 1809 wiederholte Dr. Wordsworth die früheren Beschuldigungen, daß die neue Gesellschaft der alten Abbruch thue (obwohl die letztere seit 1804 nicht bloß größere Thätigkeit entfaltete, sondern auch ihre Einkünfte steigen sah), und daß die Verbindung von Kirchenmännern und Dissentern verkehrt sey. Ein heftigerer Kampf brach in Cambridge aus, wo die Bewegung für die Bibelsache von den jüngeren ausging und von Simeon, Venn, Milner u. A. verfochten, von Dr. Marsh angegriffen wurde. Trefflich zeigte Vansittart, später Schatzkanzler und Präsident der Gesellschaft, wie gefährlich es seyn würde, die Sache den Dissentern zu überlassen, und wie nöthig es sey, da in einem freien Lande alle Meinungen unmöglich vereinigt werden können, alle Herzen zu vereinigen. Marsh's Angriff ging tiefer ein als die früheren. Er wollte zeigen, daß es schlimme Folgen haben würde, wenn die Bibel ohne das allgemeine Gebetbuch ausgegeben werde, ferner, daß die Gesellschaft die Schilderung der Bibelnoth namentlich in Deutschland, wo so viel gethan worden, übertreibe, sodann, daß die Leistungen anderer, wie die Bibelübersetzungen der Missionare in Serampore, auf ihre eigene Rechnung schreibe. Owen, einer der Sekretäre der Gesellschaft, gab selbst zu, daß manche Vertheidiger die Leistungen derselben überschätzen, aber wies auch das Unwahre und Ungerechte der Beschuldigungen nach. Manchen Gegnern schien es bedenklich, daß die Bibel ohne Noten gedruckt werde, da sie ohne dieselben schwer zu verstehen sey und bei Ungebildeten nur Schwärmerei erzeugen könne. — Viel wurde hin und her geredet und geschrieben. Siegreicher jedoch als alle Vertheidigungen widerlegte die Geschichte der zwanzig ersten Jahre die Angriffe. Sie verstummten allmählig vor den unbestreitbaren Thatsachen. Es hatte sich gezeigt, daß die Befürchtung schlimmer Folgen für bestehende Gesellschaften, für Kirche und Staat eitel, daß ein Zusammenwirken verschiedener Religionsparteien zu einem großen Zwecke

nicht bloß nöthig, sondern auch auf einer so breiten Grundlage, wie Verbreitung der heil. Schrift ohne Anmerkungen und Erklärungen, möglich sey. Aber eines war übersehen worden, den Begriff der heil. Schrift selbst zu bestimmen. Es wurde der in England gültige Begriff als bekannt vorausgesetzt, während er auswärts anders bestimmt wurde. Die Folge davon war der Apokryphenstreit (1825—27), der mit einer Heftigkeit geführt wurde, daß die Zersplitterung der Gesellschaft zu befürchten stand. In den ersten Jahren kam die Apokryphenfrage gar nicht zur Sprache. Allerdings hatte Owen in dem Aufruf zur Bildung einer Bibelgesellschaft gesagt, daß von dieser „nur das inspirirte Buch verbreitet werden solle“ und die Männer, die die Statuten entwarfen (Owen, Hughes, Pratt, Macauly), verstanden darunter, wie sie später selbst erklärten, die kanonischen Schriften. Allein die Statuten sprechen sich darüber nicht bestimmter aus, sie geben als Zweck der Gesellschaft nur an „die heil. Schrift (the Holy Scriptures) ohne Anmerkung und Erklärung“ zunächst im britischen Reiche zu verbreiten und „ihren Einfluß nach Kräften auf andere Länder auszudehnen.“ Und wie für England die autorisirte Uebersetzung genommen wurde, so mußte es als selbstverständlich erscheinen, daß für die auswärtigen Länder die dort üblichen Bibeln wieder gedruckt würden. Und wenn die Statuten der Gesellschaft, um allem Streit der Parteien vorzubeugen, bestimmten, daß die Bibel ohne Anmerkungen und Erklärungen gedruckt werde, so konnte sie sich nicht berufen fühlen, sich in Fragen zu mischen, die nur Uneinigkeit stiften konnten. So wurden schon anfangs Canstein'sche Bibeln mit Apokryphen für die Gesellschaft gekauft, ohne Widerspruch zu erregen. Erst 1811 lenkte ein engerer Ausschuß die Aufmerksamkeit des Verwaltungsausschusses auf die Apokryphen in den deutschen Bibeln und es wurde beschlossen, die betreffenden Hülfsgesellschaften zum Auslassen derselben zu vermögen. Aber die Unmöglichkeit, diesen Beschluß auf dem Continente durchzuführen, veranlaßte im Juni 1813 zur Zurücknahme derselben. Als aber 1819 die katholische Bibel in der italienischen, spanischen und portugiesischen Sprache gedruckt wurde, sahen darin Manche eine Abweichung von den Grundsätzen der Gesellschaft. Der Ausschuß, dem deßhalb Vorstellungen gemacht wurden, erkannte den Uebelstand an, sah aber zugleich die Gefahr rascher und durchgreifender Maßregeln und versprach, die Sache allmählig zu ändern. Doch die Gegner verlangten alsbaldiges Ausscheiden der Apokryphen auch auf die Gefahr, daß der Wirkungskreis sich bedeutend verengen würde. Der Ausschuß suchte einen vermittelnden Weg einzuschlagen und beschloß am 19. Aug. 1822, daß die Gelder der Gesellschaft nur für den Druck kanonischer Schriften verwendet, die Zugabe der Apokryphen aber den betreffenden Gesellschaften überlassen werden sollte. Demgemäß bat Leander van Eß um Unterstützung zur Herausgabe seiner Bibel mit dem Bemerken, daß er die Apokryphen auf eigene Kosten drucken lassen wolle. Der Ausschuß verwilligte dazu am 24. Sept. 1824 500 Pf., nahm aber auf die Beschwerde eines Mitglieds am 20. Dez. den Beschluß zurück und erklärte, daß künftig nur solche Gesellschaften unterstützt werden könnten, die die Apokryphen gesondert von dem Kanon drucken. Dieser Beschluß rief einen heftigen Protest der Edinburger Hülfsgesellschaft vom 17. Januar 1825 hervor, in welchem die Apokryphen verdammt und die halben Maßregeln des Ausschusses verworfen werden. Die Heftigkeit des Angriffes hatte jedoch nur die Zurücknahme aller die Apokryphen betreffenden Beschlüsse am 24. Februar zur Folge. Die Edinburger drohten mit Verweigerung der Beisteuer, veröffentlichten die bisherigen Verhandlungen und suchten die andern Hülfsgesellschaften auf ihre Seite zu ziehen. Damit war das Signal zu dem zweijährigen Kampf gegeben, der mit dem Sieg der Apokryphenfeinde endete. Die Vorkämpfer der letzteren waren Haldane und Gorham, während Venn, Simeon und Steinkopf den Ausschuß vertheidigten. Was zunächst die Apokryphenfrage an sich betrifft, so wurde von den Schotten die schärfste Grenze zwischen Kanon und Apokryphen gezogen. Diesseits derselben stehen ihnen die kanonischen Schriften, alle gleicherweise inspirirt und identisch mit Gottes Wort, jenseits die Apokryphen „tief unter dem Niveau vieler menschlicher Schriften, voll von Lügen, Irrlehren, Aber-

glauben und Widersprüchen mit sich selbst und dem Worte Gottes und um so gefährlicher, da sie sich frevelhafter Weise für göttliche Offenbarung ausgeben" (1. Statement of the Comm. of the Edinb. Bibl. Soc.). Dem gegenüber wird (s. Remarks etc. in Eclectic Review) gesagt, es gebe keinen inspirirten Katalog der kanonischen Schriften, der Kanon sey kein Glaubensartikel, ja er möge selbst nicht inspirirte Bücher enthalten. Es frage sich, ob die Begriffe Kanonisch und Inspirirt sich decken. Aechtheit, Vollständigkeit und Inspiration des Kanon seyen Punkte, die, so genügend sie auch bezeugt seyn mögen, doch dem Gebiete der historisch-kritischen Forschung angehören und verschiedene Ansichten zulassen; unter den kanonischen Büchern selbst sey ein Unterschied in der Inspiration. Während alle Weissagungen sicher von Gott eingegeben seyen, so frage sich, wie weit den historischen Büchern (z. B. dem Buch Esther), obgleich sie völlig glaubwürdig seyen, Inspiration zukomme. Solche Einwendungen wurden aber von den Gegnern mit der einfachen Behauptung abgeschnitten, den Juden sey Gottes Wort im alttestamentlichen Kanon zur Behütung anvertraut worden, und da sie nirgends wegen Fälschung desselben angeklagt worden, sey derselbe offenbar ächt. Darüber nun waren Alle einverstanden, daß die Apokryphen nicht inspirirt seyen, aber über den Werth und die Zulässigkeit derselben herrschten verschiedene Ansichten. Die Schotten mußten sie nach ihren Ansichten auf's Entschiedenste verwerfen. Sie klagten den Ausschuß hart an, daß er nicht bloß die Verbreitung derselben als Theil der heil. Schrift gefördert, sondern auch die günstige Gelegenheit, für das Ausland den richtigen Kanon festzustellen, versäumt habe. Die Vertheidiger des Ausschusses beriefen sich auf die Reformation in England und auf dem Continent, welche die Apokryphen übersetzt, theils um der Bibel leichter Eingang zu verschaffen, theils weil dieselben viel Gutes enthielten, sodann auf den Gebrauch derselben in der englischen Kirche, hauptsächlich aber auf die Unmöglichkeit, die Bibel ohne Apokryphen in Ländern zu verbreiten, wo die Bibelnoth am größten war. Die Verbreitung solcher Bibeln, in denen die Apokryphen eine getrennte und untergeordnete Stellung einnahmen, konnte damit wohl gerechtfertigt werden, aber der Vorwurf, daß mit Verbreitung katholischer Bibeln, in denen der Unterschied zwischen Kanon und Apokryphen aufgehoben ist, ein falscher Kanon aufgestellt und das Wahrheitsprinzip dem Nützlichkeitsprinzip geopfert werde, ließ sich schwer widerlegen. Die Gegner hielten sich übrigens nicht innerhalb der Grenzen der eigentlichen Streitfrage. Sie griffen auch das ganze bisherige Verfahren des Ausschusses an und erlaubten sich die heftigsten Angriffe auf einzelne Mitglieder desselben. Der Ausschuß, sagten die Edinburger und ihr Vorkämpfer Haldane, habe seine Maßregeln geheim gehalten, Thatsachen entstellt, Alles im glänzendsten Lichte dargestellt, Ungläubige hereingezogen, um die Gunst der Großen gebuhlt, anderer Verdienst auf eigene Rechnung geschrieben und in der Verbreitung der Bibel auf der ganzen Welt eitle Ehre gesucht. Den Sekretären warf man Miethlingssinn vor, weil sie, nachdem sie 18 Jahre lang der Sache auf's Uneigennützigste gedient, bei gesteigerten Ansprüchen an sie einen Gehalt annahmen. Es wurde aber dabei ganz übersehen, daß bei einem so großen Werke Mißgriffe nicht zu vermeiden waren, daß ohne die Beihülfe der Großen z. B. in Rußland gar nichts hätte ausgerichtet, daß manches von Andern angefangene Werk, wie die ostindischen Uebersetzungen, ohne die kräftige Unterstützung der Gesellschaft nicht hätte ausgeführt werden können, und daß die Gesellschaft zu einer so weiten Ausdehnung ihrer Thätigkeit von Außen her aufgefordert wurde. Kein Wunder auch, wenn bei so überraschenden Erfolgen manche Schattenseiten übersehen wurden und Vieles sich in zu glänzendem Lichte darstellte.

Verschiedene Vermittlungsversuche wurden gemacht, aber die Stimmung gegen die Apokryphen wurde allgemeiner und führte zur Annahme der Regulationen vom 3. Mai 1826 und 27, worin gesagt wird, daß das Grundgesetz der Gesellschaft die Verbreitung der Apokryphen ausschließe, daß daher keine Gesellschaft oder Person, die dieselben verbreite, Geldhülfe erhalten könne, und daß Bibeln an andere Gesellschaften nur gebunden abgegeben werden sollen unter der Bedingung unveränderter Verbreitung,

endlich, daß Gesellschaften, die Apokryphen drucken, den Erlös für die ihnen verwilligten Bibeln der Londoner Gesellschaft zur Verfügung stellen müssen. Damit endete der Apokryphenstreit. Die Folge war, daß die Gesellschaften auf dem Continent, deren die britische über 50 gegründet, sich von ihr trennten. Die russische Bibelgesellschaft wurde schon 1826 aufgehoben, dagegen im gleichen Jahre die protestantische Bibelgesellschaft zu Petersburg gestiftet. Unabhängig von der Londoner bildeten sich später die französisch-ausländische in Paris 1833, in Belgien die Gesellschaften zu Brüssel, Antwerpen und Gent (1834) und die belgischen Bibelvereine (1839). Doch nicht bloß die continentalen Gesellschaften trennten sich von den britischen, auch die Edinburger und die meisten schottischen Hülfsgesellschaften verharrten in ihrer Opposition, obwohl dieselbe ihren Forderungen hinsichtlich der Apokryphen nachgegeben. Um sich einen neuen Kanal für ihre Thätigkeit auf dem Continent zu eröffnen, bestellte die Londoner Gesellschaft Agenturen. Schon früher hatte sie zwei Agenten, Leander van Eß für das katholische Deutschland bis 1830, und Professor Kieffer, der 1820—33 die Agentur in Paris übernahm. Ihm folgte Herr v. Pressensé und beide verbreiteten in 23 Jahren über 3 Millionen Bibeln und Testamente. Dies war nur möglich durch die höchst zweckmäßige Einrichtung, die auch sonst Nachahmung fand, daß die Bibeln durch wandernde Bibelverkäufer (jetzt 84) in den ihnen zugewiesenen Distrikten von Haus zu Haus gebracht werden. Die Folge war, daß nicht bloß Viele zur evangelischen Kirche übertraten, sondern sich auch manche evangelische Gemeinden bildeten. Für Deutschland gründete Dr. Pinkerton eine Agentur zu Frankfurt (1830), von welcher in 23 Jahren über eine Million Bibeln und Testamente ausgingen. Die Agentur für Oesterreich und Ungarn mußte 1852 nach Breslau verlegt werden. Die Bibelniederlage zu Köln (seit 1847) gehört zu der Agentur zu Brüssel (s. 1835) mit Zweigen in Amsterdam und Breda.

Für den Norden sind Agenturen zu Stockholm, Christiania mit Drontheim, Stavanger und Christiansand, und Petersburg, für den Süden in Genf, Malta und Smyrna. Durch diese Agenturen sind über 6 Millionen Bibeln und Testamente verbreitet worden. Mit dem 3. Mai 1853 trat die britisch-ausländische Bibelgesellschaft in ihr Jubeljahr ein. Nur einer der Stifter und ersten Sekretäre derselben, Dr. Steinkopf, überlebte seine Collegen. Owen war schon 1822, sein Nachfolger Brandram 1850, Hughes und Lord Teignmouth 1834 und Lord Bexley (Vansittart), der ihm als Präsident folgte, 1851 gestorben. Die Tüchtigkeit und die rastlose Thätigkeit dieser Männer hat nicht wenig zu den großen Erfolgen beigetragen, auf welche die Gesellschaft in ihrem 50. Jahre zurückblicken kann. Ein Netz von Hülfsgesellschaften ist über England und die Kolonien ausgespannt, jenes zählt 810 Hülfs- und Zweiggesellschaften (davon nur 53 in Schottland und 2 in Irland) und 2460 Bibelvereine, die Kolonien 349 Gesellschaften und 200 Vereine. Die britische Gesellschaft hat fast alle Bibelgesellschaften in Europa in's Leben gerufen und die in Amerika veranlaßt. Nicht weniger als 26,571,103 Bibeln und Testamente (darunter über 10 Millionen Bibeln) sind von ihr gedruckt, die Herausgabe von etwa 2½ Millionen in Europa und über 2 Millionen Exemplaren in Ostindien unterstützt, also die Verbreitung von 31 Millionen Schriften ermöglicht worden. Unabhängig von der Londoner Gesellschaft haben die amerikanischen etwa 10 Millionen, die europäischen 5—6 Millionen (die irische allein 2 Millionen) Bibeln und Testamente verbreitet. Darnach sind seit Gründung der britischen Gesellschaft über 46 Millionen Bibeln und Testamente in Umlauf gekommen. Vor 1804 war die Bibel in etwa 50 Sprachen übersetzt, jetzt in etwa 166. Die britische Gesellschaft hat die Herausgabe der Bibel ganz oder theilweise in 150 Sprachen und Mundarten, in 177 Uebersetzungen, wovon 123 nie zuvor gedruckt worden, veranlaßt und zwar in 99 Sprachen selbst veröffentlicht, in 51 unterstützt. Zur letzteren Klasse gehören die 31 Uebersetzungen der Missionare in Serampore, die der früheren russischen Bibelgesellschaft u. a. Von den 99 Sprachen sind es folgende, in welche die Bibel ganz oder theilweise von der Gesellschaft zuerst übersetzt wurde, in 14 europäische Sprachen, Bretonisch, Catalo-

niſch, Spaniſch-baskiſch, Jüdiſch-ſpaniſch, Jüdiſch-polniſch, Ungariſch-wendiſch, Piemonteſiſch, Waldenſiſch, Neugriechiſch, Albaniſch, Türkiſch, Serbiſch, Bulgariſch, Neuruſſiſch, ſodann in 15 aſiatiſche Sprachen: Neu-armeniſch, Ararat-armeniſch, Transcaucaſiſch-tartariſch, Perſiſch (4 Ueberſ.), Hinduſtani, Oriſſa, Telinga, Canareſiſch, Malayiſch, Singaleſiſch, Indo-portugieſiſch, Khaſſi, Chineſiſch (4 Ueberſ.), Mantſchu, Oſtmongoliſch, für Oceanien in den 11 Sprachen von Tahiti, Narotonga, Tonga, Neuſeeland, Madagaskar, Samoa, Fidſchi, Mare, Neucaledonien und Papua, ferner in 11 afrikaniſchen Sprachen, der amhariſchen, berberiſchen, der Kinika, Bullom, Mandingo, Acra, Joruba, Namacqua, Betſchuana, Kaffer- und Seſutoſprache, endlich in 7 amerikaniſchen, der Eskimo, Mohawk, Mic-mac, Tſchippeway und Aimara Sprache, der mexicaniſchen und dem ſurinamiſchen Negerdialekt. In 58 Sprachen hat demnach die Geſellſchaft die heilige Schrift zuerſt überſetzt, von denen ſie manche zuerſt zu Schriftſprachen erhoben hat, außerdem einige neue Ueberſetzungen veranſtaltet und 37 alte wiedergedruckt. Welch wichtige Dienſte der Heidenmiſſion und der Sprachwiſſenſchaft dadurch geleiſtet worden, iſt bekannt. — Die Einkünfte der Geſellſchaft ſind 1853 auf 109,160 Pf. geſtiegen und betragen ſeit 1804 im Ganzen gegen 4 Millionen Pf., ein Beweis, wie die Bibelſache von Anfang an lebendige Theilnahme gefunden hat (Quellen: Die Jahresberichte der Geſellſchaft; *Owen's* History of the Origin etc. 1816—20; die zahlreichen Schriften im Apokryphenſtreit). **Carl Schöll.**

Biberach, Nikolaus von, wird von Flacius (Catalogus t. v. Ausgabe von 1597. Tom. II. p. 667) als Wahrheitszeuge aufgeführt. Er war wahrſcheinlich von Biberach. Flacius ſagt, aus ſeinen Werken gehe hervor, daß er Rom beſucht und ſich auch in Erfurt einige Zeit aufgehalten habe. Motſchmann in ſeinem gelehrten Erfurt, 5. Sammlung, S. 911 zeigt, daß mit Unrecht *Fabricius*, bibl. lat. med. et inf. lat. Tom. V. p. 320 ihn Gymnasii Erfordiensis magistrum, und Trithemius de script. ecclesiasticis, cap. 504 ihn abbatem Erfordiensem nennt. Sein Leben fällt in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er ſchrieb unter anderen Briefe, de avertendo malo und occultus, theils in Proſa, theils in Verſen. Er erhebt ſich darin gegen das Verderbniß der römiſchen Curie, der Biſchöfe, wie aus den Auszügen bei Flacius zu erſehen iſt; es zeigt ſich aber darin durchaus keine Spur von Erkenntniß der eigentlichen Irrthümer der römiſchen Kirche. Das Jahr und der Ort ſeines Todes ſind unbekannt. Quellen über ihn ſind die genannten Schriftſteller. **Herzog.**

Bibiana, die heilige, Märtyrerin zu Rom unter Kaiſer Julian. Der Präfekt Apropianus glaubte den Verluſt ſeines einen Auges der Zauberei zuſchreiben zu müſſen und verfolgte nur die Chriſten als Zauberer. Als Opfer dieſer Verfolgung fiel auch der römiſche Ritter Flavianus, nebſt ſeiner Familie, die mit ihm zum Chriſtenthum übergetreten war. Beſonders grauſam war der Tod der einen Tochter, Bibiana, die an einen Pfeiler gebunden zu todt geſchlagen wurde. An der Stelle, wo ein Prieſter Johannes ſie beerdigte, bei der Porta St. Lorenzo Olympina wurde im 5. Jahrhundert eine Kirche erbaut, welche Urban VIII. 1625 nach den Angaben von Bernini verſchönern ließ. Die Bildſäule der Bibiana gilt für das vorzüglichſte Werk dieſes Meiſters. S. Erſch und Gruber, Wetzer und Welte. **Herzog.**

Bibliander (Buchmann), Theodor, geb. zu Biſchofzell im Thurgau im erſten Jahrzehend des 16. Jahrhunderts, angeſtellt in Zürich zuerſt als Gehülfe des damals noch eine Schule leitenden Oswald Myconius, dann nach Zwingli's Tode als Profeſſor des A. T., iſt in zweifacher Hinſicht bedeutend. Theils war er der erſte in der Schweiz, welcher bei gründlicher Kenntniß des Hebräiſchen die verwandten Dialekte umfaßte und darum unter ſeinen Zuhörern auch Gelehrte, wie Bullinger, vereinigte; theils war er der einzige Züricher Theologe, welcher des Erasmus Anſicht zugethan der immer beſtimmter ausgebildeten Prädeſtinationslehre nicht beiſtimmte. Als Peter Martyr Vermilius dieſes Dogma in voller calviniſcher Schärfe ſeit 1556 mit allgemeinem Beifall zu Zürich vortrug, trat Bibliander offen in ſeinen Vorleſungen dagegen auf, zeigte ſtatt ſeiner

liebenswürdigen Milde eine große Gereiztheit, verlor darum viel von ſeinem Anſehen und wurde 1560 emeritirt. Er ſtarb 1564 am 26. Nov. an der Peſt.

Vergl. Erſch und Gruber, Encykl. und Bayle im dict. hist. den Artikel; über Bibliander's Schriften das Schweizeriſche Lexikon von Leu und in Haller's Bibliothek der Schweizergeſch. Bd. II. N. 455; über die dogmatiſche Stellung die Geſchichte der reformirten Centraldogmen. Zürich 1854. S. 276 von

Alex. Schweizer.

Bibliſche Archäologie, ſ. Archäologie, bibliſche.

Bibliſche Chronologie, ſ. Zeitrechnung, bibliſche.

Bibliſche Geographie, ſ. Geographie, bibliſche.

Bibliſche Geſchichte, ſ. Offenbarung, Geſchichte der.

Bibliſche Hermeneutik und Kritik, ſ. Hermeneutik und Kritik, bibliſche.

Bibliſcher Kanon, ſ. Kanon, bibliſcher.

Bibliſche Philologie iſt derjenige Theil der alten Philologie, der ſich mit dem bibliſchen Texte des A. und N. T. und mit den alten Ueberſetzungen beſchäftigt.

Es gehört dazu das Studium der hebräiſchen Sprache und der verwandten Dialekte, das Studium derjenigen Geſtalt der griechiſchen Sprache, wie ſie vorliegt in den LXX, den Apokryphen und im N. T. — Vergl. den Art. hebräiſche Sprache, helleniſtiſcher Dialekt.

Bibliſche Theologie wird zwar ſchon nach der nächſten und einfachſten Bedeutung des Namens, insbeſondere des Wortes Theologie verſchieden, und noch verſchiedener gedacht, wenn theils das Moment der Methode, theils der Zweckbegriff in die Erklärung aufgenommen werden will: ſie behauptet aber in allen dieſen Fällen daſſelbe Weſen, in welchem ſie, als Grundwiſſenſchaft zumal für die evangeliſche Kirche, die betriebſamſte Pflege erfordert und nicht verfehlen wird, im Kreiſe der kirchlichen Wiſſenſchaften ſich eine immer hervorragendere Bedeutung zu verſchaffen.

Die verſchiedenen Erklärungen ergeben ſich auf folgende Weiſe. Einmal und zunächſt iſt Theologie ein höheres (z. B. nach dem Sprachgebrauch der Alten aus Offenbarung herrührendes) oder überhaupt ein Wiſſen und Lehren von Gott und den göttlichen Dingen; dies vorausgeſetzt, iſt die bibliſche Theologie diejenige religiöſe Lehre, welche in den heiligen Schriften A. und N. T. enthalten iſt, aus ihnen ausſchließlich geſchöpft wird, und demnach theils dem religiöſen Wiſſen, welches zunächſt aus andern Erkenntnißquellen, z. B. der nicht ſchriftlichen Ueberlieferung herfließt, theils einem andern nur vermittelnden Inhaltsbeſtande der Bibel, z. B. der bibliſchen Erd- und Völkerkunde u. ſ. w. entgegenſteht. Das Wichtigſte bleibt ſtets die in irgend einem religiöſen oder kirchlichen Intereſſe vorläufig angenommene Entgegen- oder Zuſammenſtellung des bibliſchen und des kirchlichen Lehrbegriffs. Etwas Andres iſt es, wenn man unter Theologie einen Inbegriff kirchlicher amtlicher Wiſſenſchaften verſteht, da denn dieſer Zweig, die bibliſche, das Wiſſen um die Bibel in allen den Beziehungen, in welchen dieſelbe Gegenſtand der Forſchung und Behandlung wird, folglich auch das Wiſſen von der Entſtehung der heiligen Schriften, von ihrer zweifachen Sammlung (Kanonik), von der Geſchichte und Beurtheilung des Textes (Kritik) und vom exegetiſchen Verfahren (Hermeneutik) umfaſſet; und wirklich hat der neueſte Encyklopädiker, Dr. Pelt (Theologiſche Encyklopädie. 1843. S. 87), da derartiges Wiſſen ſich von einem gründlichen Finden und Darlegen des bibliſchen Religionsinhaltes nicht ganz trennen läßt, den Namen bibliſche Theologie in einem weiteren Sinne (Exegetik, Bibelwiſſenſchaft) und in einem engern genommen. In der engeren Bedeutung iſt dann die bibl. Theologie ebenſowohl die Blüthe der Exegeſe als ein Beſtandtheil der ſyſtematiſchen, wohl auch eine ſtoffartige Homiletik oder Katechetik. Abgeſehen davon und in Erwägung, daß die bibliſche Theologie von ſehr unvollkommenen Formen und Anlagen ausgegangen iſt, und nur nach und nach die der Natur ihrer Erkenntnißquelle angemeſſene Auseinanderlegung und Zuſammenfaſſung der Gegenſtände ſich zugeeignet hat, hat man

in den Begriff derselben die genetische geschichtliche Methode mit aufgenommen, so daß sie eine Darstellung des Entwicklungsganges der göttlichen Offenbarung seyn soll, wie derselbe in den heiligen Urkunden A. und N. T. vorliegt. Doch läßt sich dieser Bestimmung, wenn Zweck und Nothwendigkeit des Verfahrens vollständig einleuchten sollen, noch eine andere hinzufügen, nämlich daß es eine Wissenschaft gelte, ohne welche ein organischer Gebrauch der Bibel, namentlich für den Homileten und Katecheten, schon für den Dogmatiker nicht ermöglicht werde. Der Name und die ernstlichere Pflege der bibl. Theologie gehört zwar dem protestantischen Zeitraume an, allein in irgend einer Wahrheit mußte sie von da an schon in's Leben treten, da es sich überhaupt um den Schriftbeweis, um Gründe gegen Häretiker, gegen Juden und Heiden, oder auch schon um ein Correktiv für die Tradition in der Kirche handelte. Man darf sagen, der Ursprung der bibl. Theologie fällt mit dem Ursprunge der Theologie zusammen. Die Väter des christlichen Alexandrinismus, Clemens und Origenes, sind wesentlich bibl. Theologen; denn so entschieden sie die Grundlehren der apostolischen Verkündigung und die materiellen Fundamente des Christenthums hervorheben, befleißigen sie sich doch einer durchgängigen biblischen Nachweisung derselben und suchen zugleich den Unterschied und die Aufeinanderfolge der Offenbarungsstufen und göttlichen Testamente (ἀκολουθίαν τ. διαθήκων) kenntlich zu machen. Allerdings lehnen Irenäus und Tertullian den gnostischen Irrlehrern gegenüber, sofern diese das historische Grunddogma in allen seinen Theilen antasten, vorläufig den Schriftbeweis ab, und bestehen auf der allgemeinen Erblehre der apostolischen Muttergemeinen; mit der That aber holen sie ihn reichlich nach. Vornehmlich verdient ein Werk de testimoniis Beachtung, welches sich unter den Schriften des Cyprianus findet und das Verhältniß des A. zum N. T., die Bestätigung des einen durch das andere, Weissagung und Erfüllung, zur Widerlegung und Belehrung der Juden ausführlich und wohlgeordnet behandelt. Als es sich schon um die spekulativen Dogmen handelte, und die Rechtgläubigkeit dem Marcell von Ancyra zu voreilig mit Heiligung außerschriftlicher Ausdrücke zu verfahren schien, forderte er zur Unterordnung der Dogmen der Väter unter das göttliche Wort auf. Euseb. c. Marc. l., 1. c. 4. Später, im 6. Jahrhundert, als man sich schon an eine zu große Enge der dogmatischen Sprache gewöhnt hatte, benutzte ein Bischof in Afrika, Junilius, einen ihm gewordenen Zufluß aus der biblischen Theologie der syrischen Schule dazu, um in der uns aufbehaltenen Schrift de partibus legis mit dem Reichthume schriftmäßiger Beweise und Lesearten für die Theologie und Christologie die Kirche bekannter zu machen. Die mittleren Zeiten werden in dem Grade biblischer Theologie ungünstiger, in welchem die Theologie überhaupt sich von den Aussprüchen der Kirchenväter und der Concilien abhängig macht, das göttliche Ansehen des lehramtlichen Kirchenregimentes mit der authentischen Auslegung zusammenfällt, und die Kenntniß der Grundsprachen und des Alterthums an Mitteln verarmet. Ein wenn auch dürftiger Gebrauch des Schriftbeweises hört nicht auf zu gelten; und kann die heilige Schrift sich in der fanatischen Richtung der Scholastik, besonders des Ketzerrichteramtes den Namen des Ketzerbuches zuziehen, so gibt es zwar eine entgegengesetzte, in welcher sich die kirchlichen Opponenten, vorzüglich die mystischen Theologen, endlich die Verbesserer des theologischen Studiums in der Kirche Frankreichs und vorreformatorische Reformatoren, unter wachsenden Zuflüssen heiliger Philologie aus dem Judenthum und von den Griechen her, sich der Heimath des christlichen Lehr- und Lebensbegriffs wieder zuwenden, um von da aus Heilmittel und Erfrischung für die Kirche zu entlehnen: allein die nachhaltige Bestrebung um die urbildliche Bibellehre kann doch erst anheben, wenn durch eine zu Stand und Wesen gekommene Reformation die maßgebenden Grundsätze sammt der exegetischen Betriebsamkeit in der kirchlichen Haushaltung gesichert sind. Es ist wahr, in der unvergleichlich schönen Methode der Theologie (methodus ad veram theologiam perveniendi, Basil. 1520) von Erasmus finden sich sehr vollständige und geordnete Anleitungen für die Exegeten, wahrhaft

reformatoriſche Anbahnungen des königlichen Weges, kunſtvolle, feine Unterſcheidungen und Zuſammenfaſſungen der Inhaltsarten und Inhaltstheile der Schrift, der Zeiten und Epochen bibliſcher Geſchichte, und die trefflichſten Entwürfe einer doctrina biblica vor, auf welche die ſogenannten doctores ad biblia et s. paginae ſo lange hatten warten laſſen; dennoch gehörten die Glaubensthaten und Bekenntniſſe der Reformation dazu, wenn die erasmiſchen Anregungen einen Erfolg haben ſollten. Zunächſt zwar konnte nur eine Analogie von bibl. Theologie zum Vorſchein kommen, wenn wir ſie in ihrer vollen Eigenthümlichkeit verſtehen. Es iſt der erneuerte chriſtliche Katechismus, zumal der lutheriſche Entwurf eines feineren, oder es iſt eine ausführlichere Confeſſion (die größere helvetiſche, ſpäter der puritaniſche große Katechism), vornehmlich die grundlegende neue Dogmatik (Melanchthons Hypotypoſon, Zwingli's, Calvins Lehrbücher), worin Anordnungen des bibliſchen Stoffs angeſtrebt worden. Die Beziehung derſelben iſt zweifach; ſie gehen kritiſch und polemiſch gegen die Tradition der römiſchen Lehre zu Werke und ſtiften mittels der Symbole ſelbſt eine neue. Die proteſtantiſche Lehre hat nicht darauf verzichtet, ſich in den ſogenannten Zeugen der Wahrheit, die vor der Reformation gelebt, nachzuweiſen (Flacius, Gerhard), noch viel weniger aber darauf, ſich, da es noth wäre, aus dem ausſchließlichen Schriftworte zu verfaſſen. *Thes. theol. e sola scr. s. depromtus*, auctore Matth. *Vogel.* Tub. 1607. Indeſſen iſt das noch nicht die organiſirte Schriftlehre gegenüber einem kirchlichen Lehrbegriffe, alſo auch noch nicht volle bibl. Theologie. Zu dieſer konnte es erſt rechten Anlaß geben, nachdem ſich auf der Unterlage des Bekenntnißbeſtandes eine thetiſch-antithetiſche, eine neue ſcholaſtiſche Dogmatik aufgebauet und zu herrſchendem Anſehen gebracht hatte. Dieſe forderte zu ſeiner Zeit dazu auf, nach demſelben Prüfſteine, zu dem ſie ſich bekannte, geprüft zu werden. Denn da es den von Seiten der römiſchen Kirche und ihrer gelehrteren Orden und Schulen erneuerten, auf das reformirte oder lutheriſche Syſtem gerichteten Angriffen gegenüber, oder bei unvermeidlich erregten innern Gegenſätzen der evangeliſchen Kirche (auch wenn man ſich mit den Arminianern und Socinianern ſchon abgefunden zu haben meinen konnte) an einer wiederholten Unterſuchung der Haltbarkeit der gangbaren Schriftbeweiſe nicht fehlen durfte, ſo mußte auf der einen Seite ein Streben hervorgerufen werden, die bibl. Apologie des confeſſionellen Lehrbegriffs zu ſtärken, und die Grundlage der Beweisſtellen zu erweiteren und zu befeſtigen, während es auf der andern auf Sichtung, auf Erneuerung, oder aber auf Entgründung der öffentlichen Rechtgläubigkeit abgeſehen ſeyn konnte. Beide Richtungen thaten dem Verſuche Vorſchub, die bibl. Theologie zu einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft zu erheben.

Sie hatte in allen den Vorleſungen und Schriften, welche den ſogen. dictis classicis, den sedibus doctrinarum, den bibliſchen Beweis-Stellen als exegetiſche Commentarien gewidmet waren, nur ein elementariſches Daſeyn. Sebaſtian Schmidt (Collegium biblicum prius etc. Argentor. 1689) geſteht ſogar, daß er des zu umfangreichen Unternehmens wegen nach und nach ſich auf die wichtigeren Stellen oder auf ſolche beſchränkt habe, welche noch nicht genug erläutert ſeyen; und Johann Heinr. Majus (Theol. proph. Francf. a. M. 1710. im Gegenſatz der evangeliſchen und apoſtoliſchen) legt jedem Artikel der Lehre einen einzigen ausführlich zu erklärenden Ausſpruch zum Grunde; eine bibliſch-theologiſche Methode, welche bis an das 19. Jahrhundert heran in der bewußten Abſicht geübt wird, Materialien für die Dogmatik zu ſammeln. Hufnagel (Handb. d. bibl. Th. 1785) und Ammon (bibl. Th. 1801. 2.) bezeichnen die Aufgabe ausdrücklich ſo. Demungeachtet trieb dieſe Unternehmung ſchon in ihren Anfängen z. B. den Seb. Schmidt auf ſogenannte loci hin, wie ſie Melanchthon aus der Schrift gezogen und Hyperius (de theologo) ſogar wieder auf eine Einheit zurückgeführt hatte, wie viel mehr konnte man die aus den wichtigſten Stellen gezogenen Reſultate zu einer, wenn auch noch nicht mit dieſem Titel bezeichneten, bibliſchen Dogmatik zuſammenfaſſen wollen. Gotthilf Traugott Zachariä bis 1775 Profeſſor zu Göttingen, der (nächſt Häymann b. Th. 1708) den Namen der Wiſſenſchaft am meiſten in Gang gebracht (bibl. Th. oder Unterſuchung des

bibl. Grundes der vornehmsten theologischen Lehren. 2. Aufl. 1775) spricht in seinen zahlreichen Vorreden annäherungsweise den Gedanken eines zu organisirenden Ganzen des Schriftinhaltes aus; die Topik als Wissen von einzelnen Stellen will ihm nicht genügen, sondern er hofft durch einfachere, von aller Bildlichkeit befreiten Bezeichnung und Anordnung der Hauptlehren ein mit Kräften positiver Kritik begabtes Urbild der geoffenbarten Wahrheit zu zeichnen. So kirchengläubig er sich fühlt, und so entschieden er sich zum Apologeten der lutherischen Orthodoxie erbietet, so weiß er sich doch desto mehr in reformatorischem Recht, wenn es auf Lehrart ankommt, und sucht den wesentlich nothwendigen Fortschritt seiner Zeit in Zurückführung der bildlichen, sinnlichen, hebräisch-artigen Ausdrücke der Bibel auf Allgemeineres, oder in der Erkenntniß der Gleichgeltung vieler verschiednen Vorstellungen. Es ist das Zeitalter J. A. Ernesti's. Wenn nun demnach die Conservativen selbst widerwillens an der Auflösung der Tradition mitarbeiteten, wie war es möglich, daß sie seit Semlers Prinzipienlehre und praktischem Vorgange nicht hätte mehr und mehr außer Acht gelassen werden, und wie sich Ammon (II. Vorr. V.) ausdrückt, „einer bescheidenen Philosophie über den richtig aufgefaßten Wortsinn der heil. Schriften“ weichen müssen. Die Grundsätze der Accommodation, der Perfectibilität, der Zeitmeinungen, der Particular-Religion trugen allmählig das Geschäft der Sichtung auf die heil. Schrift selbst über, so daß nun Dogmatiker wie Wegscheider sich vollkommen berechtigt fanden, die reine und unreine Bibellehre zu unterscheiden; während die letzten Supranaturalisten, dies Wort im eigenthümlich geschichtlichen Sinne gebraucht, vor allen Storr (Doctr. chr. pars theor. e libris ss. repetita. 1793) Unterschied und Einheit des biblischen und kirchlichen Lehrbegriffes festhielten.

Einen sehr entschiedenen Fortschritt zur absoluten Selbstständigkeit machte die b. Th. durch M. Lehr. de Wette. Er bestand nicht darin allein, daß der Unterschied des A. und N. T. zu seinem vollen Recht kam, noch darin, daß innerhalb eines jeden Testamentes sich die Betrachtung bis in die einzelnen Bücher zersplittert hätte. Die derartige nur scheinbare Vorarbeit gehört vielmehr dem 18. Jahrh. in ihren beiden Richtungen, der positiven und negativen, an. Schon im Wirkungskreise Joh. Heinr. Mai's zu Gießen hatte sich die auf lutherischem Gebiete später als unter den Reformirten (als Freunden der Bundes-Theologie) gepflegte alttestamentliche Theologie in Einzelnheiten, als theologia Davidis, Jeremiae u. s. w. wiederholt, wie aber? weniger in der Absicht, einen dergleichen Bestand göttlichen Wortes in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen, als vielmehr um jeden Propheten wo möglich alle loci der kirchlichen Dogmatik vertreten zu lassen. Demnach sind die heutigen Bearbeitungen, z. B. des paulinischen Lehrbegriffs von Meyer, Usteri, Dähne, oder des johanneischen von Frommann und Köstlin, mit jenen älteren Monographieen nicht zu vergleichen. Noch viel weniger konnte der kühne Zersetzungsversuch des Altorfer Gelehrten, G. Lor. Bauers der b. Th. zur Förderung gereichen, der sie in Theologieen der Bücher zertheilte und was das geschichtliche Element anlangt, in Mythologie aufgehen ließ. Vergl. B. Th. des A. T. 1796. d. N. T. 1801. B. Moral d. A. u. N. T. 1804. 5. Büsching schon hatte dahin geleitet (Epitome theol. 1756.) und Gabler (de justo discrimine th. bibl. et dogm. 1789) die ganze Theorie auf diese Objektivität gestellt. Davon stand Ph. Chr. Kaisers Werk, was die kritischen Grundsätze anlangt, nicht weit ab, ein Werk, welches der Verf. selbst später verläugnet hat: Judaismus und Christianismus nach histor. Interpr. und nach freimüthiger Stellung in der kritischen vergleichenden Univ.-Gesch. d. Rel. 1813—22. 3. B. Dogm. Moral. Cultus. De Wette, bibl. Dogmatik 1816. 18., führte vielmehr die geschichtliche Genetik in diese Wissenschaft ein, hob nur die großen Unterschiede, im A. T. Hebraismus und Judaismus, im N. T. Lehre Jesu und der Apostel abtheilungsweise hervor, gab auf jeder Stufe der einfachen didaktischen Darstellung eines solchen Ganzen eine geschichtliche und eine Offenbarungslehre zur Basis und eine Karakteristik des sittlichen Geistes zum Abschluß. Hiemit war sowohl der zerbröckelnden Methode als auch dem Schwanken zwischen der

Grundeintheilung der kirchlichen und biblischen Dogmatik für immer ein Ende gemacht. Die b. Th. entwickelte sich, weder abhängig noch vorgreiflich, nach ihren eignen Gesetzen. Sie wurde, was sie, wenn man den Ausdruck mit Vorsicht und Einschränkung braucht, seyn soll, eine Dogmengeschichte innerhalb der Bibel. Zum ersten Male wurden die leitenden Grundsätze der Sonderung einer bestimmten Philosophie der Religion entnommen. De Wette benutzte den von Joh. Fries angenommenen Begriff der Ahnung oder des ästhetischen Vermögens, die ewigen Ideen des Glaubens in Natur und Geschichte verwirklicht zu erschauen. Demzufolge sonderte er allenthalben die Erscheinungsarten der Religion in Symbol und Dogma, in Mythus und Geschichte. Nicht ohne Nutzen für jene Zeit. Konnte man aber auch dabei nicht stehen bleiben, ebenso wenig sich mit dem Ineinanderfließen der Apokryphen und der nachexilischen Propheten unter der Kategorie des Judaismus u. s. w. vertragen, so wäre doch zur Verbreitung gründlicher Erkenntniß vom Organismus des Schriftinhaltes förderlicher gewesen, wenn die Nachfolger mehr als der Fall ist, der Grundanlage von d. W. sich angeschlossen hätten. Die nächsten sind Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Th. Jena. 1828 und Daniel v. Cölln, bibl. Th. n. s. Tode herausgeg. von Dr. David Schulz, 1836. Beide haben die Wissenschaft durch Wahrnehmung und Combination von einzelnen Thatsachen und einzelnen treffenden Beweisstellen, zumal der erstern, der letztere vornehmlich im A. T., bedeutend bereichert, aber nur dieser folgt dem Vorgänger de Wette in der Grundanlage und in den Grundsätzen vielleicht zu unbedingt. Jener hat eine einfache Dogmatik: von Gott, vom Menschen, vom Heile, zum Grunde gelegt, der speziellen eine allgemeine b. Th. vorausgeschickt, welche eher eine einleitende Bibliologie als Theologie zu heißen verdient hätte. Neben großer Belesenheit und einer Mäßigung, die bis zu unverständlicher Vermittelung geht, zeichnet diesen Theologen auch auf diesem Gebiete vielfache Verallgemeinerung des concreten Inhalts und überfeine Sonderung des Einigen aus. Ein Rückschritt ist es, daß die schon von Zachariä in Anspruch genommenen ethischen Elmente ausgeschlossen bleiben.

Aus der eigentlichen b. Th. tritt das System der christlichen Lehre von C. J. Nitzsch 1829 mit Bewußtseyn heraus, desgleichen Sam. Lutz in d. bibl. Dogm. 1847. Nitzsch beabsichtigt den urchristlichen Inhalt, den dogmatischen und ethischen in Gemeinschaft, zwar mittels heutiger Denk- und Sprachformen, aber unabhängig von der kirchlichen Scholastik und dem Symbolen, zwar nicht nach dem geschichtlichen Verlaufe innerhalb der Offenbarungsgeschichte, aber wohl nach Maßgabe des urkundlichen Wortes und mit Einschluß der ganzen alttestamentlichen Voraussetzung des N. T. in den Haupttheilen vom Guten, vom Bösen, vom Heile darzustellen. Dieser Versuch ist seiner Form nach als ein vorübergehendes Phänomen in der Geschichte der system. Th. aufzufassen, obgleich sein Erfolg bewiesen hat, daß er in der zeitlichen Lage der Religionsphilosophie, der confessionellen Dogmatik und der akademischen Studien gegründet war. Völlig neu und ebenso bedeutend für systematische Methode als für eindringende Erfassung des biblischen Inhalts erscheint das Lutz'sche Werk. Es theilt sich in 1) System der Grundideen der biblischen Religion an sich, 2) die durch dieselbe bestimmte Geschichtsauffassung oder die göttliche Offenbarungs-Oekonomie. Der erste Theil schon macht Epoche in dem Verständniß der Gnadenwahl- und Rechtfertigungslehre, der andere in Hinsicht der kunstreichen Beziehung der Offenbarungs- und Gnaden-Oekonomie auf Anbahnung und Erfüllung des Prinzips in den verschiedenen Testamenten und durch die Zusammenfassung der dogmatischen mit den ethischen Stoffen. Nur daß, bei aller objektiven Auffassung der Person des Herrn, die ur- und endgeschichtlichen Erzählungen von ihm mythische genannt werden.

In Usteri's pauliniſchem Lehrbegriff und bei Lutz gibt sich der Einfluß der dogmatischen Richtung Schleiermachers am deutlichsten kund, dazu auch in einem gewissen Grade die Herkunft aus der reformirten Kirche. Noch viel unmittelbarer schien sich eine Zeit lang Hegel's Religionsphilosophie der biblischen Theologie bemächtigen zu wollen. Von Vatke's bibl. Th. wissenschaftlich dargestellt, ist nur der erste Theil der Religion

des A. T. 1835 nebſt der allgemeinen Einleitung erſchienen. Dazu kam im J. 1838 Bruno Bauers Kritik der Geſchichte der Offenbarung, 1. Religion des A. T. 2 Bände. Die durch den Vorgang des Meiſters ſchon kräftig angebahnte Verfolgung der Momente des Prozeſſes der Religion in ihrer geſchichtlichen Verwirklichung ſollte in der Anwendung auf die teſtamentiſchen Religionen theils berichtigt, theils noch vollſtändiger begründet und dadurch der bibliſchen Theologie zur Wiſſenſchaftlichkeit verholfen werden. In Anſehung der Kritik des altt. Kanons iſt die Auffaſſung des einen Forſchers von der des andern ganz verſchieden. Der erſte trauet das geſetzbildende Prinzip erſt dem Zeitalter der älteren Propheten zu, der andere ſchließt ſich der Folge der Dinge im Pentateuch an. Aber durch die bloß logiſchen und pſychologiſchen Momente, in denen Alles begriffen werden ſollte, ließ ſich dem geſchichtlichen Leben der Religionen und der Offenbarung nur gelegentlich, im Ganzen nicht beikommen.

Daß die b. Th. der fortſchreitenden Prüfung des zwiefachen Kanons nur mit großer Vorſicht ſich anſchloß und durch die den ganzen Beſtand zerſetzenden Hypotheſen über die Bücher und ihre Tendenzen am wenigſten beirren ließ, war ihr volles Recht. Nichtsdeſtoweniger haben Steudel, Th. d. A. T. herausgeg. von Oehler, 1840.; Hävernick, Th. d. A. T. herausgeg. von Hahn. 1848.; Schmidt, b. Theol. d. N. T. herausg. von Weizſäcker. 1853, gründlich und frei an dem großen Gegenſtande fortgearbeitet, bald Neues zu Tage gefördert, bald ſchon Erkanntes tiefer begründet und ſchon durch eigenthümliche Sonderung oder Zuſammenſtellung über bibliſchen Inhaltstheilen Licht verbreitet.

Die b. Th. ſteht mit der Exegeſe nicht nur, ſondern auch mit der geſammten Alterthumswiſſenſchaft, inſonderheit mit der Kritik der heiligen Geſchichte in ſo naher Wechſelwirkung, und gewinnt ſelbſt durch Angriffe auf ihren Grund ſo oft neue Anſtöße zur tieferen Unterſuchung, daß es nicht auffallen kann, wenn eine nicht unter ihrem Namen entſtandene ſehr reiche Literatur im weiteren Sinn zu ihrem Bereiche und Wachsthum gerechnet wird. Man darf nur an die Bearbeitung des Lebens Jeſu, an die Streitſchriften über das apoſtoliſche Zeitalter, an die Geſchichte des Volkes Iſrael von Ewald, oder das A. T. von Kurtz, an die beſondern Bemühungen um das prophetiſche Element von Hengſtenberg, Delitzſch, Hofmann, an die Archäologie des moſaiſchen Cultus von Bähr, Kurtz u. A. erinnern.

Der weiteren Aufgabe dieſer proteſtantiſchen Grundwiſſenſchaft wird es entſprechen, daß die Unterſcheidung des A. und N. T. in der Darſtellung feſtgehalten werde; auch Lutz hat dieſe Bedingung in ſeiner Weiſe mit erfüllen müſſen. Ebenſo, daß man für das A. T. die Stiftung ſeines Prinzips in dem Geſetz und die Entwicklung deſſelben im Prophetismus, für das N. die Offenbarung in Chriſti Leben und Lehre und die Lehre und die Lehrarten der Apoſtel auseinander halte. Was die Apokryphen betrifft, ſo ſtellt ſich in ihnen die älteſte jüdiſche Theologie, die ſchon ſchul- und gewiſſermaßen ſektenmäßige Auffaſſung und Ueberlieferung der altt. Rel. dar, etwas durchaus nicht Kanoniſches, aber zur Hinleitung an die Schwelle des N. T. poſitiv und negativ Erforderliches dar. Nun iſt es aber unumgänglich, für jeden Haupttheil der alten oder neuen Theologie zwei einander ergänzende Darſtellungen zu ſondern, eine geſchichtliche und eine didaktiſche. Die Geſchichte der Stiftung des Jehova-Prinzips reicht von Abraham bis Moſes; es iſt nicht erforderlich, aus der patriarchaliſchen Religion ein Lehr-Kapitel zu bilden. Dagegen kommt die Urgeſchichte oder die Geneſis bis Kap. XI. zu ihrer rechten Bedeutung durch Aufnahme in das didaktiſche Hauptſtück. Für den prophetiſchen Haupttheil des A. T. kann die geſchichtliche Betrachtung bis Samuel, bis Salomo, bis zum Exil, bis Nehemias — keine zweifelhaften Grenzen oder Epochen haben. Das erſte didaktiſche Kapitel findet ſeine Abtheilung in den unterſchiedlichen Inhaltstheilen des Pentateuchs: Bundesherrſchaft Jehovah's in Iſrael überhaupt, Urgeſchichte, die Rechte Gottes, die Verheißung. Das zweite ſammelt die Frucht der Entwickelung von den Hauptſtämmen der heil. Geſchichte, den Hagiographen und den Propheten ein, einmal Ontologie, dann die Weisheitslehre,

endlich die Heilslehre und die messianische Weissagung. Daß in Betreff der neutestamentlichen Theol. im apostolischen Theile, gleicherweise wie im evangelischen, sich die Lehre der Apostel auf eine historische Ausführung, nämlich die apostolische Geschichte der Gründung der Kirche bauet, läßt sich von selbst folgern. Mindestens diejenige Unterscheidung und Unterordnung der Zeitalter und Verfasser muß innerhalb der b. Th. stattfinden, welche im Kanon selbst schon sich ankündigt. Soll sie aber wahrhaft theologisch seyn, so muß sie sich auf eine theologische Prinzipienlehre, d. h. auf feste Begriffe von Offenbarung, von Kanon, von der heiligen Geschichte, von dem Verhältniß von zwischen Symbol und Thatsache, Symbol und Dogma gründen, es sey nun, daß die ersteren (Offenb. und Kan.) schon in der allgemeinen Fundamental-Theologie zu finden sind, auf die das Studium zurückgewiesen werden kann, oder daß sie alle der Einleitung zur b. Th. anheimfallen. So vermag dieselbe zuerst als Schlußstein der evangelischen Theologie, in ihrem ganzen Bestande als Ausgangspunkt für Kirchen- und Dogmengeschichte, ferner als Schatz der normirenden Lehre für die systematische, endlich als Hülfe für die praktische Theologie oder als Kenntniß des organischen Bibelgebrauchs ihre freie und doch durch den Zusammenhang mit allen Theilen des theologischen Studiums geordnete Stellung würdig zu behaupten. Nitzsch.

Biddle, Bidellus, Stifter der englischen Unitarier, geboren 1615 zu Wotton, nachdem er seine Studien zu Oxford absolvirt, wurde er Lehrer an der Freischule zu Gloucester, und gerieth bald in den Verdacht heterodoxer Meinungen, die er denn auch in einer besondern Schrift offen darlegte (twelve arguments against the deity of the holy spirit. 1647.). Deßhalb inquirirt, legte er ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab. Doch schon im folgenden Jahre gab er wieder eine Schrift heraus, worin er die orthodoxe Dreieinigkeitslehre angriff; dazu kamen die testimonies, Auszüge aus den Kirchenvätern, im Interesse seiner Ansichten gemacht. Der presbyterianische Gerichtshof von Westminster, der an die Stelle des episkopalen Regiments getreten, verurtheilte ihn zum Gefängniß. Im Jahr 1651 daraus befreit, gründete er in London eine kleine Gesellschaft von Unitariern, Biddlianer genannt, die jeden Sonntag zusammen kamen, um in der Bibel zu forschen und sich zu erbauen. Biddle reizte den Gerichtshof durch neue heterodoxe Schriften (2 Katechismen). Sie wurden durch Henkers Hand verbrannt, und Cromwell rettete den Verfasser dadurch, daß er ihn nach langer Einkerkerung auf die Insel Scilly verwies. Nach drei Jahren durfte er jedoch nach London zurückkehren, und leitete wieder die kleine Gesellschaft, die sich durch seinen Einfluß früher gebildet hatte, mußte aber nach der Restauration wieder in's Gefängniß wandern (1662), worin er nach Verfluß eines Jahres starb. Sein sittlicher Wandel war ein untadelhafter gewesen. Seine Ansichten unterschieden sich von denen der Socinianer nur in dem Einen Punkte, daß er den heiligen Geist sich wirklich als eine Person dachte, aber nicht des göttlichen Wesens theilhaftig. Außer den genannten hat er noch einige andere Schriften verfaßt. S. Ersch und Gruber. Herzog.

Biel, Gabriel, gewöhnlich der letzte Scholastiker genannt, gebürtig aus Speier, Magister in Heidelberg, seit 1442 in Erfurt als Studirender und Lehrender, darauf Prediger zu St. Martin in Mainz, Probst der Collegiatkirche zu Urach im jetzigen Königreich Würtemberg, Rathgeber des Grafen, nachmaligen ersten Herzogs von Würtemberg bei der Stiftung der Universität Tübingen im Jahr 1477, nebst Nauklerus und Reuchlin Begleiter desselben Eberhard auf seiner Reise nach Rom. Seit seiner Rückkehr aus Italien begann nun seine Lehrthätigkeit als Professor der Philosophie und Theologie zu Tübingen; gegen das Ende seines Lebens begab er sich unter die Brüder des gemeinsamen Lebens, erhielt von Eberhard ein Kanonikat im neugestifteten Kloster des heil. Petrus im Schönauerwalde und starb 1495. Es kommen bei ihm einige freie Aeußerungen vor, z. B. daß die Sünde nicht vom absolvirenden Priester, sondern unmittelbar von Gott vergeben werde; so setzt er auch die allgemeinen Concilien über den Pabst, vertheidigt

die Baslerbeschlüsse und züchtigt das Sittenverderben seiner Zeit und die Gebrechen der Kirche. Allein daneben zeigt er sich als eifriger Katholik und hat namentlich die Lehre vom opus operatum entwickelt. Als solchen erweist er sich in sacri canonis missae expositio resolutissima litteralis et mystica, eigentlich eine Wiederholung der Vorlesungen des Magister Eggeling in Mainz, — mehrmals unter verschiedenen Titeln aufgelegt, dazu kommt epitome expositionis canonis missae. Tub. 1499. Einen Auszug aus Occams Erklärung der Sentenzen Petrus des Lombarden gab er im collectorium ex Occamo in quatuor libros sententiarum cum inventario generali contentorum. Tub. 1495, in welchem Werke er sich als Nominalist kundgibt. Dazu kamen mehrere Predigtsammlungen, die zuerst einzeln, sodann zusammen herausgegeben worden sind. Col. Agr. 1619. Der Basler Ausgabe (1519) der Predigten de tempore et sanctis ist beigegeben sein defensorium contra aemulos suos de obedientia sedis apostolicae, in Beziehung auf seine freien Ansichten über das Pabstthum. Vergl. über ihn *Trithemius*, de scriptoribus ecclesiasticis. c. 903. *Fabricii*, bibl. med. et infim. lat. T. III. p. 1. *Werndorf*, diss. theologica de G. Biel celeberrimo Papista antipapista. Wittenberg. 1719. Schröckh, K.G. XXX. 425. XXXIII. 534. XXXIV. 215. Ersch und Gruber. Gieseler, K.G. II. 4. S. 321. 322.

Herzog.

Bienenzucht bei den Hebräern. Wie es in Palästina in alten und neuen Zeiten viele wilde Bienen gab und noch gibt, die in Felsritzen, hohlen Bäumen und dergl. bauen (Deut. 32, 13.; 1 Sam. 14, 25 ff.; Richt. 14, 8., wozu eine treffende Parallele bei Herod. 5, 114.) und mit deren Schwärmen, zumal wegen ihres im Orient viel schmerzhafteren und gefährlicheren Stiches öfter feindliche Kriegsheere treffend verglichen werden (Deut. 1, 44.; Ps. 118, 12.; Jes. 7, 18. vergl. Hom. Il. 2, 87 ff.); so zog man auch zahme Bienen, welche die Bienenwärter durch Zischen oder Pfeifen aus und in ihre Stöcke zu locken verstanden (Jes. a. a. O. und dort die Ausleger; 5, 26.; Sach. 10, 8.; Aelian. H. A. 5, 13.). Nach Philo (II. p. 633. Mang.) gaben sich die Essener besonders mit der Pflege dieser Thiere ab, und noch der Talmud erwähnt öfter die Bienenzucht. Daher geschieht auch häufig des Honigs Erwähnung, zumal er eine Lieblingsspeise der Orientalen ist (Ps. 19, 11.; 2 Sam. 17, 29.; Cant. 5, 1.; Ez. 16, 13.; Luk. 24, 42.; Prov. 24, 13.; 25, 16 ff.), obwohl er im Uebermaße genossen schädlich wird, Prov. 25, 27. Nebst der Milch wird deßhalb Honig, den man auch zu Kuchen gebrauchte, Exod. 16, 31., als das erfreulichste Landesprodukt Kanaans angeführt, welches darum ein Land heißt, „da Milch und Honig fließt", womit die vorzüglichsten, freiwillig von demselben hervorgebrachten Erzeugnisse bezeichnet sind, z. B. Exod. 3, 8.; Jes. 7, 15.; Jer. 11, 5.; Ez. 20, 6. Daher wird ferner Honig in mannigfachen Bildern angewendet, z. B. Prov. 5, 3.; 18, 24.; Cant. 4, 11. Mitunter wird jedoch mit dem Ausdrucke דְּבַשׁ nicht Bienenhonig gemeint seyn, sondern vielmehr Traubenhonig, d. h. zu Syrup eingekochter Most, der noch jetzt unter dem gleichen Namen Debs in jenen Ländern häufig bereitet wird und einen wichtigen Handelsartikel bildet (Genes. 43, 11.; Ez. 27, 17.; vergl. Burckhardt, Reisen in Syrien. I. 224. 262 u. a.). Wilder Bienenhonig ist erwähnt 1 Sam. 14, 25.; Matth. 3, 4., wie noch Steph. Schulz (Leitungen d. Höchsten. V. S. 133) solchen in der jüdischen Wüste aus Felsritzen hervorfließen sah, vergl. auch Shaw, Reise. S. 292 f.; Oedmann, vermischte Sammlungen a. d. Naturkunde. VI, 131 ff. und *Bochart*, Hierozoic. III, 352 sqq. Uebrigens durfte der Honig nicht verwendet werden zu Speisopfern, Levit. 2, 11 ff., aber kaum deßhalb, wie *Philo* II. p. 255. Marg. vermuthet, weil die Bienen unreine Thiere seyen (nach der Meinung der Alten, als erzeugten sie sich aus Aas), oder weil er die Kraft der Säuerung hat und daher mit dem Sauerteig verwandt sey (vergl. das talmud. Wort חִרְבִּישׁ = säuern bei *Buxt.*, Lex. talm. p. 500), sondern gemäß dem Zusammenhange der angeführten Gesetzesstelle deßhalb, weil er beim Verbrennen einen übeln Geruch gibt (*Rosenmüll.* ad Levit. l. l.). Hingegen wurden Erstlinge vom Honig dargebracht (zum Beweis, daß er nicht an sich als unrein galt, und zu deutlichem Zeugnisse vom Betrieb eigentlicher Bienenzucht!) und gehörten den

Prieſtern, 2 Chr. 31, 5. — Näheres bei Winer unter Bienenz. u. Honig, und v. Lengerke, Canaan. I. S. 170 f. Rüetſchi.

Bilder bei den Hebräern. Auf's Entſchiedenſte hatte Moſe, Exod. 20, 4 f., dem Volke Iſrael, wenn auch nicht die Verfertigung aller Bilder zu profanen Zwecken, ſo doch diejenige ſolcher zu religiöſem Gebrauche verboten; von dem unſichtbaren, unendlichen Schöpfer ſollte durchaus kein endliches, beſchränktes, ſeiner Idee ſtets inadäquates Bild durch die Hand eines Menſchen, ſeines Geſchöpfes, gemacht oder gar verehrt werden. Sonſt aber war auch im Cultus nicht jegliche Bildnerei gänzlich ausgeſchloſſen, vielmehr fand ſie hier nach den Anordnungen der moſaiſchen Zeit ſelbſt als eine ſprechende Symbolik eine, wenn auch nur beſchränkte, Anwendung. Dahin gehören namentlich die Cherubsgeſtalten, die ſo vielfach im Heiligthum angebracht waren, auf dem Deckel der Bundeslade, Exod. 25, 18 ff. und eingewoben in die Teppiche und den Vorhang der Stiftshütte, 26, 1.; 36, 35.*), wie im ſalomoniſchen Tempel eingeſchnitzt in dem Getäfel und den Thüren, abwechſelnd mit Palmen, dem Sinnbild des Erhabenen und des heil. Landes (Thenius zu 1 Kön. 6, 23. S. 80), wie eingeſchnitten (ciſelirt) auf den Geſtell-Wänden der Waſchbecken im Vorhofe, abwechſelnd mit Rindern und Löwen, und im Allerheiligſten in koloſſaler Geſtalt ſtehend neben der heil. Lade angebracht als deren Wächter und Schirmer, 1 Kön. 6, 23. 32. 35.; 7, 29. 36. Wir rechnen dahin ferner die am Leuchter, den zwei Tempelſäulen und den Tempelwänden als bezeichnender Schmuck angebrachten Blumen (Lotos, Granaten u. a.) Ex. 25, 31 ff.; 1 Kön. 6, 18. u. K. 7., ſodann die 12 koloſſalen, gegoſſenen Rinder, welche das ſogenannte „eherne Meer“ oder große Waſſergefäß im Vorhofe trugen, 1 Kön. 7, 25., welches letztere freilich Joseph. Antt. 8, 7, 5. nach der rigoriſtiſchen Anſicht ſeiner Zeit als ungeſetzlich tadelt. Selbſt die eherne Schlange Num. 21, 8 ff., die Moſes in der Wüſte als Symbol der heilenden Gegenwart Gottes aufrichtete, kann in gewiſſer Beziehung hier angeführt werden. Im Uebrigen ſiehe über die Bilder die eig. Art. —

Mit dieſer jedenfalls nur einfachen und daher unſchädlichen Symbolik begnügte ſich aber das ſinnliche Volk nicht, ſondern theils uralte, einheimiſche Gottesdienſte, theils neue heidniſche Culte ſuchten ſich entweder neben der neuen Religion zu behaupten, mit ihr zu verſchmelzen, oder gar ſie zu verdrängen und wurden ſo Veranlaſſung, daß das Volk mehr oder weniger in Bilderdienſt und damit in heidniſches Weſen zurückfiel, ſo daß die reine Jehovah-Religion in ihrer ganzen einfachen Erhabenheit und Bildloſigkeit die größte Mühe hatte, ein dauerndes Gut der Gemeinde zu werden. Es wirkte ihr zunächſt entgegen die uralte Gewohnheit des ſemitiſchen Stammes, Hausgötter zu haben, Teraphim (ſ. den Art.), die man beſonders gebrauchte, um Orakel von ihnen zu empfangen (Hoſ. 3, 4.; Sach. 10, 2.); aus dem Aufenthalt der Stammväter Iſraels jenſeits des Euphrat waren ſolche, aus einem menſchenähnlichen Bilde (1 Sam. 19, 13 ff.) beſtehend, durch Laban's Tochter, Rahel (Geneſ. 31, 19 ff.), auch nach Kanaan gebracht worden, und wir finden ſie hier trotz ihrer Beſeitigung durch Jakob, ebend. 35, 2 f., nicht nur in der geſetzloſen Richterzeit, Richt. 17, 5.; 18, 27., ſondern bis zur Cultusreform des Joſia, 2 Kön. 23, 24.; aus Ezech. 21, 26. geht hervor, daß ſie eine weſentlich meſopotamiſch-babyloniſche Sitte waren; mit dem Jehovahdienſte hatten ſie nichts zu ſchaffen, erhielten ſich aber nach der ungemeinen Zähigkeit, womit bei den Semiten zumal die häuslichen Sitten ſich fortpflanzten, wenigſtens ſporadiſch noch viele Jahrhunderte. Ein zweiter Grund, welcher die Hinneigung Iſraels zum Bilderdienſt erklärt, iſt der lange Aufenthalt in Aegypten, wo ſich das Volk an Thierſymbolik gewöhnte; von daher erklärt ſich ſowohl die bereits angeführte eherne Schlange, welcher noch bis zur Zeit des Hiskia das Volk räucherte, freilich ganz gegen den Sinn Moſes, 2 Kön. 18, 4., als dann beſonders der ſeit Aaron, Exod. 32, immer wieder in einzelnen Gegenden, Familien (Richt. 17

*) *Jos. Antt.* 3, 6, 2. behauptet gemäß dem Rigorismus ſeiner Zeit, es ſeyen wohl Blumen, aber keine ζώων μορφαὶ eingewoben geweſen.

bei Mikah, 8, 27. bei Gideon — denn an beiden Stellen ist wohl mit Bertheau eben an diese Art von Bilderdienst zu denken) und ganzen Stämmen (Dan. — Richt. 18.) vorkommende Jehovah-Cultus unter dem Bilde eines Stieres (s. d. Art. „Kalb, goldenes"), welcher im Zehnstämmereich gemäß dessen ursprünglicher Anlehnung an das mächtige und schöne Aegypten schon von Jerobeam zu Dan und Bethel förmlich sanktionirt wurde, 1 Kön. 12, 28 ff., und sich bis zum Untergange dieses Reiches fast beständig erhielt, selbst unter den bessern Königen, 2 Kön. 10, 25 ff.; 17, 2., weßhalb die Propheten so häufig den Bilderdienst zu Bethel angreifen, Am. 3, 14; 7, 10. 13.; Hos. 10, 15.; 12, 4. u. a. An diesem Orte blieb noch nach der Wegführung Israels ein solcher Cultus, 2 Kön. 17, 28., dessen Reste erst Josia vernichtete, 23, 15 ff. Selbst in's Reich Juda fand er wenigstens zu Berseba Eingang, Am. 5, 5.; 8, 14. Sonst hatte hier seit David und Salomo die bildlose Jehovah-Verehrung sich allgemeine Anerkennung erworben, aber zum Theil vielleicht ebendeßhalb waren die Judäer, deren Sinnlichkeit nicht geringer war, als die ihrer Brüder im Reiche Ephraim, desto mehr geneigt, eigentlich heidnischem Götzendienste sich zu ergeben. War schon zur Patriarchenzeit die kananäische Verehrung von heil. Bäumen und Steinen (לְעֵבָה) als Denkmälern oder gar Bildern der Gottheit theilweise auch auf den hebräischen Stamm Jakob's übergegangen (Genes. 28, 10 ff.; 31, 35 ff. — s. *v. Lengerke*, Kenáan. I. p. 251 sq., Ewald, Alterthüm. S. 124 f. 234 f.), was freilich später vom Gesetze (Levit. 26, 1.) verboten wurde, so war es nichts als natürlich, daß nach der Festsetzung Israels in Kanaan, zum Theil mitten unter den übriggebliebenen Kananitern und in vielfacher Berührung mit den benachbarten Phöniziern, der Kultus dieser stammverwandten, in der Civilisation schon weiter fortgeschrittenen Völker auf die roheren Israeliten vielfach einwirkte. Namentlich drang von dieser Seite her der sinnliche Naturdienst der übrigen semitischen Stämme in Israel ein, und man wird sich nicht wundern, wenn in einer Zeit, „da kein König in Israel war, und jeder that, was ihm gut däuchte" (Richt. 17, 6.), da auch noch kein einheitlicher und ausschließlicher Jehovahcultus die einzelnen Stämme verband, es ebenfalls mitunter den Entferntern schwer, wo nicht unmöglich war, das Heiligthum der Stiftshütte zu Silo zu besuchen, und man doch irgendwelchen Kultus in der Nähe besitzen wollte, Israel sich, wie schon früher (Num. 25, 2.; Jos. 24, 23.), leicht kananitischer, phönizischer, philistäischer, syrischer, arabischer Abgötterei hingab. So wurden Baal und Astarte, Moloch und Camos, Thammus und andere Götter bald hier bald dort verehrt — worüber die betreffenden Artt. nachzusehen sind —; davon gibt uns das Buch der Richter fast in jedem Kapitel Zeugniß. Freilich nahm seit Samuel die reine Religion neuen Aufschwung, und unter David mag eigentlicher Götzendienst nicht mehr vorgekommen seyn, desto mächtiger drang er aber in den letzten Zeiten Salomo's ein, dessen fremde Frauen ihn dazu verleiteten, 1 Kön. 11. Trotz vorübergehender Reaktion großer Propheten und besserer Könige, wie Assa, Josia, Hiskia, erhielt sich eigentlich heidnischer Götzendienst und Gestirnverehrung (2 Kön. 23, 4 ff.) im Reiche Juda bis in's Exil hinein, wogegen auch hier die Propheten beständig ankämpfen müssen, z. B. Jer. K. 2. 3. 4. 7; Ez. 16, 15 ff.; 7, 20 f.; 8, 10 ff.; 23, 37 ff. u. a., und wovon uns die Bücher der Könige Bericht geben, aber hier nicht weiter zu handeln ist, s. vielmehr die Artt. „Abgötterei" und „Götzendienst." —

Die erwähnten Bilder der Gottheit bestanden in der Regel aus einer geschnitzten Figur (פֶּסֶל) von Holz oder Stein, wohl seltner von Metall, die mit einem gegossenen Gewande von edelm Metalle (מַסֵּכָה) überzogen war, weßhalb auch diese beiden Ausdrücke das ganze Bild bezeichnen können*). Die Propheten stellen gern die ganze Thorheit des Dienstes so ohnmächtiger, selbstgeschaffener Götzen dar, z. B. Jer. K. 10. Jes. 44.

---

*) אֵפוֹד bezeichnet dagegen nirgends ein Götzenbild, wie Gesen. s. v., Ewald a. a. O. S. 232 u. A. meinen, s. dagegen Thenius zu 1 Sam. 21, 10. und Bertheau zu Richt. 8, 27.; es ist stets das „Schulterkleid" des Priesters, s. diesen Art.

Bar. 6. Weish. 13 ff. S. übrigens noch Ewald, Alterth. S. 230 ff., v. Lengerke, Ken. I. p. 252. 464. 482 sqq., Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 162. 221 f. 227 f. 255 u. a. — Winer, R.-W.-B. Art. „Bilderdienst“ und „Götzendienst.“ —

Von Bildern nicht religiöser Art werden aus früherer Zeit nur erwähnt die Löwen am Throne des Salomo, deren 2 neben den Armlehnen als dessen Wächter, 12 auf den 6 Stufen zu beiden Seiten als Symbol der um den einen Herrscherthron versammelten Macht der 12 Stämme standen, 1 Kön. 10, 29 f. (und dort Thenius). Nach dem Exil wurden die Juden auch in dieser Beziehung strenger; wenigstens die orthodoxen Pharisäer dehnten das mosaische Bilderverbot auf alle und jede Bilder aus, nicht nur auf die an oder im Tempel (Jos. Antt. 17, 6, 2.; B. J. 1, 33, 2.), sondern auch auf die an Palästen als architektonische Verzierung (ib. 2, 10, 4. vgl. de vita §. 12.), und wollten selbst das kaiserliche Bild an den Feldzeichen der Soldaten nicht in Jerusalem dulden, Antt. 18, 3, 1. u. a., vgl. überhaupt die Grundsätze bei Jos. Antt. 15, 8, 1.; B. J. 2, 9, 2.; Tacit. hist. 5, 5. Freilich war dieser Rigorismus nicht allgemein; denn, abgesehen von den gräcisirenden Herodianern, schmückte auch Johannes Hyrkanus sein Schloß mit kolossalen Thierfiguren, Antt. 12, 4, 11., die Königin Alexandra ließ, freilich für den Heiden Antonius, Portraits von ihren Kindern verfertigen, ib. 15, 2, 6., und Herodes Agrippa I. hatte Bildsäulen von seinen Töchtern, ib. 19, 9, 1. **Rüetschi.**

Bilderstreitigkeiten. Wenn eine religiöse Sphäre sich gegen andere scharf abgrenzen und sich eine selbstständige feste Gestaltung geben will, so ficht sie ihre Sache oft im Streite über Dinge durch, welche ihr nichts weniger als wesentlich sind, weil sie keine Zeit oder keine Neigung hat, den Werth der Dinge abzuwägen, weil sie ferner eifersüchtig überhaupt nichts aufgeben will, was man als zu ihr gehörig zu betrachten gewöhnt ist, und weil im Streben nach Unterscheidung gerade Aeußerliches am schärfsten betont werden muß. So war es mit den Bilderstreitigkeiten. Sie fielen in eine Zeit, wo wenigstens im Oriente die Christen zu Abschluß und Gegensatz gegen den Islam von dem Selbsterhaltungstriebe genöthigt wurden. Die Kirche in den asiatischen von den Muhammedanern unterworfenen Ländern war deshalb am eifersüchtigsten um die Bewahrung aller sie vom Islam unterscheidenden Eigenthümlichkeiten bemüht. Sie genoß dabei aber auch eine Selbstständigkeit, um welche sie von der unter kaiserlicher Willkür seufzenden Kirche des griechisch-römischen Reichs beneidet wurde. Die Unerreichbarkeit der Orientalen von dem Machtgebote des Kaisers und ihr enger Zusammenschluß unter ihren Patriarchen wurden zu Strebezielen der Reichskirche. Die Idee der Freiheit der Kirche vom Staate verband sich mit der Idee der alleinigen Abhängigkeit von der Gesammtheit der Patriarchen. Rom hatte aber diese Ideen mit dem Anspruche auf den Primat unter den Patriarchen schon seit Jahrhunderten vertreten und nahm sich auch jetzt derselben mit Entschiedenheit und Aufopferung an. Die politische Lage war am Anfang für Rom nicht ganz so günstig als für die orientalischen Patriarchate. Bald wurde sie aber durch die Franken viel günstiger und machte Rom zum alleinigen Haupte einer vom Staate möglichst freien und selbst staatlich organisirten Kirche. Nun war das Ideal der Kirchenfreunde des griechischen Reichs der Anschluß an die abendländische Kirche, die Unterwerfung unter Rom. Dieser Richtung entsprach in dem Bildungsgange der östlichen Kirche eine immer stärker werdende Neigung zu einem abendländischen Elemente, nämlich zu der vorherrschend realistischen Auffassung des Religiösen. Sie hatte sich so weit gesteigert, daß die Volksreligion einen ethnisch-superstitiösen Karakter erhielt und den durch den Orthodoxismus gepflegten Intellectualismus der griechischen Christen überwältigte. Die Bilderfeindschaft, eine kräftige Aeußerung jenes in ideenarmen Menschen zum kahlsten Deismus umgeschlagenen Intellectualismus, trat allen diesen geistigen Mächten entgegen und war dem Kampfe mit ihnen nicht gewachsen. Die Beseitigung eines die Muhammedaner von der christlichen Kirche entfernenden Mißbrauchs erfuhr als Verrath an der Kirche den entschiedensten Widerspruch und die fromme streitfertige Wissenschaft beeiferte sich, die Wichtigkeit und Wesentlichkeit dieses Mißbrauchs zu beweisen.

Die energische Durchführung des ausgesprochenen Grundsatzes gegen die von den Frauen und den Mönchen vertretene Superstition machte sich als barbarische Herrschaft staatlicher Despotie in der Kirche und über die Kirche zum Gegenstande des allgemeinen Hasses und machte alle Freunde der Kirche zu Bilderfreunden (εἰκονολάτραι). Der unbeugsame und gewaltthätige Gegensatz gegen das Streben der Bilderfreunde nach der Herstellung einer unter den Patriarchen, vorzüglich unter dem römischen Bischofe geeinigten allgemeinen freien Kirche der gesammten Christenheit in den verschiedenen Staaten drohte diese Idee trotz der Eifersucht zwischen Griechen und Römern im Osten populär zu machen und die Selbstständigkeit der Kirche des griechischen Kaiserthums zu vernichten. Der tollkühne Versuch, die religiöse Strömung der Zeit zurückzudrängen, konnte sich endlich nur selbst den Untergang bereiten. Die Bilderfreundschaft mußte siegen, aber sie siegte früher, als die Ideen von Einheit und Freiheit der Kirche durchgebildet waren; sie siegte durch die von Mönchen und Frauen bekehrten früheren Bilderfeinde (εἰκονοκλάσται, εἰκονομάχοι), welche Bilderfreunde geworden, aber Feinde der sich selbstständig gestalten wollenden Kirche geblieben waren. Die griechischen Christen behielten deßhalb nur das Unwesentliche, woran sich der Streit um das Wesentliche entwickelt hatte. Der Cäsareopapismus befestigte sich, der Anschluß an Rom wurde nicht vollzogen, im Gegentheile kam es unmittelbar darauf zur vollkommenen Trennung der gleich bilderfreundlichen Kirchen von Rom und Konstantinopel. Dadurch wurden die Christen des Orients der Theilnahme an den großartigen Entwickelungen des mittelalterlichen Occidents entzogen. Der Ausgang des Bilderstreites übergab die griechische Kirche im Uebergange zum Mittelalter der Isolirung, der Knechtschaft, der Versteinerung. Im Occidente war der Streit um die Bilder nicht heimisch und von geringerer Bedeutung, weil hier mehr von Reliquien als von Bildern die Rede war und weil die Gegensätze gegen Islam und gegen Despotie des Staates in der Kirche sehr schwach waren. Die nüchterne Betrachtung konnte hier leicht vor den Extremen bewahren und den Sieg der entschiedenen Verehrer der Bilder in Frage stellen. Aber das Prinzip der Einheit der Kirche unter dem Pabste wurde nicht bezweifelt und kräftigte sich immer mehr und so hatte die Kirche trotz der damit zugleich herrschend gewordenen Bilderfreundschaft eine große Zukunft, welche nach vollendetem Mittelalter Befreiung von Pabst und Bilderverehrung zugleich brachte.

Die Quellen der Geschichte der Bilderstreitigkeiten sind: *Goldast*, Imperialia decreta de cultu Imaginum in utroque Imperio. Fref. 1608. *Mansi*, Conciliorum collectio T. XIII. *Johannes Damascenus*, Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας. ed. le Quien. *Theodorus Studita*, Opera ed. Sirmond. *Nicephorus*, Breviarium historiae ed. Petavius. Paris. 1616. *Theophanes Confessor*, χρονογραφια. Paris. 1655. Bearbeitungen: *Dallaeus*, de imaginibus. Lugd. 1642. *Maimbourg*, histoire de l'hérésie des Iconoclastes. Paris. 1679 et 1683. *Spanhemii*, historia imaginum restituta. Lugd. 1686. Walch, Ketzergeschichte. B. X. u. XI. Schlosser, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reichs. Frankf. 1812. Marx, der Bilderstreit der byzantinischen Kaiser. Trier 1839. Dazu ist zu vergleichen Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte. B. III. Abth. 1. S. 97—196. und die neueste Behandlung von Kurtz, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 3. Auflage. Mitau 1854. B. I. Abth. III. S. 3—30.

Leo III. der Isaurier (717—741) rettete das oströmische Reich vom Untergange und vernichtete die sarazenische Flotte vor Konstantinopel. Störungen, welche unter den Juden vorgekommen waren, veranlaßten ihn, ihnen den Uebertritt zum Christenthume zu gebieten. Der kirchlichen Einheit des Staates zu Liebe und weil ihm alle Ahnung von der Heiligkeit und Kraft der subjektiven religiösen Ueberzeugung abging, zwang er die Montanisten (Theoph. p. 336. B.) zu sterben oder in die Staatskirche zu treten. Diese sollte sich mit dem Staate selbst ausdehnen und mit ihm über Juden und hauptsächlich über Muhammedaner Triumphe feiern. Aber die letzteren wurden durch nichts so sehr von dem Christenthume fern gehalten, als durch den schmachvollen heidnischen Bilderdienst, welchem sich die Christen seit dem fünften Jahrhunderte hingegeben hatten. Noch im Jahr 723 hatte der Khalif Jezid

befohlen, die Bilder aus den christlichen Kirchen seines Reiches zu entfernen. Auch Leo haßte den Bilderdienst als einen Götzendienst, der von den nach seiner Ansicht scheinheiligen, verdummenden und demagogischen Mönchen gepflegt wurde. Deßhalb beschloß er ihn zu vernichten. Weil der Patriarch Germanus anderer Meinung war, wurde im Jahre 726 nur erst das Niederwerfen vor den Bildern verboten und zugleich wurden viele Bilder höher gestellt, als daß sie von den Küssen des Volkes erreicht werden konnten. Aber der übereilte eigenmächtige Versuch einiger Bischöfe, schon jetzt die Bilder ganz zu beseitigen, rief eine gefährliche Empörung hervor und bestimmte den gefeiertsten Theologen der griechischen Kirche, Johannes von Damascus, und den Pabst Gregor II., sich für die Bilder und gegen den Kaiser zu erklären. Das Alles hinderte den Kaiser nicht, sein Ziel mit Entschiedenheit zu verfolgen. Er gab im Jahre 730 ein zweites Gebot, in welchem er die Entfernung und die Uebertünchung der Kirchenbilder forderte. Er entsetzte den widerstrebenden Patriarchen und beantwortete eine Synode, welche Gregor III. gegen die Bilderfeindschaft hielt, mit der Einziehung der päbstlichen Einkünfte in Sicilien und Calabrien und damit, daß er das östliche Illyrien zum Patriarchate von Konstantinopel schlug. Der Pabst suchte nun Hülfe bei den Franken. Johannes von Damascus, der unter muhammedanischer Herrschaft in Jerusalem lebte, war dem Kaiser immer unerreichbar gewesen. Leo's III., Sohn Konstantin V. Kopronymus (741—775) hatte gleich beim Antritte seiner Regierung den Haß der Bilderfreunde zu empfinden und konnte erst im Jahre 743 Konstantinopel erobern. Deßhalb verfuhr er nun mit der größten Strenge gegen den Bilderdienst, den er ganz ausrotten wollte. Im Jahre 754 rief er eine ökumenische Synode in der Hauptstadt zusammen. Alle Patriarchen fehlten. Der Pabst Stephan III. warf sich wegen der Longobarden dem Könige Pipin in die Arme. Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem blieben aus Rücksicht auf die Sarazenen und aus Abneigung gegen die Kirchendespotie des Kaisers daheim, und der Patriarchenstuhl von Byzanz war erledigt. Die 338 versammelten Bischöfe gaben dem Satan es Schuld, den Götzendienst und Kreaturendienst wieder eingeführt zu haben und entschieden auf Grund der sechs ersten ökumenischen Synoden, wer ein Bild Christi male oder es verehre, sey entweder ein Nestorianer, indem er nur die menschliche Natur darstelle, also sie von der göttlichen Natur trenne, oder er sey ein Eutychianer, indem er in jener auch diese schon zu haben meine, also beide vermische. Das Abendmahl sey das einzige rechtmäßige Bild Christi, d. h. der einzige Gegegenstand, in welchem wir den ganzen Christum, seine menschliche und seine göttliche Natur haben. Uebrigens würden Christus und die Heiligen durch die Kunst der Heiden nur geschändet. Bilderdienst sey durch die heil. Schrift (Joh. 4, 24. 1, 15. 20, 29. 5 Mos. 5, 8. 9. Röm. 1, 23. 2 Kor. 5, 7. Röm. 10, 17.) und durch die Väter (Epiphanius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Athanasius, Eusebius von Cäsarea u. A.) verdammt. Aber die Anrufung der Maria und der Heiligen sey recht. Die Verfertiger und Verehrer von Bildern trifft der Bann und den Johannes von Damascus trifft unter dem Namen Mansur der Fluch der Synode. Die Geistlichkeit mußte diese Beschlüsse unterschreiben. Die Mönche erlitten dafür, daß sie sich weigerten, das zu thun, grausame Verfolgung. Die Heiligenbilder wurden aus Kirchen und Häusern entfernt. Eine Verschwörung unterdrückte der Kaiser mit rücksichtsloser Strenge, selbst der Patriarch wurde in Folge derselben hingerichtet. Jeder Reichsbürger mußte nun dem Bilderdienste abschwören. Aber die Mönche sollten ganz von der Erde vertilgt werden und folgerichtig nahm der Kaiser auch den Kampf gegen die Verehrung der Heiligen und Reliquien auf. Rom blieb sich im entschiedenen Gegensatze gegen die Bilderstürmerei treu und setzte ihr einen Damm entgegen. Stephan III. verwarf die Beschlüsse des Jahres 754 und Stephan IV. sprach auf einer Lateransynode vom Jahre 769 die Verdammung über die Bilderfeinde aus. Wahrscheinlich vermittelnd hatte sich eine fränkische Synode zu Gentiliacum im Jahre 767 ausgesprochen. Leo IV. Chazarus (775—780) haßte den Bilderdienst ebenso, wie ihn sein Vater gehaßt hatte, und zürnte seiner Gemahlin Irene auf's Aeußerste, als er wahrnahm, daß sie trotz des Eides, den sie ihrem

Schwiegervater hatte leisten müssen, Heiligenbilder besaß und verehrte. Durch seinen baldigen Tod wurde Irene die Vormünderin Konstantins VI. Sie gewährte zuerst in Sachen der Bilder Duldung und Gewissensfreiheit. Die Mönche kamen wieder zum Vorschein und ihre Zahl, ihr Eifer und ihr Einfluß wuchsen sehr schnell. Im Jahre 784 wurde Tarasius Patriarch, nachdem ihm versprochen worden war, das Schisma, in welchem sich die griechische Kirche zu andern Kirchen befand, aufzuheben. Man bereitete eine ökumenische Synode vor, auf welcher alle Patriarchen vertreten seyn sollten. Pabst Hadrian I. forderte vor allen Dingen die Zurückgabe dessen, was Kaiser Leo III. dem römischen Bischofe entzogen hatte, aber seine Legaten konnten 786 und 787 die päbstlichen Ansprüche nicht durchsetzen. Die orientalischen Patriarchen wurden von zwei dazu nicht beauftragten Mönchen repräsentirt. So versuchte man 786 in Konstantinopel ein Concil zu halten, aber die große Anzahl der versammelten bilderfeindlichen Bischöfe und die Soldaten, welche des Glaubens der siegreichen Kaiser Leo III. und Konstantin V. waren, vereitelten den Versuch. Im Jahre 787 versuchte man es mit mehr Vorsicht in Nicäa und hier erreichte man, was man wünschte. Das Concil von 754 wurde verdammt und die Begrüßung und Verehrung (*ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις*) der heiligen Bilder wurde gebilligt und davon die nur Gott zukommende wirkliche Anbetung (*ἀληθινὴ λατρεία*) unterschieden. Alle Bilderfeinde wurden verdammt. Diese Beschlüsse, welche im Auslande durch die Libri Carolini und durch die Synode von Frankfurt im Jahre 794 widerlegt wurden, wurden im byzantinischen Reiche ohne irgend eine Gewaltthat zur Geltung gebracht und blieben bis 814 unangefochten, weil sie der Religion des Volkes und seiner Leiter, der Mönche, entsprachen. Das Haupt der Bilderfreunde war Theodor, Abt des Klosters Studium in Konstantinopel, der allein den Streit in seiner ganzen Wichtigkeit erfaßte. Unterdessen war Irene 790 von ihrem Sohne verdrängt worden, hatte sich 797 durch die Blendung desselben von Neuem erhoben und war 802 wieder gestürzt worden. Nicephorus wurde Kaiser (802—811) und unternahm nichts gegen die geltende Orthodoxie, fügte sich aber auch nicht den Forderungen Theodors von Studium. Michael I. Rhangabe (811—813) ließ sich dagegen nebst seinem Patriarchen Nicephorus von Theodor leiten. Im Jahre 813 riefen die Soldaten, welche Kriegsglück und Bilderhaß für Wirkung und Ursache hielten, wie einst der Sieg der römischen Waffen mit dem Götzendienst in Verbindung gesetzt worden war, Leo V. den Armenier zum Kaiser aus. Er trat zuerst mit Vorsicht gegen die Bilderverehrung auf und gab nur den stürmischen Forderungen des Heeres nach, als er 814 ein Edikt dagegen erließ. Der Patriarch und die Mönche arbeiteten heimlich und offen gegen den Kaiser und wurden dafür bestraft. Ein neuer Patriarch vernichtete im Jahre 815 auf einer Synode zu Konstantinopel die Beschlüsse des zweiten nicänischen Concils. Theodor von Studium, die Mönche und die bilderfreundlichen Bischöfe wurden verfolgt. Theodor wußte aber auch in der Verbannung die Bilderfreunde überall zu organisiren und sie zum Widerstande zu bewegen. Er trat mit den orientalischen Patriarchen und mit dem Pabste in Verbindung und war für die Idee einer unter dem Gesammtpatriarchate einigen und selbstständigen Kirche rastlos thätig. Auf Leo V. folgte (820—829) Michael II. Balbus und gestattete die private Verehrung der Heiligenbilder. Man sollte weder für noch wider Bilderdienst streiten. Weder 754, noch 787, noch 815 sollte gelten. Eine weitere Nachgiebigkeit wurde wegen der Empörung eines gewissen Thomas, der sich auf die Bilderfreunde stützte, nöthig. Aber von 823 an trat man desto entschiedener gegen die Bilder auf. Auch im Abendlande wurde auf Anregung Michaels, nämlich durch eine Gesandtschaft an Ludwig den Frommen, der Bilderdienst verurtheilt. Das geschah auf einer Synode zu Paris im Jahre 825. Theodor von Studium starb ohne das, was er als seinen Lebenszweck ansah, erreicht zu haben, im Jahre 826. Michaels Sohn Theophilus (829—842) verbot, Heiligenbilder in den Häusern zu haben, und verfolgte die Mönche mit Grausamkeit, aber seine Schwiegermutter Theoktista und seine Frau Theodora waren selbst eifrige Verehrerinnen der Bilder. Nach seinem Tode wurden die Schwüre gebrochen, welche er sie hatte gegen den Bilderdienst

ſchwören laſſen, und Theodora, welche mit Bardas, Manuel und Theoktiſtus die Regentſchaft für Michael III. (842—867) führte, ließ durch den neuen Patriarchen Methodius und durch eine Synode zu Konſtantinopel die Beſchlüſſe von 787 von Neuem zu Geſetzen erheben. Die Bilder wurden feierlich in die Kirchen zurückgebracht und dieſen Tag, den 19. Februar 842, feierte man als Siegesfeſt der Rechtgläubigkeit (*πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας*). Mit Strenge wurde gegen die Bilderfeinde verfahren, welche nie wieder zur Herrſchaft kamen. **Albrecht Vogel.**

Bilderverehrung in der katholiſchen Kirche. Die katholiſche Kirche beklagt ſich über den Vorwurf, den ihr manche Proteſtanten gemacht haben und noch machen, daß ſie die Bilderverehrung bis zur Bilderanbetung, bis zur Abgötterei treibe. Es muß hiebei vor Allem bemerkt werden, daß dieſe Kirche im Allgemeinen ſich vor ſolchen Beſtimmungen hütet, welche gerechten Anſtoß auch innerhalb ihres eigenen Kreiſes geben könnten. So haben wir im Artikel Bibelleſen geſehen, daß ſie dieſes, ohne es geradezu zu verbieten, doch ungeheuer einzuſchränken gewußt hat. So ſtellt ſie auch das Verdienſt der Werke auf ſolche Weiſe dar, daß man glauben ſollte, ſie hebe das Verdienſt Chriſti, das allein unſere Werke verdienſtlich macht, recht ſtark hervor, während in der Praxis der Gläubige doch auf ſeine Werke angewieſen iſt, um die Seligkeit zu erlangen. Die Heiligenverehrung ſcheidet ſie ſtreng von der Heiligenanbetung, und in der Wirklichkeit richtet ſich die katholiſche Andacht ganzer Völker weit mehr auf die Heiligen, als auf Chriſtum. Aehnlich verhält es ſich mit der Bilderanbetung. Das Tridentinum (Sessio XXV de invocatione Sanctorum etc.) beſtimmt: „die Bilder Chriſti, der Gottesgebärerin, und anderer Heiligen ſollen in den Kirchen beibehalten und ihnen die ſchuldige Ehre und Verehrung erwieſen werden*), nicht als ob in ihnen irgend eine göttliche Kraft vorausgeſetzt würde, um welcher willen man ſie verehrte, oder als ob man von ihnen etwas erbitten oder auf ſie Vertrauen ſetzen ſollte, wie das ehemals die Heiden thaten, welche auf die Götter ihre Hoffnung ſetzten, ſondern weil die Ehre, die man ihnen erweist, auf die Urbilder bezogen wird, welche durch die Bilder dargeſtellt werden, ſo daß wir durch die Bilder, die wir küſſen und vor welchen wir das Haupt entblößen und niederfallen, Chriſtum anbeten und die Heiligen verehren, die uns in jenen abgebildet werden.“ Die Synode beruft ſich hiebei auf den Beſchluß der 2. nicäniſchen Synode. Zu jener ſchuldigen Ehre und Verehrung gehören nun auch die feierliche Einweihung, das Beräuchern der Bilder, die dabei ausgeſprochenen Gebetsformeln, wie ſie im Pontificale romanum enthalten ſind, die einzelnen vor den Bildern zu ſprechenden Gebete, die daran geknüpften Abläſſe u. ſ. w. Es erhellt daraus, daß die katholiſche Kirche, den anſtößigen Namen Bilderanbetung vermeidend, ſo ziemlich die Sache ſelbſt eingeführt hat. Daſſelbe ergibt ſich, wenn wir auf die Wirklichkeit unſer Augenmerk richten. Für das Volk beſteht der künſtliche Unterſchied, den die Kirche macht, und zum Theil ſelbſt aufhebt, ganz und gar nicht. Die Kirche weiß das ſehr wohl; das gehört aber zu den Dingen, die ſie aus zärtlicher Liebe duldet, ohne ſie zu billigen. Doch nähern ſich einige katholiſche Theologen in auffallender Weiſe der Volksanſchauung. Schon Thomas von Aquino ſtellte ſeine Anſicht von den Bildern in ein verfängliches Dilemma: wenn ein Bild rein für ſich betrachtet werde, ſo gebühre demſelben durchaus keine Verehrung, werde es aber als Bild Chriſti betrachtet, ſo ſey vergeblich, noch einen innern Unterſchied zu ſtatuiren zwiſchen dem Bilde und ſeinem Gegenſtande, und die Adoration und Latria gebühre demſelben ſo gut wie Chriſto ſelbſt (III. Sent. dist. 9. qu. 1. art. 2. 3. Summa qu. 23. art. 4. 5.). Bonaventura machte den richtigen Schluß: weil alle Verehrung, die dem Bilde Chriſti erwieſen wird, Chriſto eigentlich gilt, ſo gebührt nun deswegen dem Bilde Chriſti die Anbetung (cultus, latriae l. III. dist. 9. art. 1. qu. 2.). Bellarmin lehrt: „die Bilder Chriſti und der Heiligen ſind zu verehren nicht bloß auf uneigentliche Weiſe, ſondern

*) Debitum honorem et venerationem impertiendam. Sehr geſchickt wird hier die Frage, ob den Bildern überhaupt Verehrung zukomme, als ſchon gelöst vorausgeſetzt.

ganz eigentlich, so daß die Andacht nicht über sie hinausgeht, sondern sie verehrt, wie sie in sich selbst betrachtet werden und nicht bloß sofern sie die Selle des Originals vertreten*). — Im Bilde selbst ist etwas Heiliges, nämlich die Aehnlichkeit mit einer heiligen Sache, die Weihung selbst und Bestimmung für den Gottesdienst. — Daraus folgt, daß den Bildern selbst nicht dieselbe Ehre gebühre wie Gott, sondern nur eine geringere« (de imaginibus SS. l. II. c. 10.), d. h. der Unterschied der Verehrung, die Gott, und derjenigen, die den Bildern erwiesen wird, ist bloß ein quantitativer, gradueller, nicht ein qualitativer. Solchen weit über das Tridentinum hinausgehenden Bestimmungen läßt die Kirche freien Raum; sie billigt sie nicht, noch verdammt sie dieselben, und läßt dabei die Thüre offen zu allen möglichen Abgöttereien, worüber mancher katholische Geistliche im Stillen seufzen mag.

Die Geschichte lehrt, daß dieses Treiben sammt den entsprechenden Grundsätzen das Produkt einer langsam fortschreitenden Entwicklung oder Entartung ist. Die Katholiken der drei ersten Jahrhunderte verwarfen im Munde der Heiden dieselben Argumente, welche die jetzigen Katholiken zur Beschönigung der Bilderverehrung vorbringen. Die Heiden sagten: wir verehren nicht die Bilder an sich, sondern diejenigen, die dadurch abgebildet sind, worauf *Lactanz*, Inst. div. lib. II. c. 2. erwiedert: »ihr verehret sie, weil ihr glaubt, daß sie im Himmel sind, warum erhebt ihr denn eure Augen nicht gen Himmel? warum blickt ihr auf Holz und Stein und nicht dahin, wo ihr sie gegenwärtig glaubt?« Die altkatholische Kirche verwarf jeden Gebrauch der Bilder in den Kirchen (Synode von Elvira 305. c. 36. placuit, picturas in ecclesiis esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur). Sie befürchtete offenbar, daß das Aufstellen der Bilder der Gegenstände der Anbetung in eine Anbetung der Bilder auslaufen würde. Das Aufkommen der Bilder in den Kirchen seit dem 4. und 5. Jahrhundert hängt zusammen mit dem Einströmen der ungebildeten Volksmasse in die Kirche; dem entsprechend kam der Grundsatz auf, daß die Bilder die Bibel der Laien seyen. Allein das Volk ging alsobald über diesen Gebrauch der Bilder hinaus und machte daraus Gegenstände religiöser Verehrung, doch früher im Morgenlande als im Abendlande. Bald zeigte sich jedoch auch hier die abgöttische Richtung. Serenus, B. von Marseille, zerbrach daher und entfernte aus den Kirchen einige Bilder, von denen er wahrgenommen, daß sie angebetet wurden. Gregor der Große lobt es, daß er keine Anbetung der Bilder (adorari) zugebe, und fügt hinzu, was schon Paulinus von Nola und Nilus gesagt hatten, daß die Gemälde um deswillen in den Kirchen aufgehängt würden, damit die Ungebildeten wenigstens sehend an den Wänden das lesen könnten, was sie in den Büchern nicht zu lesen vermöchten (lib. IX. ep. 105.). Einen allgemeineren Grundsatz stellt er auf im Briefe an Secundinus: es sey zweckmäßig, durch das Sichtbare das Unsichtbare darzustellen (lib. IX. ep. 52.). Gleich darauf aber erfahren wir, daß es sich nicht bloß um eine objektive Darstellung des Göttlichen handelt; denn er spricht davon, daß er vor den Bildern niederfalle (prosternimus), wobei er die uns bekannte katholische Clausel macht, daß er damit eigentlich Christum anbete. Daher die römischen Bischöfe die Beschlüsse der 2. nicänischen Synode annahmen. Die fränkische Kirche dagegen, ohne den Gebrauch der Bilder in den Kirchen zu verbieten, sprach sich auf's Strengste gegen jegliche Verehrung derselben aus. Karl der Große ließ jener Synode die sogenannten karolingischen Bücher (s. d. Art.) entgegensetzen, worin ausdrücklich gesagt wird, daß die Anwendung der Bilder in den Kirchen gestattet sey, jedoch nicht zur Anbetung, sondern zum Andenken der dadurch abgebildeten Thaten und zum Schmucke der Wände**). Denn, heißt es weiter, wenn auch einige Gebildete, welche nicht die Bilder selbst, sondern die Gegenstände derselben anbeten, sich der Anbetung enthalten, so gereichen sie doch zum Aergerniß der Ungebildeten, welche

*) Ita ut ipsae (imagines) terminent venerationem, ut in se considerantur et non ut vicem gerunt exemplaris.

**) Zum deutlichen Beweise, daß nicht roher Kunsthaß zu Grunde lag.

nichts Anderes anbeten, als was sie vor Augen sehen. Lib. III, 16. Getreu diesem aus der Erfahrung mitten unter rohen sinnlichen Völkern geschöpften Grundsatze, und obschon Pabst Hadrian die Verwerfung der Bilderverehrung anathematisirte, wurde diese Verwerfung durch die Synode von Frankfurt a. M. 794, durch die Synode von Paris 825 feierlich ausgesprochen, letztere Synode erlaubte sich sogar die entgegengesetzte Meinung des Pabstes ziemlich derb abzuweisen; das ganze 9. Jahrhundert hindurch blieb es bei dieser Verwerfung, in welche die angesehensten Theologen einstimmten, nicht nur Claudius von Turin, auch Agobard und Andere. Jonas von Orleans, Gegner des Claudius von Turin, spricht es in seiner Schrift de cultu imaginum auf's Bestimmteste aus, daß die Bilder in den Kirchen aufgehängt werden solummodo ad instruendas nescientium mentes.

Diesen letzten Grundsatz hält die katholische Kirche noch immer fest. Das Tridentinum (l. c.) empfiehlt die Bilder als Mittel zum Unterrichte des Volkes, als Anreizung zur Nachahmung der Heiligen; nur hat sie seit geraumer Zeit hinzugenommen, was die fränkische Kirche im 8. und 9. Jahrhundert mit richtigem Takte davon getrennt hielt, was freilich auf römisch-katholischem Standpunkte ungeheuer schwer auseinander zu halten ist. Denn die katholische Andacht wird immer geneigt seyn, den Vermittlungen des Göttlichen, deren sie nothwendig bedarf, um das Göttliche zu fassen, selbst göttlichen Karakter beizulegen. Dieser Zug nach der unendlichen Vermittlung des Göttlichen, nach der göttlichen Verehrung dieser Vermittlungen, die Neigung zu einer Art von Transsubstantiirung der in's Unendliche vermehrten sinnlichen Unterpfänder des Göttlichen und Heiligen beherrscht den ganzen Katholizismus und ist der tiefste Grund der katholischen Bilderverehrung. Dasselbe gilt im Allgemeinen von der griechischen Kirche, worüber vgl. den Art. Bilderstreitigkeiten und griechische Kirche. Herzog.

Bilderwand (εἰκονόστασις) heißt die in den russisch-griechischen Kirchen fast bis zur Decke reichende Gitterwand, die quer durch die Kirche sich hinziehend den Altarraum von dem Schiffe der Kirche scheidet, und der Gemeine um so weniger einen Blick in das „Allerheiligste“ gestattet, da an dem Gitterwerk noch schwere Vorhänge angebracht sind, die je nach Bedürfniß vor- oder zurückgeschoben werden. Die Wand selbst ist von drei Thüren durchbrochen, von denen die mittlere, eine Flügelthüre, größer und prächtiger ausgestattet, als die beiden ziemlich einfachen Seitenthüren, die königliche heißt, bei den Russen „dweri zarskija“ (czaarische Pforte). Sie stellt gleichsam den Eingang in das Allerheiligste dar; daher öffnet sie sich selbst dem celebrirenden Bischof nur dann, wenn er als Hoherpriester einzugehen hat in das Heiligthum, um von dort aus der Gemeine das Wort Gottes zu bringen, und das Sakrament des Altars zu verwalten. Außerdem ist es nur dem Kaiser, wenn er communicirt, gestattet, durch diese Pforte einzutreten. Sonst ist sie für Jedermann geschlossen, die Osterwoche ausgenommen, da sie sieben Tage und Nächte hindurch für Alle offensteht. Die beiden Seitenthüren dagegen sind nicht nur für die Priester jederzeit geöffnet, sondern es ist auch jedem Mann, welches Glaubens er immer seyn mag, der Eingang durch sie in das Allerheiligste gestattet; nur den Frauen nicht, nach einem alten Kirchengesetz (ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι, cf. Concil. Laodic. c. 44.), wovon nur die Nonnen eine Ausnahme machen. — Dem Zweck, den Eingang in das Allerheiligste zu veranschaulichen, entspricht auch die mehr oder minder prächtige Ausstattung der königlichen Pforte. Bald stellt sie eine große, goldene Sonne mit tausend Strahlen dar, bald den mit zahlreichen Tempeln und Zinnen bedeckten heiligen Berg Zion, der sich mit einem Male spaltet, um das Allerheiligste sichtbar werden zu lassen, und in minder reich ausgestatteten Kirchen ist es wenigstens ein kunstreiches Gitterwerk mit goldenen Blumen und Guirlanden, wodurch sie sich auszeichnet. — Der wesentlichste Schmuck aber, dem die Querwand selbst ihren Namen „Ikonostas“ (Bilderwand) verdankt, sind die beiden Bilder Christi und der Jungfrau Maria, die in keinem Falle fehlen dürfen. Vor diesen verrichten beim Beginn des Gottesdienstes die Priester ihre Andacht, indem sie nach dreimaliger Verneigung vor dem Bilde Christi sprechen: „Wir beugen unsere Häupter vor Deinem ver-

ehrungswürdigſten Bilde, o Allgütiger, und bitten um Vergebung unſerer Sünden, o Chriſte, unſer Gott! Denn Du ſtiegſt freiwillig an das Kreuz, um uns zu erretten, die Du aus der Knechtſchaft des Widerſachers erlöſet haſt. Daher preiſen wir Dich dankend, und ſagen: Du biſt es, der Alles mit Freude und Jubel erfüllt, o Heiland, der Du kamſt, die Welt zu erlöſen.“ Das Gebet vor dem Bilde der Maria lautet: „O Du, die Du die Quelle der Erbarmung biſt, Mutter Gottes! mache uns der Gnade würdig; ſieh hernieder auf Dein Volk, das geſündigt hat, und offenbare, wie immer, Deine Kraft an uns; denn auf Dich hoffen wir, und zu Dir, wie damals Gabriel, der Fürſt der unkörperlichen Geiſter, ſprechen wir: „Gegrüßet ſeyſt Du, Holdſelige.“ — Um dieſe beiden Bilder handelt es ſich vorzugsweiſe in den langwierigen und blutigen Bilderſtreitigkeiten der orientaliſchen Kirche, und am erſten Faſtenſonntag, der noch jetzt als „Sonntag der Rechtgläubigkeit“ und als Feſt des Sieges gefeiert wird, den die Bilderverehrer, durch die Kaiſerin Theodora begünſtigt, im Jahr 842 über die Bilderfeinde davontrugen, wendet ſich die Andacht der Rechtgläubigen vornehmlich dieſen beiden Bildern zu. An und für ſich allerdings, und abgeſehen von dem materiellen Werth, den ihnen eine oft überreiche Ausſchmückung mit Gold, Silber, koſtbaren Perlen und Edelſteinen verleiht, haben ſie in künſtleriſcher Hinſicht wenig Werth. Das in der orientaliſchen Kirche gebräuchliche Bild Chriſti iſt das ſogenannte Salvator- oder Abgarusbild (der Tradition zufolge jener wunderbare Geſichtsabdruck in ein Schweißtuch, den Chriſtus ſelbſt dem König Abgarus von Edeſſa auf ſeinen Wunſch zuſandte), welches den Weltheiland in ruhiger, göttlicher Klarheit und Milde darſtellt, im Gegenſatz zu dem in der römiſchen Kirche gebräuchlicheren Veronica- oder Ecce homo-Bild, das an den leidenden Meſſias erinnert. Von Geſichtszügen iſt jedoch weder bei dem Chriſtus- noch bei den Muttergottesbildern viel zu erkennen. Sie erſcheinen vielmehr, handwerksmäßig gemalt, meiſt dunkelbraun oder ſchwarz, treue Kopien jener alten und vom Alter geſchwärzten byzantiniſchen Vorbilder, und Nikon ſtellt in ſeiner Chronik (V. 34.) es geradezu als Kanon auf, daß ein Heiligenbild um ſo mehr Verehrung verdiene, je älter und ſchwärzer es ſey.

Was das Alter der Gitter- oder Bilderwand betrifft, ſo erwähnt Euſebius (um 340) bereits in ſeiner Beſchreibung der Kirche des Paulinus (H. E. X, 4.) eine Gitterwand von überaus feiner und zierlicher Arbeit. An dieſer hatten die chriſtlichen Redner bei ihren Vorträgen an das Volk ihren Platz (zum Unterſchiede von dem Biſchof, der als ſolcher von ſeinem, hinter dem Altartiſch befindlichen erhöhten Thron aus zum Volke redete, und den Lectoren, die von dem mitten im Schiff der Kirche befindlichen Ambon herab die Bibellectionen vortrugen); daher war „e cancellis ſprechen“ gleichbedeutend mit „predigen“, und hierin hat bekanntlich unſer deutſches Wort „Kanzel“ ſeinen Urſprung. Nicht minder werden die an der Gitterwand befindlichen Vorhänge (*βῆλα*, vela) ſchon von Athanaſius erwähnt, der bei einer Schilderung der Zerſtörung einer Kirche durch die Arianer es beſonders hervorhebt, daß ſie die Vorhänge der Kirche heruntergeriſſen und mit dem hölzernen Altartiſch und den Kirchenbänken zuſammen verbrannt hätten. Selbſt für das frühzeitige Vorhandenſeyn von Bildern an der Gitterwand ließe ſich das Zeugniß des Epiphanius (ſt. 403) anführen. Denn er fand (vgl. ſeine epist. ad Joann. Hierosolym.) zu Anablatha, einem Dorfe Paläſtina's, in einer Kirche velum pendens in foribus ejusdem ecclesiae tinctum atque depictum et habens imaginem quasi Christi vel sancti cujusdam. Doch ſchien ihm dies ſo unſtatthaft und der heiligen Schrift zuwider, daß er den Vorhang mit jenem Bilde alsbald bei Seite ſchaffen ließ. H. A.

Bileam (בִּלְעָם Sept. *Βαλααμ*, Vulg. Balaam, Volksverderber) war ein Sohn Beors aus der meſopotamiſchen Stadt Pethor 4 Moſ. 22, 5. 5 Moſ. 23, 5. Da ihn der Moabiterkönig Balak zur Verfluchung der nach Kanaan vordringenden Iſraeliten dingte, weil man im hohen Alterthume den Segnungen und Verwünſchungen heiliger Männer und Propheten eine unfehlbare Kraft zuſchrieb, 1 Moſ. 27, 37 f. 48, 20.; ſo

geht daraus hervor, daß er in einem weitverbreiteten günstigen Rufe als Prophet oder Weissager stand, 4 Mos. 22, 18. Jos. 13, 22. Da er mehrfach Jehovah seinen Gott nennt, und der Eingebungen des wahren Gottes sich erfreute, 4 Mos. 13, 7 ff. 19 ff. 24, 3.; so könnte man auf die Vermuthung geleitet werden, daß der Name Jehovah, welcher schon im Namen der Mutter des Moses liegt, wie unter israelischen Stämmen, so auch in dem Theil Mesopotamiens, wo Bileam lebte oder doch in seiner Familie bekannt gewesen, also 2 Mos. 6, 3. nicht neu geoffenbart, sondern nur für Israel bestätigt worden sey. Bileam war also ein Jehovah-Prophet, aber von weltlichen Rücksichten beherrscht, wie so viele Propheten im Zeitalter der Könige und namentlich jene 1 Kön. 22, 6. Seine schwache Seite war die Liebe zum irdischen Gewinn, welche 4 Mos. 22, 7. 19. angedeutet und 2 Petri 2, 15. ausgesprochen ist. Er wollte zwar nicht um des Geldes willen das Wort des Herrn fälschen, und zeigt in dieser Beziehung eine lobenswerthe Festigkeit 4 Mos. 22, 18. 24, 12. 13.; aber die Geschenke Balaks zogen ihn doch so an, daß er die Reise zu ihm nicht mit Festigkeit verweigern konnte. Die grosen Geschenke, mit welchen ihn Balak lockte, und die Ehren, welche er ihm verhieß, verleiteten ihn, ein zweitesmal bei Jehovah anzufragen, während der einmalige Bescheid des unveränderlichen Gottes ihn hätte bestimmen sollen, unter keinen Umständen hinzugehen.

Bileam gehörte zu denjenigen Propheten, welche Gesichte und offenbarende Träume hatten, 4 Mos. 24, 3. 16. 22, 8., und hätte ein kräftiges Werkzeug in der Hand Gottes werden können, wenn er seine Gaben uneigennütziger verwendet hätte. Zwar soll der Segen, den Bileam über das israelitische Volk ausspricht, eben dadurch gehoben werden, daß er ihn wider seinen Wunsch als Werkzeug Gottes aussprechen muß; aber er selbst sinkt eben dadurch zu einem falschen Propheten herab, daß er nicht mit keuschem Sinne die Gabe gebraucht, womit Gott ihn gesegnet hat.

Deßhalb wird der Segen selbst mehrfach bedeutsam hervorgehoben, Jos. 24, 9. 10. Mich. 6, 5. Neh. 12, 2., während die Person des Bileam nicht nur in Schatten gestellt, sondern er als ein verworfener Mensch und Verführer zur Sünde sowohl in der jüdischen Ueberlieferung Joseph. Alterth. 4, 6, 3. Targum Jerusal. zu 4 Mos. 22, 30., als in den neutestamentl. Schriften behandelt wird. 2 Petri 2, 16. Jud. 11. Offenb. 2, 14. Zu dieser ungünstigen Ansicht von seiner Person hat namentlich die Nachricht 4 Mos. 31, 16. beigetragen, nach welcher Bileam, der weissagend Israel nur segnen durfte, im wachen Zustande dem Balak, um seinen Lohn nicht zu verlieren, gerathen hatte, die Israeliten zum Götzendienst und zur Hurerei zu verführen, wodurch sie sicher um das Wohlgefallen Gottes kommen würden. Diese Nachricht scheint übrigens mit 4 Mos. 24, 25. im Widerspruch zu stehen, welche Stelle Jedermann auf den ersten Anblick so versteht, daß Bileam nach seiner Weissagung in seine Heimath zurückgegangen sey, während er nach 4 Mos. 31, 8. mit den Midianitern erschlagen wurde. Man kann aber diesen scheinbaren Widerspruch leicht durch die Annahme vereinigen, daß Bileam wirklich von Balak fortgezogen sey, unter den mit den Moabitern verbündeten Midianitern sich aufgehalten habe, bis der Krieg der Israeliten mit denselben ausbrach, wo auch ihn die Strafe Gottes erreichte, vgl. Jos. 13, 32. In der Stelle 4 Mos. 22—24. sind die widrigen Karakterzüge Bileams nur sehr leise angedeutet, weil es hier nur darauf ankam, ihn als denjenigen darzustellen, der die größten Segnungen über Israel aussprach, wobei sein Karakterbild in den Hintergrund treten konnte, dessen nähere Schilderung an dieser Stelle den Eindruck seiner erhabenen Weissagung nothwendig hätte schwächen müssen, während in anderem Zusammenhang 4 Mos. 31. freier über seine Person gesprochen werden konnte.

Die Frage wegen der Eselin Bileams ist hier nicht näher zu erörtern, da sie theils vielfach besprochen ist, theils mehr in eine Erklärung der Stelle 4 Mos. 22, 22—33. gehört. Nur so viel sey erwähnt, daß theils wegen der Beziehung auf die Eroberung Edoms 4 Mos. 24, 18. und der Erwähnung der Assyrer v. 24., theils wegen des son-

ſtigen Tones der Weiſſagung, welcher das Königthum bei Iſrael vorausſetzt 24, 17., die Abfaſſung dieſes Stückes einer ſpäteren Zeit angehören muß, wo das geſchichtliche Faktum, das unbeſtritten bleibt, von ſagenhaften Anſchauungen nicht mehr frei geblieben iſt. Vgl. Ew. Iſ. Geſch. 2, 220—224. **Vaihinger.**

Bilcamiten, ſ. Nikolaiten.

Bilha (בִּלְהָה, *Βάλλα, Βαλαά*), Magd der Rahel, des Lieblingsweibes Jakobs, 1 Moſ. 29, 29., und Kebsweib Jakobs, welche ihm den Dan 1 Moſ. 30, 6. und Naphthali 1 Moſ. 30, 7. 8. gebar. Es geſchah auf Rahels Veranlaſſung, daß Jakob ſie zur Beiſchläferin annahm, 1 Moſ. 30, 3. 4. In jenen alten Zeiten nämlich überließen unfruchtbare Frauen (vgl. 1 Moſ. 16, 2.), um als Mütter gelten zu können, gerne ihre Sklavinnen, welche aber von da an als Glieder des Hauſes galten (2 Moſ. 21, 9. vgl. Jahn, Arch. 2, §. 180.), ihren Männern zur Beiwohnung, und ſcheinen während der Geburt dieſe Sklavinnen auf ihren Schooß genommen zu haben, als ob auf dieſe Weiſe das Kind ihrem eigenen Mutterleib ſich entwände, und nun die ſo Gebornen als ihre Kinder angeſehen und erzogen zu haben. Späterhin wurde die Bilha von Ruben entehrt, was als Blutſchande galt, 1 Moſ. 35, 22. 49, 4., und auf ihren ſittlichen Karakter ein ungünſtiges Licht wirft.

Bilha war aber auch eine Stadt im Stamme Simeon, 1 Chron. 4, 29., welche Joſ. 19, 3. Bala genannt wird. **Vaihinger.**

Billican, Billicanus, auch Pillicanus (Theobald), eigentlich Gerlach oder Gerlacher, von ſeinem Geburtsorte Billigheim, einem Städtchen in der Unterpfalz, nahe bei Landau, Billicanus genannt, wurde gegen das Ende des 15. Jahrhunderts geboren. Seine Studien machte er auf der Univerſität Heidelberg, woſelbſt er 1512 die Würde eines Baccalaureus erlangte. Als Luther auf dem Auguſtiner-Congreſſe zu Heidelberg am 26. April 1518 das Präſidium führte, wohnte Billican mit Johann Brenz und Erhard Schnepf den Verhandlungen bei, und wie er von der Perſönlichkeit Luthers damals tief ergriffen wurde, ſo war er von dieſem Augenblicke an auch für die Sache Luthers ganz gewonnen. Luther ſcheint ihm damals noch Anweiſung gegeben zu haben, wie er ſeine Vorträge an der, der Reformation ſehr ungünſtig geſtimmten, Univerſität einrichten ſolle. Der Beifall der Studierenden fehlte weder ihm, noch ſeinem jugendlichen Collegen Brenz; die Univerſität dagegen wirkte eine kurfürſtliche Verfügung gegen ihn aus, in Folge welcher wegen des Inhaltes ſeiner Vorträge eine Unterſuchung gegen ihn eingeleitet wurde. Seine Vertheidigung fiel zwar ſo aus, daß keine eigentliche Strafe über ihn verhängt werden konnte; jedoch wurde ihm erklärt, daß wegen ſeiner erfolgten Verehlichung er weder zum theologiſchen Doktorexamen zugelaſſen, noch bei einer Burſe angeſtellt werden könne. Gleichzeitig mit Johann Brenz, welcher das am Collegiatſtift zum heil. Geiſt erhaltene Kanonicat nach einem 10jährigen Aufenthalt in Heidelberg ebenfalls verlaſſen mußte, entfernte er ſich nun im Sommer 1522 von Heidelberg, und begab ſich nach der Stadt Weil, und von hier, durch die öſterreichiſche Regierung in Stuttgart vertrieben, nach der freien Reichsſtadt Nördlingen. Veranlaſſung zu ſeiner Verweiſung aus Weil ſcheinen namentlich die Angriffe gegeben zu haben, welche er ſich in ſeinen Predigten gegen den dort herrſchenden Bilder- und Mariendienſt und gegen die Lehre vom Fegfeuer erlaubte. Er ſoll gepredigt haben „Chriſtus ſey unſer alleiniger Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen und im künftigen Leben gebe es nur einen Himmel und eine Hölle, aber keinen Zwiſchenzuſtand.“ Auch der große Beifall, welchen er bei den Bürgern der Stadt gefunden hatte, ſcheint das Verfahren gegen ihn beſchleunigt zu haben. In einem, vom 1. Nov. 1522 an den Rath und die Bürger der Stadt erlaſſenen Schreiben ermahnt er noch zum Feſthalten an dem evangeliſchen Bekenntniſſe, eine Ermahnung, die jedoch ohne Erfolg blieb, denn die durch Billican ausgeſtreute evangeliſche Saat wurde in Weil durch kirchenpolitiſche Gewaltmaßregeln ſchnell wieder erſtickt. Um ſo erfolgreichere Aufnahme fanden die Predigten Billicans in Nördlingen, wo er nicht nur durch Verkündigung des Evangeliums in engeren Kreiſen für die Sache

der Reformation wirkte, sondern durch seine Verbindungen mit den angesehensten Theologen seiner Zeit, namentlich mit Brenz, auch in weiteren Kreisen thätig war. Besonders waren es die Abendmahlsstreitigkeiten, welchen er um so mehr seine Aufmerksamkeit schenkte, als die evangelischen Theologen des südwestlichen Deutschlands anfänglich zwischen der Lehre Luthers und derjenigen der Schweizer eine schwankende Stellung einnahmen, und als vorzüglich die Autorität Oekolampads viel bei ihnen galt. Billican selbst gehörte beim Beginne des Streites zu den Schwankenden; doch schrieb er schon unter dem 12. Febr. 1525 an den Stadtpfarrer Weiß in Crailsheim, daß es ihm scheine, als ob Karlstadt, Aegranus und sogar Oekolampadius im Glauben Schiffbruch gelitten hätten. Noch im Laufe dieses Jahres schrieb Billican seine epistola de verbis coenae Domini et opinionum varietate an Urbanus Regius, worin er sich ähnlich wie Luther auf das geschriebene Wort der Einsetzung stützt, und es entschieden tadelt, aus dem sechten Kapitel des Evangeliums des Johannes die Einsetzungsworte Christi erläutern und ihren buchstäblichen Sinn durch einen tropischen ersetzen zu wollen. Ein so großes Muster ruhigen und würdigen Tones, wie Ebrard behauptet (das Dogma vom heil. Abendmahl II, 193), ist übrigens diese Schrift nicht; denn er spricht darin von der „carlstadtschen Rotte“, und wirft dem „Pöbelvolke“ der Gegner vor, daß sie in ihrer Abendmahlslehre über das Abendmahl „ihre eigenen Einbildungen zu Markte tragen und Christi Worten aufheften.“ Zugleich geht durch die übrigens nicht bedeutende Schrift eine Ahnung der heißen Kämpfe, welche der Sakramentsstreit über die evangelische Kirche bringen werde, hindurch, und ihr Verfasser wünscht zum Schlusse, daß Melanchthon durch eine von ihm zu erwartende Druckschrift eine günstigere Wendung der Angelegenheit herbeiführen möchte.

Bis zum Jahre 1535 verblieb Billican in seiner Stellung als erster Pfarrer zu Nördlingen, nachdem er durch die unter seinem Einflusse entstandene renovatio ecclesiae Nordlingensis die Reformation in dieser Stadt siegreich durchgeführt und für die Zukunft gesichert hatte. Was ihn im Jahre 1535 bewog, seinen Wirkungskreis in Nördlingen zu verlassen, und wieder nach Heidelberg zu übersiedeln, wissen wir nicht genau. Aus einem Schreiben seines Freundes Brenz an Melanchthon vom Jahre 1544 geht hervor, daß nach seinem Weggange von Nördlingen die evangelische Gemeinde daselbst sich aufzulösen drohte, so daß Brenz die Nördlinger Kirche einem „aufgelösten Besen“ vergleicht und hinzufügt, Billicans Nachfolger, Kaspar Loner, müsse Mäßigung gebrauchen, um die zerstreuten Reste zu sammeln. (Johann Brenz bei Hartmann und Jäger, II, 123.) Unrichtig wäre es übrigens, diese Stelle so aufzufassen, als ob Brenz seinem Freunde Billican den „Ruin“ der Nördlinger Kirche, den er durch sein Benehmen herbeigeführt habe, zum Vorwurfe machen wollte (Ebrard a. a. O.). Denn wenn Brenz sagt: Billican habe jene Zerstreuung zu verantworten, so will er damit unstreitig nur den Weggang Billicans von Nördlingen tadeln, welchen wir uns am wahrscheinlichsten aus dem Bedürfnisse Billicans nach einer erneuerten akademischen Thätigkeit erklären, für welche er von Jugend an am meisten Neigung in sich gefühlt und aus welcher ihn nur die Gewalt der Umstände verdrängt hatte.

In Heidelberg sah die römische Partei an der Universität seine Rückkehr nur sehr ungern. Auch die kurfürstliche Regierung Ludwigs V., der seit dem Ausbruche der wiedertäuferischen Unruhen in der Rheinpfalz der Reformation sehr abgeneigt geworden war, war damit unzufrieden und der Oberhofmarschall des Kurfürsten, Ludwig v. Falkenstein, beschied den Rector der Universität auf seine Kanzlei, um ihm Vorwürfe darüber zu machen, daß ein Mann Aufnahme an der Hochschule gefunden, „qui jam aliquot annis sectam novam Nordlingiaci predicasset.“ Ohne Zweifel wäre — wohl auch mit Rücksicht auf den Wunsch des Kaisers — die Wiederentfernung Billicans aus Heidelberg erfolgt, wenn nicht die Reformpartei an der Universität es dahin gebracht hätte, daß in einer ausführlicheren Eingabe an den Kurfürsten eine eindringliche Verwendung für den namhaften „Gelehrten“ stattfand. Der kurfürstliche Widerstand wurde in derselben vor-

züglich durch die mit Bestimmtheit gegebene Versicherung gebrochen, daß Billican nicht in der Eigenschaft eines Theologen, sondern als Rechtsgelehrter Aufnahme bei der Universität suche. In der That wurde er nun auch, nachdem die Aufenthaltsbewilligung erlangt war, zum Vorstande der Realistenburse ernannt, mit der Würde eines Licentiaten der Rechte beehrt, und zum einstweiligen Stellvertreter eines schwer erkrankten juristischen Professors erwählt. Billican las jetzt über Dekretalen und das jus feudale. Eine definitive Anstellung im Rechtsfache wurde ihm dagegen im Jahre 1543 verweigert, „weil er als ein verheiratheter Mann zum Vortrage des kanonischen Rechtes nicht befugt, und es überdies zweifelhaft sey, ob er in facultate juris in so kurzen Jahren geschickt genug zum öffentlichen Lehrvortrage geworden sey.“ Nichtsdestoweniger erhielt er die Erlaubniß zu juristischen Vorlesungen. Allein mit dem Tode Ludwigs V., der am 16. März 1544 erfolgte, erlosch sein Glücksstern in Heidelberg. Unter dem 26. Juli desselben Jahres ließ ihm der neue Kurfürst Friedrich II. erklären, daß er ihm nicht längeren Aufenthalt in Heidelberg verstatten werde. Seine Abführung nach dem Dilsberg, wo er einige Monate gefänglich verbrachte, scheint mit der Protection im Zusammenhange zu stehen, welche ihm durch Ludwigs Concubine, Margaretha von der Leyen, zu Theil geworden war. Seine baldige Freilassung dient übrigens zum Beweise, daß ihm nichts Gesetzwidriges nachgewiesen werden konnte. Er lebte nachher als Professor der Rhetorik und Lehrer der Geschichte in Marburg, woselbst er den 8. Aug. 1554 starb. Schriften hat er nicht viele hinterlassen. Wir nennen darunter seine Scholia in prophetam Micham, sein liber de communione sub utraque und seine epitome dialecticae et annotationes in libros physicorum et meteorum Aristotelis. Zu bedauern ist, daß wir noch keine Biographie über das Leben dieses merkwürdigen Mannes besitzen. Die Nachrichten darüber sind sehr zerstreut in Kayſers historischem Schauplatz der alt-berühmten Stadt Heidelberg, Vierordt's Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden, Hartmann's und Jäger's Johann Brenz u. s. w. Die reichste Ausbeute gewähren die Heidelberger Universitätsakten, welche ihrem wesentlichen Inhalte nach in der eben im Drucke begriffenen Geschichte der Universität Heidelberg von Lycealdirektor Hofrath Hautz bald Jedermann zugänglich seyn werden. **Schenkel.**

Billigkeit, s. Gerechtigkeit.

Bingham, Joseph, nimmt in der Geschichte der kirchlichen Archäologie (s. d. Art.) eine nicht unbedeutende Stelle ein. Geboren 1668 zu Wakefield in Yorkshire, studierte er in Oxford, wurde daselbst 1687 Baccalaureus und Collegiat, Magister 1690. Da eine Predigt über die Dreieinigkeit Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit erweckt hatte, verließ er Oxford, erhielt eine Predigerstelle in Headbourn-Worthy bei Winchester, darauf in Havart bei Portsmouth (1712), wo er bis zu seinem Tode blieb 1723. Sein archäologisches Werk, Origenes, eccles. or the antiquities of the christian church, erschien zuerst englisch Lond. 1708—1722. Volls. 8. 2te Auflage 1726 in 2 Foliobänden. Einen Auszug aus den 8 ersten Bänden verfertigte Blackmore und Ley (London 1722 in 2 Octavbänden, ins Deutsche übersetzt von Rambach), J. H. Grischow, Inspector der Canstein'schen Bibelanstalt in Halle, übersetzte das Ganze in das Lateinische. Halle. 1724—1738 in 10 Quartbänden. Vier Dissertationen Bingham's erschienen 1738 in einem besondern Bande, ebenfalls in Halle. Die 2te Ausgabe der Grischow'schen Uebersetzung erschien 1751—61. und mit dem Titel: J. B. opera, quae extant, voluminibus undecim comprehensa. Ein deutscher, für Katholiken eingerichteter Auszug aus dem englischen Original erschien in Augsburg in 4 Octavbänden 1788—96. Diese Ausgaben beweisen, daß Bingham's Werk im Auslande sowohl als im Vaterlande, und zwar bei Katholiken und Protestanten, Anerkennung gefunden hat. Es ist in der That eine überaus reiche, noch immer sehr brauchbare, und seiner Zeit sehr anregende Materialiensammlung für die kirchliche Archäologie bis zu Gregor des Großen Tod. Den Katholiken empfahl es sich dadurch, daß es in streng episkopalem Geiste abgefaßt ist, und in das Alterthum

manches heraufrückt, was jüngeren Alters iſt,*) ſo daß die Katholiken ohne zu viele Mühe das Werk für die Ihrigen mundrecht machen konnten. Herzog.

Biſchof, das verkürzte episcopus, ſchon bei Ottfried, Tatian, Notker u. a., bezeichnet jeden Geiſtlichen (sacerdos, pontifex u. a.) (Graff, althochdeutſcher Sprachſchatz Th. III. S. 353), insbeſondere und gewöhnlich den geiſtlichen Vorſtand einer Diöceſe (speculator, superintendens.) (c. 11. Can. VIII. qu I. c. 1. §. 7. dist. XXI.). In der Septuaginta wird der Ausdruck ἐπίσκοπος für Inhaber öffentlicher Aemter, religiöſer wie bürgerlicher, gebraucht (m. ſ. z. B. 4 Moſis 4, 16. 31, 14. u. a.). Daher entlehnten ihn auch die Apoſtel (m. ſ. Apoſtelg. 1, 20. verb. Pſalm 109, 8.) und die ſpäteren kirchlichen Scribenten, zur Bezeichnung von Gemeindebeamten. In gleicher Weiſe bedienten ſie ſich auch des in der Septuaginta oft gebrauchten Ausdrucks πρεσβύτερος (4 Moſis 11, 16. Jerem. 19, 1. u. a. verb. Ev. Matth. 28, 11. 12. Mark. 8, 31. u. a.). In der heiligen Schrift ſind beide Wörter vollkommen gleichbedeutend (Apoſtg. 20, 17. 28. Titus 1, 5 ff.), ſo daß das Amt des Aufſehers und Aelteſten daſſelbe iſt. Daß nicht etwa die Stellung eines Presbyter geringer war, als die eines Episkopus, erhellt daraus, daß die Apoſtel ſich ſelbſt Presbyter, Mitpresbyter nennen (2 Joh. 1, 1. 3 Joh. 1, 1. 1 Petri 5, 1.). Die Gleichheit ergibt ſich auch aus dem erſten Briefe des Clemens von Rom an die Korinther Kap. 42, 44. 57. Es wird denſelben empfohlen, den Presbytern ſich zu fügen (ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις): denn die Apoſtel haben die zuerſt Bekehrten (τὰς ἀπαρχάς) zu Biſchöfen und Diakonen eingeſetzt (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους καθέστανον) und es iſt Sünde, diejenigen abſetzen zu wollen, welche die ihnen übertragene Aufſicht (τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς) ordentlich vollziehen. Es iſt auch nicht die leiſeſte Spur von einem Unterſchiede zwiſchen dem Verwalter der ἐπισκοπὴ und den πρεσβύτεροι. Die Verwalter der Aufſicht heißen außerdem in der Schrift auch προεστῶτες, προϊστάμενοι (Vorſteher) (1 Theſſalon. 5, 12. 1 Tim. 5, 17. Röm. 12, 8.), ἡγούμενοι (Führer) (Ebr. 13, 7. 17. 24. bei *Clemens* Rom. ep. 1. ad. Cor. cap. 1, 21. neben einander ἡγούμενοι πρεσβύτεροι, und ποιμένες (Hirten) (Eph. 4, 11. Apoſtg. 20, 28. 1 Petri 5, 1. u. a.). Dieſe urſprüngliche Einheit von episcopus und presbyter ergibt ſich auch aus vielen Zeugniſſen der ſpäteren Zeit, in welcher bereits der Unterſchied ſich gebildet hatte. Darüber, wann derſelbe entſtanden ſey, und auf welche Weiſe er ſich gebildet habe, beſtehen ſehr verſchiedene Meinungen. Römiſch-katholiſche Schriftſteller ſind durch die Entſcheidung des Concils von Trient gebunden (sess. XXIII. cap. IV, und can. VII. de sacramento ordinis u. a. m.) „Episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ...positos... a spiritu sancto, regere Dei ecclesiam eosque Presbyteris superiores esse.“ — „Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores etc. anathema sit.“ — und haben deßhalb durch mehr oder minder künſtliche Interpretation älterer Zeugniſſe und durch beſondere Hypotheſen die urſprüngliche Identität zu beſeitigen, und den apoſtoliſchen Urſprung zu erweiſen geſucht. Anglikaniſche Schriftſteller nähern ſich der römiſchen Auffaſſung, behaupten aber wenigſtens nicht, daß der Unterſchied juris divini ſey; auch ſind andere proteſtantiſche Kirchenhiſtoriker zu ähnlicher Anſicht gekommen. (M. vergl. die literariſchen Nachweiſungen bei Gieſeler, Kirchengeſchichte. B. I. §. 30. 33. Rothe, die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung. B. I. Wittenberg 1837. Baur, über den Urſprung des Epiſkopats in der chriſtlichen Kirche. Tübingen 1838. Bunſen, Ignatius von Antiochien und ſeine Zeit. Hamburg 1847. Ritſchl, die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche. Bonn 1850.)

Die römiſch-katholiſche Anſicht behauptet, der Unterſchied der Biſchöfe und Presbyter ſey ein urſprünglicher, nur ſeyen anfangs die beiden Bezeichnungen nicht ſo ſtreng geſondert, da die Apoſtel ſelbſt die epiſkopale, die Mehrheit der Gemeinden umfaſſende Aufſicht übernommen, die von ihnen eingeſetzten Aelteſten aber die Localaufſicht geführt haben. Als aber die Zahl der Gemeinden ſo groß geworden, daß die Apoſtel der Lei-

*) So behauptet er die Einſetzung des Epiſkopats durch die Apoſtel.

tung derselben nicht mehr gewachsen waren, hätten sie sich besondere Mithelfer gewählt, und diese zugleich als ihre Successoren bestellt; für jede größere Gemeinde ordinirten sie einen Hauptvorsteher, welchem der Amtsname episcopus gegeben wurde. Solche Bischöfe waren vor allen die Engel der sieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis (1, 20. 2, 1. 8. 12. u. a.). Dagegen spricht indessen, daß von einer Bestellung eigentlicher Nachfolger mit höherer Vollmacht durch die Apostel selbst in der heiligen Schrift nicht die Rede ist, daß von einer Verschiedenheit der Amtsfunktionen der sogenannten Bischöfe und Aeltesten sich in dieser Quelle keine Spur findet, die Auslegung der Apokalypse in der bezeichneten Art durch nichts unterstützt wird, vielmehr die noch länger fortdauernde Identität der episcopi und presbyteri gegen dieselbe angeführt werden kann. Außer der schon oben berücksichtigten Stelle des Clemens Romanus spricht für diese Gleichheit in der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Hirte des Hermas (visio 3, 5.); der Brief des Polykarpus († nach 164) an die Philipper. Die erste bestimmtere Sonderung findet sich bei Ignatius von Antiochia († 107 oder 116), dessen Briefe wir in ihrer originären Gestalt aber nicht besitzen und die gerade bei diesem Punkte stark interpolirt sind. Dagegen wird die ursprüngliche Einheit noch bestimmt erkennbar bei *Irenaeus* († 202.) adversus haereses III. 2. 3. u. a. Besonders bemerkenswerth sind die Aeußerungen des Ambrosiaster (Hilarius diaconus um 380) im Commentar zu 1 Timoth. 3, 10.; Ephes. 4, 11. u. a. und des *Hieronymus* († 420) epist. c. 1. ad Evangelum, auch im Decret Gratians c. 24. dist. XCIII., comm. ad. Tit. 1, 7., gleichfalls im Decret c. 5. dist. XCV. „Apostolus perspicue docet, eosdem esse presbyteros quos episcopos. — Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet.“ — „Idem est presbyter qui episcopus. Et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam autem unusquisque, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris.... Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse majores et in commune debere ecclesiam regere.“ Solchen Zeugnissen gegenüber suchen sich die Vertheidiger der göttlichen Einsetzung des Episkopats über dem Presbyterat etwa damit zu helfen, daß sie die spätere Distinction der Hierarchie des ordo und der jurisdictio in die frühere Zeit hineintragen. „Die Namen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος bezeichneten Eins, und Eins war die Sache, nämlich die Aufsicht, die Regierung der Kirche im Allgemeinen. Auf die Weihgewalt bezogen sich die Ausdrücke keineswegs. Hieronymus spricht mehr von einer Gleichheit in der Jurisdiction und dem Antheil an der Regierung der Kirchen, als von einer Gleichheit der Weihen. Wenn Hieronymus sagt, die Unterwerfung der Priester unter die Bischöfe sey kirchlichen Rechts, so ist diese Aeußerung halbwahr. Die Bischöfe sind göttlichem Recht nach bestimmt, die Priester wie die anderen zu regieren, daß aber ein Bischof de facto Jurisdiction erhält, daß er über bestimmte Priester gesetzt wird, das ist ein Akt, den die Kirche setzt.“ (Denzinger, Kritik der Vorlesungen des Prof. Thiersch über Katholicismus und Protestantismus. Abth. I. (Würzburg 1847.) S. 65. verb. *Hergenröther*, de catholicae ecclesiae primordiis recentiorum Protestantium systemata expenduntur. Ratisbonae 1851). Die nicht episkopalistischen Schriftsteller der evangelischen Kirche (Ziegler, Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen. (Leipzig 1798.) S. 7. ff. Neander, Kirchengeschichte. B. I. Abth. I. S. 292 ff. u. a.) nehmen an, daß das Collegium der Presbyter nothwendig einen Dirigenten haben mußte, einen primus inter pares, der mit der Zeit bleibend bestellt den früher allgemeinen Namen episcopus allein führte. Anfangs war es wohl der älteste Presbyter, später der tüchtigste, der dazu besonders ordinirt wurde. Im Wesentlichen sich daran anschließend, erklärt nach dem Vorgange Münscher's (Dogmengeschichte B. II. S. 376.) Kist (über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen

Kirche u. ſ. w., in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie 1832. B. II. Heft II. Nro. 3. S. 47 ff.), man müſſe auf den getheilten Zuſtand der Chriſtengemeinden, beſonders in volkreichen Städten achten. Hier bildeten die Chriſten nicht ſogleich Eine Gemeinde, ſondern einzelne Vereine (ἐκκλήσιαι κατ' οἴκους). Das Beſtreben, dieſe in Ein Ganzes zu bringen, habe wohl dahin gewirkt, daß einer der Presbyteren das gemeinſame Oberhaupt wurde. Rothe, a. a. O. S. 193 ff. 524 ff. erhebt dagegen das Bedenken, daß dieſe Meinung eine hypothetiſche, durch die Geſchichte nicht unterſtützte ſey, und ſtellt eine andre auf, nach welcher in der nächſten Zeit nach dem Jahre 70 von den damals noch lebenden unter den Apoſteln die chriſtliche Kirche im eigentlichen Sinne des Worts mittelſt der Inſtitution des Epiſkopats gegründet ſey. Eine ſolche abſichtliche und planvolle Anordnung iſt aber doch nicht nachweisbar, auch mit den übrigen, zum Theil ſchon oben berührten Zeugniſſen nicht füglich zu vereinigen, und darum ſicher nicht frei von Hypotheſe (ſ. Baur. Ritſchl, a. a. O.). Uebrigens erklärt Rothe, a. a. O. S. 52 den Epiſkopat für eine temporäre Maßregel rein menſchlicher Weisheit und verwirft die Inſtitution ex jure divino. Bunſen ſieht die epiſkopale Verfaſſung als Johanneiſch an, eingeführt nach dem Tode des Paulus um's Jahr 70 und im Laufe von einhundert Jahren ſich allgemein verbreitend. Die Allmäligkeit iſt hiſtoriſch nachzuweiſen, nicht aber die Johanneiſche Begründung.

Etwas Gemeinſames und Allgemeines geſchah bei der Gründung des Epiſkopats überhaupt nicht. Die verſchiedenen Zeugniſſe laſſen ſich wohl ſo vereinigen, daß man von der Leitung der Gemeinden durch ein Aelteſten-Collegium ausgeht. Dieſe Einrichtung behauptete ſich in den einzelnen Gemeinden bald kürzere, bald längere Zeit. Die Umwandlung erfolgte mit der Entwickelung der Gemeinden zur complexen Kirche auf dem Wege der Gewohnheit. Daß aus der Geſammtheit der Aelteſten einer die Direction übernehmen mußte, iſt durchaus natürlich und wird allerdings durch die Zeugniſſe ſeit dem Ende des erſten Jahrhunderts (Clemens Romanus u. ſ. w.) unterſtützt. Zuerſt mußte ſich dieſe Inſtitution in den größeren Gemeinden, wie Jeruſalem, Antiochia, Rom u. ſ. w. befeſtigen. Hier wurde der früher allgemeine Name episcopus zuerſt dem Vorſteher allein beigelegt. Außer der Direction erhielt derſelbe ſchon zeitig vornehmlich die Sorge für die Beſtellung und Einführung (Ordination) neuer Aelteſten. Aber ſelbſt hierin beſtand mehrere Jahrhunderte in der Kirche nichts Uebereinſtimmendes: denn während das Concil von Ancyra um 314 in can. 13. den Biſchöfen der Hauptorte die Ordination als Amtsgeſchäft überwies, den Landbiſchöfen (Χωρεπίσκοποι) oder Presbytern (ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι, πρεσβύτεροι ἐν χώραις. ſ. can 13. Concil. Neocaesar. a. 314 (c. 12. dist. XCV.), Antiochen. a. 341. can 8.) aber verbot, wurde in andern Theilen der Kirche nicht ſo ſtreng unterſchieden. So in Aegypten, wo bis zur Zeit des Patriarchen Demetrius (190—232) außer dem Biſchofe von Alexandria überhaupt gar keine Biſchöfe vorhanden waren, und noch ſpäter die Presbyter biſchöfliche Funktionen verwalteten (ſ. *Hieronymus* ad Evangelum cit. „nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos (233 folg.) presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, Episcopum nominabant.“ und mehrere andere Zeugniſſe bei Gieſeler, Kirchengeſchichte. §. 33. Ritſchl a. a. O. S. 437 ff. 462 ff.) So war es auch in der um 330 von Alexandria aus gegründeten Kirche Aethiopiens, und eben ſo in der Kirche Scythiens. Daß übrigens in den von Paulus gegründeten heidenchriſtlichen Gemeinden der Name episcopus zuerſt vorkomme, in den judenchriſtlichen ſich die Bezeichnung presbyteri länger erhielt (Rothe, a. a. O. S. 218 ff. Riedner, Kirchengeſchichte S. 145), iſt nicht erweislich (Bickell, Geſchichte des Kirchenrechts. B. I. Liefer. II. S. 100).

Mit der Geſammtentwickelung der Kirche in Lehre, wie in Verfaſſung, wird die Sonderung des Presbyterats vom Epiſkopate im Allgemeinen ſeit dem vierten Jahrhundert entſchieden und dann auch ſyſtematiſch befeſtigt. Der Kampf der katholiſchen Kirche gegen Gnoſis und Häreſis nöthigt zur Feſtſtellung der Einheit apoſtoliſcher Lehre, welche

in den Bischofssitzen als apostolischen Stiftungen, also vorzüglich durch die Bischöfe selbst als Nachfolger der Apostel, erhalten war. Die Bischöfe werden das Centrum der gesammten Verwaltung des meistens vom Bischofssitze selbst aus christianisirten Sprengels. Die Administration erfolgt theils höchst persönlich durch den Bischof, so weit nicht die höheren Oberen zur Herstellung größerer Einheitskreise dieselbe an sich ziehen, theils durch den ausdrücklich oder stillschweigend damit betrauten übrigen Klerus.

Nach dem System der römisch-katholischen Kirche nimmt der Bischof in der auf göttlicher Anordnung beruhenden Hierarchie der Weihen die erste Stufe ein. Es gehört zur Uebernahme dieses ordo eheliche Geburt, das Alter von 30 Jahren, ausgezeichnete wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit (c. 7. pr. X. de electione [I. 6.] Concil. Lateran. a. 1179. Concil. Trid. sess. VII. cap. 1. de ref. XXII. cap. 2. de ref. XXIV. cap. 1. de ref.). Der Eintritt in das Bisthum eines einzelnen Landes erfordert außerdem in der Regel den Indigenat, daß die Person der Regierung genehm sey (regi grata) u. a. Die Auswahl der Person erfolgt gewöhnlich durch Wahl der Kapitel (electio canonica) oder wenn die Person an kanonischen Impedimenten leidet (insbesondere, wenn sie sich im Besitze eines Bisthums befindet und eine Translation eintreten muß) durch deren Postulation, oder durch landesherrliche Ernennung (nominatio regia). Der Gewählte bedarf der päbstlichen Bestätigung, nach vorangegangener Prüfung über die Fähigkeit der Person. Dieselbe erfolgt durch einen Bevollmächtigten des Pabstes, am Wohnorte des electus (processus informativus in partibus electi), worauf die römische congregatio cardinalium examinis episcoporum nach dem Ausfall des Informativprozesses eine zweite Untersuchung anstellt, den sogenannten Wahl- oder Definitivprozeß (processus electionis, definitivus in curia). (Concil. Trid. sess. XXII. cap. 2. de reform. sess. XXIV. cap. 1. de ref.). Sind beide Prozesse günstig ausgefallen, so wird der Erkorene confirmirt, präconisirt, dadurch promovirt, so daß er seine Jurisdictionsrechte von nun an vollziehen kann (c. 15. X. de electione [I. 6.]). Damit er aber in den Vollbesitz der jura ordinis gelange, ist seine Consecration nöthig. Dieselbe wird ordnungsmäßig innerhalb dreier Monate nach der Promotion durch einen damit beauftragten Bischof, unter Assistenz von zwei andern Bischöfen oder Prälaten in der Kathedrale des neuen Bischofs, nach den Bestimmungen des römischen Pontificale vollzogen. Der Consecrandus leistet den alt hergebrachten Eid für den Pabst (die Formel desselben stimmt im Wesentlichen mit der von Gregor VII. im Jahr 1079 vorgeschriebenen, c. 24. X. de jurejurando [II. 24.]), unterschreibt die professio fidei, wird gesalbt, feierlich inthronisirt und segnet zum Schluß die Versammlung (s. Locherer, die Bischofsweihe, in den Jahrbüchern für Philosophie und christliche Theologie B. V. [Frankfurt a. M. 1835.] Heft II. Nro. III.). Der Consecration pflegt der Eid für den Landesherrn vorherzugehen (m. s. den Sachsenspiegel. Landrecht. B. III. Art. 59. vergl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. B. I. Th. II. S. 297 ff.).

Die bischöflichen Rechte sind theils Ausfluß seiner Weihe, theils seiner Jurisdiction, theils seiner Ehre.

I. Jura ordinis. Der Bischof ist im Besitze des höchsten ordo und hat daher außer den Rechten, welche der Presbyter mit ihm theilt (jura communia) und deren Vollziehung er in der Regel dem Priester überläßt, solche Befugnisse, die ihm in Folge der Consecration allein zustehen (jura reservata, propria, pontificalia), nämlich 1) die Ordination; 2) die Firmung (confirmatio); 3) die Verfertigung des heiligen Salböls (chrisma); 4) die Consecration der res sacrae, die Benediction des ersten Steins der Kirche, die Reconciliation u. a.; 5) die Benediction der Aebte und Aebtissinnen; 6) die Salbung der Könige (m. s. die einzelnen Artikel im Besondern).

II. Jura jurisdictionis. Im weitern Sinne ist jus oder lex jurisdictionis die ganze äußere Regierungsgewalt des Bischofs, die auch mitunter jus dioecesanum oder lex dioecesana genannt wird. Im engern Sinne werden aber diese beiden Begriffe so unterschieden, daß *lex jurisdictionis*, die Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung (mit der

jurisdictio contentiosa und coercitiva. ſ. d. Art. Audientia episcopalis, Gerichtsbarkeit u. a.), *lex dioecesana* den Anſpruch auf verſchiedene kirchliche Abgaben (ſ. d. Art.) umfaßt. (vergl. die Gloſſ. zu c. 1. Can. X. qu. I. c. 18. X. de officio judicis ordinarii [I. 31.] [Honor. III.] c. 1. de verb. signif. in VI. [V, 12.] [Innoc. IV. a. 1250.]). — Indem der Biſchof alle dieſe Rechte jure proprio ausübt, heißt er judex ordinarius; außerdem verwaltet er noch manche andere kraft päbſtlicher Uebertragung durch beſondere Vollmacht (ſ. den Art. Quinquennalfacultäten).

III. Jura status et dignitatis. Der Biſchof folgt vermöge ſeiner hohen Würde unmittelbar auf die Cardinäle der römiſchen Curie und führt die derſelben entſprechenden Titel: Reverendissimi, sanctissimi, beatissimi, hochwürdigſte, biſchöfliche Gnaden; ſich ſelbſt nennen ſie ſchon im 12., allgemein ſeit dem 14. Jahrh.: Dei miseratione et apostolicae sedis gratia. (*Mabillon*, de re diplom. lib. II. cap. II. §. 10. ſ. *Geisler*, *Hagelgans*, *Tilesius*, *Heumann*, de titulo Dei gratia). Ihr weltlicher Rang iſt particularrechtlich beſtimmt; darnach ſind ſie auch öfter Mitglieder der Ständeverſammlungen und zwar meiſtens der erſten Kammer. Sie haben beſtimmte Inſignien und Pontificalkleidung.

Den Rechten entſprechen beſtimmte Pflichten; insbeſondere die Seelſorge, Beobachtung der Reſidenz (Conc. Trid. sess. VI. c. 1, 2. de ref., sess. XXIII. c. 1. de ref., sess. XXV. c. 1. de ref. u. a.). Durch den Conſecrationseid geloben ſie, alle drei Jahre zur perſönlichen Berichterſtattung über die Verhältniſſe ihrer Diöceſen nach Rom zu kommen (visitare sacra limina apostolorum), worauf indeſſen nicht mit Strenge gehalten wird. Die Relation kann auch, durch päbſtlich ernannte Notare beglaubigt, der Curie überſchickt werden.

Gehilfen der Biſchöfe. Da der Biſchof den großen Umfang der Rechte und Pflichten in der ganzen Diöceſe nicht allein wahrzunehmen vermag, ſo ſtanden ihm ſtets beſondere Gehilfen zur Seite: früher die Archidiakone und Archipresbyter (ſ. d. Art.), jetzt das Kapitel (ſ. d. Art.), verſchiedene Behörden (Conſiſtorium, Ordinariat, Generalvicariat u. ſ. w.), zur Verwaltung der Pontificalien der Weihbiſchof, und im Fall außerordentlicher Verhinderung ein Coadjutor (vergl. die betr. Artikel).

M. ſ. überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I. c. 1. 2. 50—60. *Barbosa*, de officio et potestate episcopi. Lugdun. 1698. Joh. Helfert von den Rechten und Pflichten der Biſchöfe und Pfarrer, dann deren beiderſeitigen Gehilfen und Stellvertreter. Prag 1832. 2. Th. und die Literatur daſelbſt S. 6—9.

In der evangeliſchen Kirche hat ſich der Epiſkopat im römiſchen Sinne nicht erhalten. Als die Reformation begann, richtete ſich der Angriff nicht gegen das Biſchofsthum an ſich, ſondern gegen deſſen Mißbräuche, insbeſondere die Vermengung des geiſtlichen und weltlichen Regiments in demſelben. Luther war daher auch nicht wider den Fortbeſtand der biſchöflichen Würde in der evangeliſch gewordenen Kirche des Herzogthums Preußen, wo der erſte Biſchof in der Chriſtenheit, Georg von Polenz, Biſchof von Samland, ſich von der römiſchen Kirche trennte, ſeine weltliche Macht dem Landesherrn abtrat und allein die geiſtlichen Angelegenheiten ferner verwaltete (ſ. Nicolovius, die biſchöfliche Würde in Preußens evangeliſcher Kirche. Königsberg 1834. Jacobſon, Geſchichte der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts der Provinz Preußen. Königsberg 1839. S. 21 ff.). Im Epiſkopat ſchieden die Reformatoren eine zweifache Seite, eine göttliche und menſchliche, jene das Amt am Worte, dieſe die ſonſtige Verwaltung, welche den Biſchöfen nicht durch göttliche Ordination übertragen ſey. Sie wünſchten, daß beide, aber mit dieſer beſtimmten Unterſcheidung, fortdauern möchten. In der Augsburgiſchen Confeſſion Art. XXVIII. heißt es deshalb: „Jetzt gehet man nicht damit um, wie man den Biſchöfen ihre Gewalt nehme, ſondern man bittet und begehrt, ſie wollten die Gewiſſen nicht zu Sünden zwingen.“ In voller Uebereinſtimmung damit ſagt Melanchthon in einem Namens der Wittenberger Theologen redigirten Gutachten von 1530, man dürfe den Biſchöfen das Ordiniren überlaſſen: „denn die Ordnung, daß die Biſchöfe über die Prieſter als Superattendenten geſetzt ſind, hat ohne Zweifel viel redlicher Urſachen gehabt.... Auch gebührt uns nicht dieſe Ordnung, daß Biſchöfe über Prieſter ſind, welche von Anfang

in der Kirche gewesen, ohne große und dringende Ursach zerreißen.... Zum Dritten mag den Bischöfen ihre Jurisdiction zugestellt werden, als in Ehesachen, item der Bann zu Straff öffentlicher Sünden" (Corpus Reform. Tom. II. p. 280). — „Jurisdictio enim et obedientia sacerdotum tantum sunt res politicae, quae episcopis *consuetudine* et *ordinatione humana* debentur" (daselbst pag. 373). In gleicher Weise erklärt sich die Apologie der Augsb. Conf. Art. XIV. u. a. Daß der göttlichen Seite nach die Bischöfe nur Presbyter seyen, ist in der citirten Stelle mit ausgedrückt, indem es darin heißt: den Bischöfen oder Pfarrern: desgleichen in den Schmalkaldischen Artikeln, im Anfange von der Bischöfe Gewalt: „Weil nach göttlichem Recht kein Unterschied ist zwischen Bischöfen und Pastoren oder Pfarrherren u. s. w." An dieser Annahme Eines Ordo mußte die Beibehaltung des Episkopats scheitern. So in der lutherischen Kirche; aus gleichem Grunde aber auch in der reformirten. Zwingli stellt oft zusammen „das wächter-, das ist bischof- oder pfarramt" (s. z. B. seine Schrift von dem Pfarramt, in der Ausgabe seiner Werke von Schuler und Schultheß B. II. Th. I. S. 304 ff.). Ebenso erklärt sich Calvin, Beza u. a. (s. Belege bei Henry, Joh. Calvins Leben III. 425. 518 ff. Baum, Theodor Beza B. II. 235 ff. 315 ff.). Die Anglikanische Kirche hat Bischöfe beibehalten, ebenso wenig aber in der Confession (Art. XXXVI.), als in andern symbolisch-kirchlichen Zeugnissen die Institution und Consecration derselben für ein jus divinum erklärt (vergl. O. v. Gerlach über den religiösen Zustand der Anglikanischen Kirche. Potsdam 1845. S. 77 ff.). Auch die Brüdergemeinden haben Bischöfe, jedoch ebenfalls nur als eine menschlich-kirchliche Einrichtung (s. *Comenii*, historia fratrum. p. 15. 18. *Regenvolscii* systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum. lib. I. p. 32. verb. Grund der Verfassung 1789. S. 220. Verlaß des Synodus 1848. S. 249. 250).

In der evangelischen Kirche Deutschlands haben die in der Reformationszeit übergetretenen Bischöfe nur in einigen Diöcesen eine episkopale Organisation während des sechszehnten Jahrhunderts begründet. An die Stelle derselben trat überall die Consistorialverfassung. In Osnabrück und Lübeck standen nach der Festsetzung des westfälischen Friedens (Instr. pacis Osnabrug. art. XIII.) abwechselnd mit den römisch-katholischen Bischöfen evangelische, diese jedoch ohne episkopale kirchenregimentliche Wirksamkeit, bis zum Anfange des jetzigen Jahrhunderts. Bei Gelegenheit der Annahme der Königswürde und zur Begründung der Union der Lutheraner und Reformirten ließ Friedrich III. (I.) von Preußen im Jahr 1701 die Prediger Ursinus (von Bär) und v. Sander durch Vermittlung der anglikanischen Kirche zu Bischöfen weihen; doch ging mit dem Tode der Beiden die Institution wieder unter (s. v. Baczko, Geschichte Preußens B. VI. S. 297 ff. Nicolovius a. a. O. verb. mit einem Aufsatz desselben in der Darmstädter allgemeinen Kirchenzeitung. 1837. Nro. 19—22). Nach dem Beispiele seines Ahnherrn beschloß Friedrich Wilhelm III. am Friedens- und Krönungsfeste 1816, zur Belohnung ausgezeichneter Verdienste im geistlichen Stande, zwei Bischöfe der evangelischen Kirche zu ernennen, mit dem Range der königlichen Oberpräsidenten, welcher den römisch-katholischen Bischöfen schon früher beigelegt war, sowie den sonstigen Ehrenrechten eines Bischofs, insbesondere einer entsprechenden Kleidung. Der Titel eines Bischofs ist seitdem öfter an Generalsuperintendenten in Preußen verliehen. In einem besondern Falle ist selbst der Titel eines Erzbischofs hergestellt worden (Cabinetsordre vom 19. April 1829, bei Nicolovius a. a. O. S. 96). Auch im Herzogthum Nassau ist durch Edikt vom 8. April 1818 (Otto, Handbuch des besondern Kirchenrechts im Herzogthum Nassau. §. 32 ff.) die Würde eines Bischofs dem ersten Landesgeistlichen verliehen, und demselben übertragen 1) die Oberaufsicht über die gesammte Geistlichkeit und alle kirchlichen Institute des Landes; 2) die Mitsorge für die Erhaltung und zweckmäßige Verwaltung des ganzen Kirchenvermögens; 3) die obere Disciplin über die Geistlichen. Im Uebrigen erscheint er ganz wie ein Generalsuperintendent (s. d. Art.) und so ist auch im Wesentlichen die Stellung der Bischöfe in Dänemark, Norwegen, Island, Schweden (s. Münter, Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens. B. I. [Altona 1792] S. 123 ff.

vergl. *Clausen*, de muneris episcopalis in ecclesia evangelica gravitate et pulchritudine. Havniae 1830).

Als Bischöfe der evangelischen Kirche erscheinen aber in gewisser Weise die evangelischen Landesherren als Inhaber eines Theils der früheren Episcopalrechte (vergl. den Art. Consistorialverfassung).

Was die Kleidung und die Insignien des Bischofs in der katholischen Kirche betrifft, s. Kleidung, geistliche und Insignien. H. F. Jacobson.

Bisthum heißt der Distrikt, innerhalb dessen ein Bischof die geistliche Verwaltung hat. Der Ursprung der Bisthümer hängt mit der Entstehung und Erweiterung der ersten Christengemeinden zusammen. Die Apostel gründeten die Gemeinden in den Städten, da aus diesen die Uebertragung des Evangeliums auf das platte Land am leichtesten erfolgen konnte. Die an einem Orte zusammen wohnenden Gläubigen (*πάροικοι, παρεπίδημοι*, s. Eph. 2, 19. 1 Petr. 2, 11. vgl. l. 239. §. 2. D. de verb. signif.) bildeten eine Gemeinde (*παροικία*, Parochie), die unter der Leitung von Presbytern oder Episkopen sich mit der Zeit fester zusammenschloß, neue Anhänger außerhalb gewann und mit sich vereinigte. Anfangs besuchten die Auswärtigen den Gottesdienst in der Stadt, bis ihre Zahl groß genug geworden war, um selbst eine Gemeinde zu bilden, an deren Spitze dann ein Presbyter oder Episkopus gewöhnlich aus dem städtischen Presbyterium trat. Dadurch wurde in der Regel eine Abhängigkeit von der Muttergemeinde herbeigeführt und eine Subjection unter dem ersten Presbyter in der Stadt, der seit dem zweiten Jahrhundert schon hie und da allein Episkopus genannt wurde. So wie anfangs die *πάροικοι* mit ihren Hausgemeinden (*ἐκκλήσιαι κατ' οἶκον*, s. Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 15. verb. I. 116.) als Ganzes die Parochie bildeten, so konnte später wegen der Zusammengehörigkeit der Stadtgemeinde und der neuen Filialen der Ausdruck *παροικία* auch für die größeren Sprengel beibehalten werden (c. 14. 15. Apostolorum. verb. c. 9. Concil. Antioch. a. 332, in c. 2. Can. IX. qu. III.). Dieser Sprachgebrauch ist für die Kirche des Orients maßgebend geblieben (Balsamon im Commentar zum can. 9. Conc. Chalced., Zonaras zum c. 6. Conc. Constantinop., im Synodicon von *Beveregius* Tom. I. p. 122. 95.). Im Occident erhielt sich derselbe auch ziemlich allgemein bis in's neunte Jahrh. (s. *Du Fresne*, glossarium s. v. parochia), wurde dann aber verändert, indem man den Ausdruck Parochie auf die einzelne Pfarrkirche anwendete, den Sprengel des Bischofs aber *dioecesis* nannte, während die orientalische Kirche dieses Wort dem bürgerlichen Sprachgebrauche gemäß, wonach *διοίκησις*, tractus, die Präfectur mehrerer Provinzen (Eparchien) bedeutet, auf den Distrikt des Patriarchen übertrug, welchem mehrere Metropoliten in den Provinzen untergeben waren (s. Balsamon cit.).

Sache und Bezeichnung erklären sich aus der Einrichtung, die bürgerlichen und kirchlichen Sprengel in gewisser Uebereinstimmung zu halten. Parochie ist zunächst die bürgerliche Gemeinde und wird dann auch die kirchliche (vgl. Baur, über den Ursprung des Episkopats. S. 76 ff. Anm.). Die Zugehörigkeit zu jener hängt vom Hause (*οἶκος*), dem Domicil ab, der Verband mit dieser wird durch die Taufe begründet. Parochie ist daher der Taufsprengel, welcher mit dem bischöflichen zusammenfällt, da der Bischof allein das Taufrecht hat und die Presbyter dasselbe von ihm erlangen (s. *Tertullian*, de baptismo cap. 17: dandi quidem baptismi habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate). Daher erklärt auch später, als der Ausdruck dioecesis den Bischofssprengel bezeichnete, Wilhelm von Bretagne im Vocabularium (s. *Du Fresne*, s. v. dioecesis): dioecesis proprie est baptismalis Ecclesiae territorium et gubernatio. In der Folgezeit ging das Taufrecht als ein selbstständiges auf die Presbyter als Pfarrer über und ihr Sprengel wurde daher Parochie. Der größere Sprengel des Bischofs entspricht in der Regel in Deutschland dem mehrere Gemeinden umfassenden Gau, unter der Direktion des Grafen. Die Bischöfe haben den Sitz gewöhnlich in den größeren Städten (was selbst gesetzlich angeordnet war. c. 4. 5. dist. LXXX. c. 1. X. de privilegiis. V. 33. Leo I. a. 446), deren Distrikt in Gallien

einen Gau bildete und zugleich die Diöceſe; daher werden die Ausdrücke terminus, territorium civitatis, pagus auch für den Biſchofsſprengel ſelbſt gebraucht (vgl. Waitz, deutſche Verfaſſungsgeſchichte. B. II. [Kiel. 1847.] S. 278. verb. 321.). Der Wunſch, die Grenzen der Gaue und der ſpäteren Territorien mit den biſchöflichen Sprengeln in gewiſſer Einheit zu erhalten, hat auf die Bildung der Diöceſen ſtets großen Einfluß geübt und daher ein Zuſammenwirken von Staat und Kirche bei derſelben veranlaßt.

Die Einrichtung der Biſchofsſprengel war ſeit dem vierten Jahrhundert Sache des Metropoliten, welcher mit der Provinzialſynode das eintretende Bedürfniß befriedigte (c. 50. Can. XVI. qu. I. [Conc. Carthag. II. a. 390. c. 5.] c. 51. eod. [Conc. Carthag. III. a. 397. c. 20.] u. a.). In Deutſchland wurde ſeit dem 8. Jahrh. unter Beirath des Biſchofs von Rom das Chriſtenthum verbreitet und die Begrenzung der Diöceſen vollzogen (m. ſ. z. B. Gregor II. [† 731] Capit. in Bavariam c. 3. bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae. Tom. I. pag. 36. Gregor III. ad Bonifacium a. 738. 740. [c. 53. Can. XVI. qu. I. *Hartzheim* l. c. pag. 41.]). Seit dem 11. Jahrh. iſt die Errichtung und Circumſcription der Bisthümer ein päbſtliches Reſervatrecht (m. vgl. überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. T. I. lib. I. cap. LV.), das ſpäter dadurch geltend gemacht wird, daß jede causa episcopalis als major ac ardua dem Biſchofe von Rom vorbehalten ſey (ſ. c. 1. X. de translatione episcopi. I. 7. Innocent. III. a. 1198). Indeſſen iſt in Deutſchland die Mitwirkung des Staats hierbei ſtets für erforderlich gehalten und es ſind ſolche Angelegenheiten als causae mixtae behandelt worden; deshalb ſind auch in neueſter Zeit die Circumſcriptionen der Diöceſen durch Vereinbarung der einzelnen Regierungen mit dem apoſtoliſchen Stuhle zu Stande gekommen. Auch in den übrigen Staaten iſt die Theilnahme an der Begründung oder Umgeſtaltung der Bisthümer als ein wohlbegründetes Recht aufrecht erhalten und daher auch im Jahre 1853 in den Niederlanden, deſſen Diöceſen die Curie ſelbſtſtändig anzuordnen für gut befunden hatte, die Ausführung bis nach erfolgtem Einverſtändniſſe des Gouvernements gehemmt worden.

Eine Ueberſicht ſämmtlicher Bisthümer der römiſch-katholiſchen Kirche findet man bei Binterim, Denkwürdigkeiten der chriſt-katholiſchen Kirche. B. I. Th. II. S. 485 ff. 656 ff., *Girolamo Petri*, Gerarchia della santa chiesa cattolica apostolica Romana in tutto l'orbe. Roma. 1851. 8.

Die evangeliſchen Landeskirchen zerfallen in Bisthümer oder in Conſiſtorialbezirke, während die kleineren Diſtrikte derſelben, unter der Direktion von Superintendenten, Diöceſen genannt werden. Die Anordnung derſelben geht von der kirchlichen und ſtaatlichen Autorität zuſammen aus. Wo der Landesherr Inhaber des Kirchenregiments iſt, ſind ſeine Behörden damit beauftragt, wo dies nicht der Fall iſt, hat die Regierung vermöge des Oberaufſichtsrechts die Mitwirkung (m. ſ. z. B. das preußiſche allgem. Landrecht. Th. II. Tit. XI. §. 238, welches ſchon die Errichtung einer Parochie vom Staate ausgehen läßt, unter Zuziehung der geiſtlichen Obern). **H. F. Jacobſon.**

Bisthumsverweſer, ſ. Kapitel.

Bithynien, ſeit 75 a. C. den Römern gehörig, wurde von Auguſtus zur Proconſularprovinz erhoben und gränzte zu jener Zeit im Norden an's ſchwarze Meer, im Oſten an Paphlagonien, im Süden an Phrygien und Myſien, im Weſten an den thraziſchen Bosporus, die Propontis und Myſien (*Strabo* 12. p. 563. *Plin.* H. N. 5, 40.). Nach der ſeit Konſtantin eingeführten Eintheilung gehörte es zur dioecesis Pontica, und hieß als deren weſtlichſte Provinz auch Pontica prima (*Justin.* Nov. 29 u. a.). Theodoſius II. theilte die Provinz wieder in 2 Theile, von denen der weſtliche den Namen Bithynien beibehielt und die in der Kirchengeſchichte berühmten Städte Nikomedien, Nicäa und Chalcedon enthielt. Der Ap. Paulus kam zwar nicht in dieſes Land, wie er beabſichtigt hatte (Ap.Geſch. 16, 7.), aber dennoch finden ſich dort Chriſtengemeinden ſchon zur Zeit der Abfaſſung von 1 Petr. 1, 1. — Genaueres über das Land, ſeine Bewohner, Bodenbeſchaffenheit, Produkte u. ſ. w. ſ. in Pauly's Realencykl. I. S. 1117 f. **Rüetſchi.**

Bitte, erſte, ſ. Expectanzen.

Bittgänge, litaniae, rogationes ſind Prozeſſionen, zu dem Zwecke veranſtaltet, um geiſtliche und leibliche Güter von Gott zu erflehen. Die Frage über das Alter derſelben iſt unnöthigerweiſe dadurch erſchwert worden, daß man das ältere Wort Litanie als Beweis dafür anſah, daß dasjenige, was jetzt gemeinhin ſo genannt wird, ſchon weit früher beſtand. Λιτας gebraucht Euſebius im Leben Konſt. II. 14. als gleichbedeutend mit ἱκετηριας; IV. B. 1. ſtellt er ἱκετηριους εὐχας mit λιτανειας zuſammen. So ſagt Chryſoſtomus in der Rede vor ſeiner Abreiſe in die Verbannung: αὔριον εἰς λιτανειον ἐλευσομαι μεθ' ὑμων. Arcadius (Cod. Theod. lib. XVI. tit. V. de haereticis leg. XXX.) befiehlt: interdicatur his omnibus (den Häretikern) ad litaniam faciendam intra civitatem noctu vel interdiu profanis coire conventibus. Es ſind darunter hier geſungene Gebethymnen zu verſtehen, welche in verſchiedenen Städten Anlaß zu Unruhen gegeben hatten. Eine beſondere Art von Gebeten ſcheint auch Baſilius in ſeinem Schreiben an die Gemeinde in Neucäſarea im Auge zu haben, wenn er ſagt: αλλ' ουκ ἠν ταυτα επι του μεγαλου Γρεγοριου, αλλ' ουδε αἱ λιτανειαι, ἁς ὑμεις νυν επιτηδευετε.

Der erſte, der die im ſpätern und jetzigen Sinne ſo genannten Litanien einführte, iſt Mamercus, Biſchof von Vienne 452. Es waren feierliche Buß- und Bittandachten mit Faſten und gottesdienſtlichen Umzügen verbunden, und zwar für die drei Tage vor Himmelfahrt angeordnet; Sidonius Apollinaris, dem wir dieſe Nachricht verdanken (ep. lib. VII. ep. 1.), nennt ſie rogationes, welcher Ausdruck aber ſehr bald als gleichbedeutend mit Litanien verſtanden wurde, und dieſer letzte Name wurde der gebräuchliche für dieſe Andachtsübungen. Aus einer andern Stelle deſſelben Sidonius (ep. lib. V. ep. 14.) ſchließt Bingham V. B. 4, es ſeyen ſchon vorher dergleichen Bittgänge im Gebrauche geweſen. Erant quidem, ſagt Sidonius, prius vagae, tepentes, infrequentesque, oscitabundae supplicationes, quae saepe interpellantium prandiorum obicibus hebetabantur, maxime aut imbres, aut serenitatem deprecaturae. Allein vorher ſteht zu leſen: rogationum nobis solennitatem primus Mamercus invenit, instituit, invexit. Man muß ſich alſo die Sache ſo denken, daß bis zu des M. Zeit nur ein kleiner, leiſer, unbedeutender Anfang zu ähnlichen Bittumzügen mit Faſten verbunden gemacht worden iſt. Mamercus ordnete und regelte die Sache und verband ſie mit Faſten (jejunatur, oratur, psallitur, ſagt Sidonius). Seit des Mamercus Zeit kam nun dieſe Andachtsübung in der abendländiſchen Kirche mehr und mehr auf. Gregor der Gr. brachte Neues hinzu; er führte die ſogenannte litania septiformis ein, d. h. er theilte die Theilnehmenden in ſieben Klaſſen, die Geiſtlichen, die Mönche, die Jungfrauen, die Ehefrauen, die Wittwen, die Armen, die Kinder, welche Abtheilungen von verſchiedenen Kirchen ausgingen (ep. lib. XI. ep. 2.). Seitdem ſind noch auf andere Zeiten dergl. Litanien angeordnet worden, beſonders nennen wir die am Feſte des h. Markus, 25. April, welche major heißt, indeſſen die anderen den Namen minores führen. Die betreffenden Tage heißen Bitttage, die Woche Bittwoche. Die Bittgänge heißen auch Kreuzgänge, weil das Kreuz vorangetragen wird. **Herzog.**

Bizochen, ſ. Fratricellen.

Blair, Hugh, Profeſſor der Beredtſamkeit und Prediger der presbyterianiſchen Kirche (established church) in Edinburg, wo er auch geboren wurde, 1718. Nachdem er ſeine Studien ebendaſelbſt vollendet, erhielt er 1742 die Landpredigerſtelle zu Coleſſie in der Grafſchaft Fife, bald darauf zu Canongate in Edinburg ſelbſt, hernach (1754) wurde er an Lady Yeſters Kirche in der City derſelben Stadt verſetzt; im Jahre 1758 erhielt er die Pfarrſtelle an der ſogenannten hohen Kirche (high church) in Edinburg*), und behielt ſie bis zu ſeinem Tode 1800. Im Jahre 1757 wurde er Dr. theol. und

*) Der Umſtand, daß er auf dem Titel ſeiner Predigtſammlung ſich minister of the high church, d. h. der dem Range nach oberſten Kirche des Landes, nannte, verleitete den Ueberſetzer Sack, ihn Geiſtlichen der engliſchen Hochkirche zu nennen, welcher Irrthum auch in d. Art. bei Erſch und Gruber übergegangen iſt.

1762 Professor der Beredtsamkeit und der schönen Wissenschaften an der Universität seiner Vaterstadt; diese um seinetwillen errichtete Stelle gab er 1783 wegen Altersbeschwerden auf. Blair ist besonders als Kanzelredner bekannt, und hat in dieser Hinsicht in Großbritannien sowohl als auswärts Berühmtheit erlangt. Fünf Bände seiner Predigten erschienen in London seit 1777; in's Deutsche übersetzt von Sack und Schleiermacher. Leipzig 1781—1802; in's Französische von Froissart. Lausanne 1791. und vom Abbé Tressan. Paris 1807; auch in die holländische, italienische und slawonische Sprache wurden sie übersetzt. Diese für ein gebildetes Publikum berechneten Predigten zeichnen sich aus durch treffliche Diktion, musterhafte, aber keineswegs pedantisch geregelte Ordnung, sorgfältige Anschließung an den Text, sowie durch moralisch-praktische Tendenz, wobei der Verfasser viele Kenntniß des menschlichen Herzens und der menschlichen Gesellschaft verräth, und viele überaus werthvolle Erörterungen und Ermahnungen gibt. Sie sind durchweg sehr didaktisch gehalten, wenn gleich ihnen eine gewisse Wärme nicht ganz abgeht. Unangenehm wird man beim Lesen derselben berührt durch den Mangel an spezifisch christlichem Gehalte; das persönliche Verhältniß der Erlösten zu ihrem Erlöser, tritt sehr wenig hervor, nicht als ob der Verfasser dem Glauben seiner Kirche entfremdet gewesen, der an einigen Stellen durchblickt; der Verfasser zeigt sich als der edelste Repräsentant jener moderate party, welcher die evangelical party nicht ganz mit Unrecht den Vorwurf machte, daß sie, ohne den Glauben der Väter gradezu aufzugeben, ihn doch nicht genug in den Ansprachen an die Gemeinde hervortreten lasse. Es gibt freilich eine äußerliche, steife Behandlung des Dogmas, welche wenig Frucht schafft, und nothwendig eine solche Reaktion erzeugt, wie sie uns in Blair's Moral-Predigten entgegentritt. Dagegen gibt es eine Richtung der Predigt, über beide bezeichnete Abwege erhaben, welche das Dogma nicht mechanisch äußerlich einflicht, sondern dynamisch es wirken läßt, um die Predigt mit christlichem Gehalt zu erfüllen, sie an die großen Thatsachen der Erlösung anzuknüpfen und das christliche Leben in seinen mannigfaltigen Beziehungen und Anforderungen als Explication des Lebens Christi in den Seinen aufzufassen. Dieser substantiell christliche Gehalt geht den Blair'schen Predigten ab, soviel Treffliches sie auch zur Läuterung, Ausbildung und Kräftigung des sittlich-religiösen Sinnes enthalten mögen. Das Werk seines Professorates sind seine lectures on Rhetoric and belles lettres. 3 Bände. Basel 1801—1802. In der lect. 29., die von der eloquence of the pulpit handelt, macht er viele feine Bemerkungen und gibt treffliche Anweisungen über die Kanzelberedtsamkeit, insbesondere bedauert er, daß die englischen Prediger ihre Predigten lesen: „keine Rede," sagt er, „die eindringlich seyn will, kann bloß gelesen dieselbe Kraft haben, als wenn sie frei vorgetragen wird. Das Volk fühlt dies, und sein Vorurtheil gegen jene Gewohnheit ist keineswegs ungegründet. Was in Hinsicht auf Correktheit der Rede dabei gewonnen wird, wiegt den Verlust an Ueberredungskraft nicht auf." Mit dieser übeln Gewohnheit hängt auch der größte Fehler der englischen Kanzelberedtsamkeit zusammen. „Eine englische Predigt," sagt Blair, „ist ein Dokument von kühlem belehrendem Räsonnement" (a piece of cool instructive reasoning. vol. II. 291). Möchten doch diese Bemerkungen von den englischen Predigern beherzigt worden seyn! Eine treffende Bestätigung dessen, was wir als den wesentlichsten Mangel der Blair'schen Predigten bezeichnet haben, finden wir in desselben lectures II. 274, wo es heißt: „der Zweck alles Predigens ist, die Menschen dahin zu bringen, daß sie gut werden" (The end of all preaching is to persuade men to become good.) Eine frühere Arbeit des Verfassers ist seine critical dissertation on the poems of Ossian 1763, in's Französische und Deutsche übersetzt, die deutsche Uebersetzung ist von Oelrichs. Hannover 1785. Blair schrieb auch in die Edinburgh Review, und nahm noch 1796 Antheil an der Stiftung einer mildthätigen Gesellschaft für Söhne von Geistlichen der schottischen Kirche. **Herzog.**

Blandina, Märtyrerin zu Lyon unter Mark-Aurel, im Jahre 177. *Eus.* H. E. V. 1. Sie wurde zuerst einen ganzen Tag von Morgen bis zu Abend gefoltert, um aus ihr die Verläugnung ihres Glaubens und das Geständniß jener schändlichen Verbrechen, deren

man die Christen beschuldigte, zu erpressen. Ihre Standhaftigkeit, für welche selbst ihre Glaubensgenossen fürchteten, ermüdete ihre Peiniger und setzte sie in Verwunderung. Sie beharrte auf ihrer Aussage: „ich bin eine Christin und bei uns wird nichts Schlechtes begangen“ (χριστιανη εἰμι, καὶ παρ' ἡμιν οὐδεν φαυλον γινεται). Darauf wurde sie im Amphitheater an einen Pfahl gebunden und den wilden Thieren preißgegeben; allein nach dem Berichte der Gemeinde von Lyon und Vienne (bei Euseb. l. c.) waren die wilden Thiere menschlicher als die Menschen, und thaten ihr nichts an, indeß sie vom Pfahle herab die in der Nähe befindlichen christlichen Brüder ermunterte. Darauf wurde sie vom Pfahle heruntergenommen und wieder in das Gefängniß geführt. Einige Tage später wurde sie wieder in den Circus gebracht und mußte dem schauerlichen Tode der christlichen Glaubensgenossen zusehen. Auf die wiederholte Weigerung, bei den Bildern der Götter zu schwören, wurde sie gepeitscht, auf den eisernen Folterstuhl gesetzt, zuletzt in einen Flechtkorb gethan und so den Ochsen vorgeworfen. Es war dies eine eigenthümliche Raffinerie der Grausamkeit, indem der gereizte Ochse die ihm vorgeworfenen Schlachtopfer mit den Hörnern in die Höhe warf; daher Martialis sagt: taurus ut impositas jactat ad astra pilas. Die Heiden selbst gestanden, daß niemals ein Weib so Großes und so Vieles erduldet habe. An ihrem Beispiele, so lesen wir in jenem Berichte, zeigte Christus, daß was bei den Menschen unwerth und gering geachtet ist, großer Ehre bei Gott gewürdigt wird, um der mächtig sich erweisenden Liebe zu ihm willen. Herzog.

Blandrata. Georg Blandrata, eigentlich Biandrata, aus einem adeligen Geschlechte aus Saluzzo, wurde geboren um 1515. Er studirte Medizin. Wahrscheinlich wurde in dieser Zeit schon seine Aufmerksamkeit auf die Reformation gerichtet. Der Geist des Widerstandes gegen die römische Kirche war erblich in seiner Familie; schon im Mittelalter werden einige Herren von Blandrata namhaft gemacht als Gegner der Bischöfe oder Beschützer von Ketzern. Im 16. Jahrhundert wanderten mehrere Glieder desselben Hauses, angeregt durch die Wirksamkeit der die reformatorischen Ideen in Piemont verbreitenden Augustin Mainardi und Celio Secundo Curione, nach Genf aus, um daselbst Religionsfreiheit zu suchen. Vielleicht wurde auch Georg dadurch bewogen, sein Vaterland zu verlassen. Er wandte sich nach Polen, wo er der Gemahlin Sigismund's I. als Leibarzt diente; bald darauf trifft man ihn in der nämlichen Eigenschaft in Siebenbürgen, bei der Wittwe Johann Zapolya's, welche auch in politischen Dingen seinem Rathe folgte. In unbestimmter Zeit kehrte er nach Italien zurück, wo er in Pavia seinen Beruf ausübte. Einige freisinnige Aeußerungen machten ihn der Inquisition verdächtig; er sollte festgenommen werden, entfloh aber nach Genf. Hier kam er in Verbindung mit mehrern seiner Landsleute, die das Prinzip der freien Forschung weiter trieben, als es in dem Sinne der Reformatoren lag. Es wurden Zweifel in ihm angeregt über einzelne Bestimmungen des kirchlichen Dogma's; die orthodoxen Formeln genügten seinem Scharfsinne so wenig, als die Zweifel sein religiöses Gefühl befriedigten; er suchte daher Rath theils bei dem Prediger der Genfer italienischen Gemeinde, Martinengho, der ihn jedoch mit allzugroßer Strenge abwies, theils bei Calvin selbst, der sich dagegen oft mit ihm unterhielt. Man hat an der Aufrichtigkeit dieses Strebens, sich bei Calvin zu belehren, gezweifelt, und von einer Skepsis gesprochen, die sich nur den Schein der Lernbegierde gab; allein es fehlt an wirklichem Grunde hiezu; solche Vermuthungen gehören einer Zeit an, wo jedes Abweichen von der kirchlichen Orthodoxie als böswillige Verstockung, und jede gute oder fromme Aeußerung eines Ketzers als Heuchelei angesehen wurde. Der Umgang Blandrata's mit Calvin dauerte mehrere Jahre; es ist noch eine Reihe von Fragen vorhanden, welche jener diesem schriftlich vorlegte, und auf welche der Reformator gleichfalls schriftlich antwortete (s. Trechsel, die Antitrinitarier, B. II., Beilagen, XV.). Blandrata's Bedenken betrafen hauptsächlich die Einheit Gottes, die ihm durch die kirchliche Lehre von der Trinität um so mehr gefährdet schien, da im N. T. nirgends gesagt werde, Gott sey eine einzige Substanz in drei

Perſonen, und der Vater, den die Bibel meine, wenn ſie Gott ohne nähere Bezeichnung nenne, nicht erſt noch in dem Einen göttlichen Weſen eine beſondere Perſon bilden könne. Ferner fragte er, an wen das Gebet zu richten ſey, an Gott oder an die Trinität; welches die Bedeutung der Ausdrücke Ewiges Wort, Fleiſchwerdung deſſelben u. ſ. w.; und ob nicht überhaupt die Speculation über das Verhältniß der drei göttlichen Perſonen unnöthig ſey. Calvin antwortete durch einen weitläufigen Traktat (Responsum ad quaestiones G. Blandratae, Gen. 1559; in Calvin's Tract. theol., ed. Gen., p. 679 u. f.), der jedoch nicht im Stande war, den Belehrung Suchenden von ſeiner verſtändigen Richtung abzubringen. Zuletzt aufgebracht über Blandrata's immer wiederkehrende Fragen und Zweifel, glaubte Calvin, der italieniſche Flüchtling habe hinterliſtige Zwecke und wolle nur Streit anregen; er hörte daher auf, ihn zu ſehen. Da indeſſen die antitrinitariſchen Tendenzen in der Genfer italieniſchen Gemeinde Fortſchritte machten, wurden nach ihres Predigers Martinengho's Tod die Glieder derſelben zu einer Verſammlung berufen, und ihnen, im Beiſeyn Calvin's und einiger Rathsherren, ein Glaubensbekenntniß vorgelegt; jeder wurde aufgefordert, ſeine Anſicht zu äußern, und zugleich wurde die Verſicherung gegeben, Niemand ſolle wegen abweichender Meinung beſtraft werden. Alciati nahm heftig das Wort gegen die Trinität, Blandrata berief ſich auf vorgebliche ſchriftliche Aeußerungen Calvin's, deren Unrichtigkeit dieſer aber nachweiſen konnte. Die übrigen Gemeindeglieder unterſchrieben das Glaubensbekenntniß, das die antitrinitariſchen Lehren verdammte. Blandrata, den man bald darauf heterodoxer Umtriebe beſchuldigte und welchen Calvin aufforderte, ſich ruhig zu verhalten, traute der Verſicherung nicht, nicht verfolgt zu werden, und verließ Genf mit Alciati. Er ging nach Bern und nach Zürich, beſprach ſich zunächſt mit ſeinem Landsmanne Peter Martyr über die ſtreitigen Punkte, erhielt aber von dieſem, den Calvin's Briefe und Bullinger's Vorſtellungen dazu bewogen, den Rath, Zürich wieder zu verlaſſen. Da wandte er ſich, im Jahre 1558, abermals nach Polen, wo bereits der Proteſtantismus ſowohl als der Antitrinitarismus zahlreiche Anhänger hatten. Bald gewann er die Achtung des Fürſten Radziwil, der ihn gegen die ihn verfolgenden Schreiben Calvin's in Schutz nahm. Er wohnte der Synode bei, welche zu Pinczow gehalten wurde, um Franz Stancaro zu beſtreiten; hier bemühte er ſich durch Verbreitung ſeiner unitariſchen Grundſätze, wie er glaubte, mehr Klarheit in die Lehre zu bringen, die durch ſolche ſpitzfindige Streitigkeiten nur verdunkelt wurde. Bald darauf wurde er zum Vorſteher der Gemeinden in Kleinpolen gewählt. Calvin indeſſen ließ nicht ab, die Theologen ſowie den Fürſten Radziwil vor ihm zu warnen, ſo daß er ſich zuletzt, auf einer Synode zu Pinczow, 1561, öffentlich rechtfertigen mußte. Seinen Glauben ſprach er ſo aus: „Ich glaube an Einen Gott, den Vater, an Einen Herrn, Jeſum Chriſtum, ſeinen Sohn, und an Einen heiligen Geiſt, von denen Jeder weſentlich Gott iſt. Eine Mehrheit von Göttern verwerfe ich, da wir nur Einen, dem Weſen nach untrennbaren Gott haben. Ich bekenne drei unterſchiedene Hypoſtaſen und die ewige Gottheit und Zeugung Chriſti, und einen heiligen Geiſt, wahren und ewigen Gott, der von Beiden ausgeht.“ *) Die Synode erklärte ſich mit ſeinem Bekenntniſſe befriedigt; die Schweizer Theologen jedoch nicht. Es begannen neue, verwickelte Streitigkeiten in Polen; Calvin fuhr fort, Blandrata als einen gottloſen Menſchen, als eine ſchändliche Peſt zu brandmarken, ſo daß dieſer zuletzt an den Verhandlungen keinen Theil mehr nahm, und um Ruhe zu haben, 1563 dem Rufe des Fürſten Johann Sigismund nach Siebenbürgen folgte. Als Leibarzt dieſes Fürſten trat er hier offen als Unitarier auf; 1566 vertheidigte er ſeine Grundſätze, in Gemeinſchaft

*) Aus dieſem Glaubensbekenntniſſe Blandrata's, zuſammengehalten mit den ſonſtigen von ihm herrührenden unzuſammenhängenden Fragmenten, erhellt der Grundgedanke ſeiner Anſicht, daß nämlich nur Einer Gott ſey, der Vater, und daß der Sohn, ſowie der Geiſt, von Ewigkeit her geſchaffen und von dem Vater verſchieden ſeyen, obgleich göttlicher Natur.

mit Franz David, gegen die reformirten Theologen in einem öffentlichen Gespräche, dem der Hof beiwohnte. Er gewann zahlreiche Anhänger, worunter der Fürst selber. Auch unter dieses letztern beiden Nachfolgern hatte er großen Einfluß, besonders bei Stephan Bathori, der zugleich König von Polen wurde. Stephan nahm bekanntlich die Jesuiten in Siebenbürgen auf, wo sie den Streit gegen den Protestantismus begannen und große Unruhen erregten. Faustus Socin beschuldigte Blandrata, er habe in seinen letzten Jahren aus Habsucht sich von seinen frühern Glaubensgenossen abgewandt und die Jesuiten begünstigt. Letzteres ist nicht bestätigt. Möglich ist, daß der alte Mann, des Streites der Theologen müde und an dem Finden der Wahrheit aus so vielen und so spitzfindigen Formeln heraus verzweifelnd zuletzt in völlige Skepsis verfiel und sich von Allem zurückzog; zu dieser Sehnsucht nach Ruhe können auch die jesuitischen Umtriebe beigetragen haben; von dem Vorsatze, an keinem Streite mehr Theil zu nehmen, bis zur Begünstigung der Gegner des Protestantismus ist aber eine weite Distanz. Der Sage nach wurde er von seinem eignen Neffen getödtet und beraubt; das Jahr seines Todes, das jedenfalls nach 1585 fällt, ist unbekannt. *Sandius*, Biblioth. antitrinit. S. 28 u. f., gibt ein Verzeichniß seiner Schriften an; die wenigsten sind indessen wirklich von ihm selbst; an den meisten scheint er bloß als Mitarbeiter betheiligt gewesen zu seyn. Was ihm eigen ist, sind einige Thesen, Sendschreiben, kurze Abhandlungen, meist mit andern Schriften gedruckt und höchst selten. 1794 gab Ph. C. Henke Blandrata's Confessio antitrinitaria von Neuem heraus, mit der Widerlegung des Flacius. — S. über ihn *Bayle*, Dictionnaire, B. I.; Heberle, aus dem Leben G. Blandrata's, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1840, 4s. Heft, S. 116 u. f.; *Malacarne*, Commentario delle opere di Giorgio Biandrate, nobile Saluzzese, archiatre etc.; Padua 1814, in 8., mit Portrait. C. S.

Blasien, Sankt, ehemalige gefürstete Benediktinerabtei im Schwarzwalde, jetzt großherzoglich badisches Bezirksamt, das seinen Sitz hat in einem Theile der ehemaligen Abtei; in dem andern Theile sind verschiedene Fabriken eingerichtet worden. Der bescheidene Anfang zu dieser großen geistlichen Stiftung wird nach Gerbert in seiner historia nigrae silvae von Einigen schon in das 5. Jahrhundert hinaufgerückt, als etliche Einsiedler sich an dem vorbeifließenden Flüßchen Alb niederließen und den rauhen Boden urbar zu machen anfingen, daher sie die Brüder an der Alb, ihre hölzernen Wohnungen die Albzelle (cella alba) genannt wurden. Im 8. Jahrhundert nahmen sie wahrscheinlich aus den Händen Erenfried's, Bischofs von Constanz, die Regel und das Gewand des heil. Benedikt von Nursia (s. d. A.) an. Arbeitsamkeit, heiliger Wandel und verschiedene Schenkungen führten bald einen sehr blühenden Zustand der Klostergenossenschaft herbei. Einen nach den Begriffen der Zeit besondern Grad der Heiligkeit erhielt sie durch die Reliquien des heil. Blasius, welche von Rheinau nach der Albzelle gebracht und den dortigen Brüdern zur Aufbewahrung übergeben wurden, daher der Name. Aber mehr als die Reliquien, wovon alle bis auf den Arm des Heiligen bald wieder an das Kloster Rheinau zurückgegeben werden mußten, beförderte den Glanz von St. Blasien der Ritter Reginbert von Seldenburen, Freund und Vertrauter Otto's I. Er trat aus dem Geräusche der Welt in die stille Einsamkeit von St. Blasien, vermachte den Brüdern alle seine Besitzungen und empfing aus den Händen des Priors Beringer das Ordensgewand (945). Sofort wurde nun die Abtswürde eingeführt, und Beringer, der erste Abt, vom Bischof von Constanz eingeweiht. Im Jahre 948 begann der Bau des neuen Klosters, für welches Reginbert von Otto I. die Bestätigung, Grenzbestimmung und außerordentliche Freiheiten erhielt, und wohin der Convent sofort verlegt wurde. Erneuerte, erweiterte Privilegien der Kaiser, Schirmbullen der Päbste, zahllose Schenkungen verbunden mit Fleiß, Bildung und Weisheit der Klostergenossenschaft brachten diese Abtei zu einem überaus hohen Grade von Herrschaft und Reichthum. Der Abt wurde Mitstand des schwäbischen Grafencollegiums, der schwäbischen Prälatenbank, unmittelbarer Stand des Reiches, und erhielt 1405 den Rang als infulirter Abt (s. d. Art.

Abt I. 90). Oesterreich, dem sich St. Blasien später unterwarf, wendete Alles an, um diese großartige Abtei an sich zu fesseln. Es ertheilte dem Abte den Titel eines beständigen Rathes und Erberzhofkapellans; Franz I. erhob ihn 1746 in den Reichsfürstenstand, daher der Abt unter den vorderösterreichischen Ständen den Rang eines Präsidenten der Prälaten im Breisgaue annahm. Im Preßburger Frieden 1805 wurde St. Blasien an Baden abgetreten, worauf das Kloster 1806 provisorisch, 1807 definitiv aufgehoben wurde.

Schon seit dem 11. Jahrhundert hatte das Kloster außer dem Verdienst der Urbarmachung und äußeren Civilisation des Landes auch dasjenige der Förderung wissenschaftlicher Bildung. Es werden uns eine ganze Reihe von Aebten genannt, die in dieser Beziehung sich auszeichneten und zum Theil selbst Schriftsteller waren. Aber auch unter den Mönchen traten Gelehrte hervor, die sich besonders mit Erforschung der deutschen Geschichte beschäftigten, und wovon mehrere als Lehrer an höhere Schulanstalten berufen wurden. Unter den Aebten heben wir hervor Otto, Fortsetzer der Chronik des Bischofs Otto von Freisingen im 13. Jahrhundert. Franciscus I., großer Beförderer der hebräischen Literatur und der vaterländischen Geschichtskunde in der Mitte des 17. Jahrh.; Mainrad Troger, zu Anfang des 18. Jahrh., der, ehe er Abt war, noch als Mönch von St. Blasien nach der Universität Salzburg als Professor berufen wurde, besonders aber Martin II., aus dem alten Hause der Gerbert von Hornau zu Horb, † 1793 unmittelbar vor dem Sturme, den er kommen sah, und der das alte ehrwürdige Stift vernichten sollte (s. d. Art. Gerbert); sein Nachfolger, der letzte Abt, Berthold III. (Rottler), war vor seiner Erwählung zum Abt Professor der Universität Freiburg und lehrte Diplomatik, Numismatik, Heraldik und Alterthumskunde. Unter den Mönchen treten uns seit dem 11. Jahrhundert mehrere entgegen, die als Chronikenschreiber oder als treffliche Schulmänner, oder beide Eigenschaften in sich vereinigend, sich Verdienste um die Bildung ihrer Zeit und um die Nachwelt erwarben. Chronisten waren Chuno, Abt zu Muri, St. Frowinus, Abt von Engelberg, im 12. Jahrhundert aus St. Blasien zu diesen Abteien berufen. Das Kloster lieferte besonders der Universität Salzburg im 17. Jahrh. und im Anfang des 18. eine ganze Reihe verdienstvoller akademischer Lehrer. Der berühmte österreichische Historiograph Marquard Herrgott gehört ebenfalls zu den Mönchen von St. Blasien. Am Ende des 18. Jahrhunderts zeichneten sich aus als Geschichtsforscher und Quellensammler Ussermann und Neutgart, als Geschichtschreiber Kreuter und Eichhorn. Die eigentlich theologischen Wissenschaften sind zu St. Blasien sehr wenig gepflegt worden. S. Ersch und Gruber, Wetzer und Welte.

Herzog.

Blasius, der heilige, und der Blasiustag (Halsweihe). Blasius, Bischof von Sebaste in Armenien und Märtyrer unter Diocletian, soll durch sein Gebet einen Knaben vom Tode errettet haben, dem eine Gräte im Halse stecken geblieben; daher am Blasiustage, 3. Februar, an einigen Orten die sogenannte Halsweihe vorgenommen wird, indem der Priester nach beendigter Messe zwei übereinander gekreuzte brennende Kerzen den Gläubigen unter den Hals hält, und dazu betet, daß sie Gott durch die Fürbitte des heil. Blasius vor allem Halsübel bewahren möge. Herzog.

Blasphemie, s. Gotteslästerung.

Blastares, Matthäus, hieromonachus, Weltpriester und später Mönch des Ordens des heil. Basilius, schrieb im Jahr 1335 ein *σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον* (syntagma alphabeticum rerum omnium, quae in sacris canonibus comprehenduntur), eine Zusammenstellung kirchlicher und weltlicher Gesetze (*κάνονες* und *νόμοι πολίτικοι*), welche alphabetisch nach den Hauptworten in 303 Titeln geordnet sind. Für jene brauchte er die Sammlung des Photius und die Commentare des Zonaras und Balsamon dazu, für diese außer den Novellen Justinian's andere nicht citirte Sammlungen, wahrscheinlich ein Exemplar des *Πρόχειρον* des Basilius, in welcher die zehn ersten Titel der *Ἐκλογή* Leo's voran standen (s. den Art. Basiliken). Diese Arbeit befriedigte ein dringendes

praktiſches Bedürfniß und wurde daher als ein wahres juriſtiſches Compendium allgemein von der Geiſtlichkeit im Orient gebraucht, auch in die ſlaviſche Sprache übertragen (vgl. über Handſchriften in derſelben Wiener Jahrbücher für Literatur 1831. B. I. III. S. 34 ff. das Anzeigeblatt Nr. 104 ff.). Eine vollſtändige Ausgabe findet ſich in *Beveregius*, Synodicon. T. II. P. II.

M. vgl. Biener, Geſchichte der Novellen Juſtinians. S. 218 ff., deſſelben de collectionibus canonum ecclesiae graecae. §. 7. Witte im Rheiniſchen Muſeum für Jurisprudenz. Jahrg. II. (1828) Heft III. S. 289 ff. H. F. Jacobſon.

Blattern. Mit dieſem Ausdrucke wird gewöhnlich die ſechste Plage Aegyptens überſetzt; die Erzählung 2 Moſ. 9, 8 ff. ſagt darüber, Moſe und Aaron hätten auf Gottes Geheiß Ruß oder Aſche aus dem Ofen genommen und gen Himmel geſtreut, und dieſer ſey zu Staub worden über ganz Aegypten und an Menſchen und Vieh zum Geſchwür worden ausbrechend als Blattern. Wie bei der Mehrzahl jener ſogenannten ägyptiſchen Plagen iſt auch in dieſer eine in jenem Lande nicht ſelten vorkommende, endemiſche Krankheit zu erkennen, die daher Deut. 28, 27. geradezu das „Geſchwür Aegyptens“ heißt, aber auch ihres bedenklichen Karakters wegen „das böſe Geſchwür“ genannt wird, ebend. v. 35. vgl. Hiob 2, 7. Sie erſcheint als eine unheilbare, zumal an Knieen und Schenkeln hervortretende Krankheit, beſtehend in einer Entzündung (שְׁחִין, vgl. سخن = caluit. inflammatus est, und شحى = ulceravit), die in einem Geſchwür Blattern-ähnlich (אֲבַעְבֻּאוֹת = pustulae) ausbricht. Welche Krankheit damit gemeint ſey, iſt ſtreitig: die Einen (ſ. Roſenmüller, Alterthumsk. III. S. 222 f.) denken an die ſogenannten „Nilkörner“, die zur Zeit des Anwachſens des Nil in Aegypten vorkommen und durch Entzündung der Haut empfindlich ſchmerzen. Indeſſen ſcheint dieſes Uebel das Vieh nicht zu ergreifen und möchte überhaupt zu geringfügig ſeyn, als daß es unter dieſen ſchweren Plagen angeführt worden wäre. Andere, wie Jahn, Archäol. I, 2. S. 384 f. vergl. *v. Lengerke*, Ken. I. p. 68 sq. 407, denken an den ſchwarzen Ausſatz, den die arabiſchen Aerzte (vgl. Stickel zu Hiob S. 148 ff.) Baras nennen und der als Vorläufer der ſogenannten Elephantiasis gilt (Gesen. L. M. s. v. שְׁחִין), und dem unter den Thieren die malandria entſpräche. Da aber dieſe Krankheit in der Regel erſt nach Jahre langen Leiden den Tod herbeiführt, ſo ſcheint auch dieſe nicht hieher zu gehören, wo es auf ſchneller wirkende Plagen abgeſehen ſeyn mußte. Wir können daher nicht anders, als mit Winer, R.-W.-B. an die von Sept. bis Dez. in Aegypten endemiſchen Eitergeſchwüre zu denken, welche Kniee und Schenkel befallen und in wenigen Tagen tödtlich werden (*Granger*, voy. de l'Egypte. p. 22). Uebrigens vgl. den Art. „Ausſatz.“ Rüetſchi.

Blaurer (auch Blarer, Blaarer), Ambroſius, aus dem alten Patriciergeſchlecht derer von Gyrspag, einem Edelſitz bei Emmishofen, war geboren zu Conſtanz den 12. April 1492. „Dieſelbe Stadt, ſagt Adami, die uns Huß raubte, ſchenkte uns Blaurer.“ Nachdem er im ſchwäbiſchen Benediktinerkloſter Alpirsbach frühzeitig in den Mönchsſtand getreten war, bezog er von hier aus die Univerſität Tübingen, wo er in ein näheres Verhältniß zu Melanchthon trat und ſich in der klaſſiſchen Literatur trefflich ausbildete. 1515 kehrte er in ſein Kloſter zurück; er war bereits Prior, als er durch Luthers Schriften bewogen wurde, die heil. Schrift genauer zu ſtudiren. Bald trug er ſie als Lector und Pfarrgeiſtlicher auch den Mönchen und Laien vor. Als dies dem Abt bedenklich erſchien und er Blaurer drohte, ſeine Sache vor die Univerſität Tübingen oder den Prior in Freiburg zu bringen, erbot ſich dieſer, vor beiden ſich zu vertheidigen, worauf ſich jener erſt auf Drohungen beſchränkte, ihn ſofort ſeines Predigtamts entſetzte und ihm Leſen und Lehren der heil. Schrift verbot. Hierauf verließ Blaurer das Kloſter am 8. Juni 1521 und begab ſich in ſeine Vaterſtadt. An den erſten reformatoriſchen Bewegungen derſelben ſcheint er keinen Antheil genommen, ſondern ſich ruhig verhalten zu haben. Erſt von 1524 an predigte er aus Auftrag des Raths gegen die Anrufung der Maria und trat in Correſpondenz mit Zwingli, dem er indeß geſtand, daß er in der

Abendmahlslehre nicht mit ihm übereinstimme. Im folgenden Jahr erhielt er den seiner Stelle in Riedlingen entsetzten Landsmann und Verwandten Joh. Zwick zum Collegen im Pfarramt. Im Mai 1526 sollte er an einer nach dem Religionsgespräch zu Baden in Constanz beantragten Disputation mit Dr. Eck Theil nehmen, die jedoch, da man den kathol. Theologen das von ihnen angesprochene Richteramt nicht zuerkannte, nicht zu Stand kam. Blaurer schrieb sofort eine Schutzschrift gegen die lügenhafte Unterstellung, als habe er das Colloquium nicht anzunehmen sich getraut, worauf Eck mit einer „Antwurt uf das Ketzerbüchlin Br. Ambrosi Bl.“ erwiederte. Um diese Zeit trennte sich Bl. auch von seinem bisherigen Freund Joh. v. Botzheim, der, anfangs begeisterter Verehrer Luthers, einige Jahre lang die Reformation beförderte, von Rom zur Verantwortung aufgefordert erklärte: er sey im Herzen der alten Kirche nie ungetreu geworden, der evangel. Kirche den Rücken zuwandte und seinem Gesinnungsverwandten Erasmus schrieb: (Apr. 26.) er bereue es, einem so verläumderischen und tollen Pseudotheologen, wie Luther, jemals Vertrauen geschenkt zu haben. Botzheim zog mit der auswandernden bischöflichen Curie (vgl. I. S. 661) nach Ueberlingen, von wo er Spottlieder auf Constanz und seine Rathsherrn, die Blaurer u. A. schleuderte, worin es z. B. hieß:

„Costanz o wee Am Bodensee Dem Ruch mit eyd verbunden,
Du hast im Geist Am allermeist Ain Bösen Sinn erfunden,
Durch Luthers Gift die Herz vergifft, gen Zürch und Bern geschworen.“

u. s. w.

Ein anderes Lied hieß:

„Der Blarer und der Zwick, Die Langnas und der Dick,
Hiengen's all an einem Strick, So hett Constanz wieder Glück.“

Auf jenes antwortete Bl. mit der Parodie:

„Costanz du bist Wohl dran mit Christ. Darum laß dir nit grusen,
Er hat auf sich Erbawen dich; Trowung wird bald versusen!“

Den Ueberlingern ruft er zu:

„Ach Ueberling, Gott woll, dir gling, daß du die Füchs lernst kennen;
Wenn man sie mäst, Und thut ihn'n ebest, darnach so fressens d'Hennen.“

u. s. w.

Wie in der Abendmahlslehre, so hielt Bl. auch gegenüber den bilderfeindlichen Bestrebungen der Schweizer eine zwischen ihnen und Luther vermittelnde Stellung ein. 1528 wurde er zu Regelung des Kirchenwesens nach Memmingen berufen. In seiner Abwesenheit ließ der Rath auf Zwingli's Drängen die Bilder, Altäre und Orgeln ganz abthun, worüber sich Zwick in einem Brief an Bl. beschwert. Im Juni 1531 treffen wir ihn in Ulm, wo er nebst Bucer und Oekolampadius mit Abfassung des Bekenntnisses und der Kirchenordnung dieser Reichsstadt beschäftigt war; einige Monate nachher in Eßlingen, wo er 9 Monate zu thun hatte und mit dem Stadtschreiber Machtolf eine durch langjährigen Briefwechsel genährte Freundschaft schloß. Im Herbst 1533 trat er in die Ehe mit Katharina Walter von Blideck, früherer Nonne des Klosters Münsterlingen. Wie Luthern wurde ihm dieser Schritt von gegnerischer Seite nicht wenig verdacht und er mußte sich gegen die niedrigsten Verläumdungen, als wäre er vorher schon mit ihr in vertrauten Beziehungen gestanden, u. dgl. vertheidigen; „Gewißlich, wo ich jemals dergleichen Aergerniß gegeben hätte, wollte ich mich nimmermehr auf keiner Kanzel sehen lassen“. Der ausgedehnteste Wirkungskreis öffnete sich ihm im folgenden Jahr, nachdem Herzog Ulrich von Würtemberg nach langer Verbannung sein angestammtes Fürstenthum wieder erobert hatte. Ulrich, der in der Schweiz, im Elsaß und in Hessen das Evangelium kennen gelernt, kam dem Verlangen des Landes, das durch die Gewaltmaßregeln der österreichischen Regierung so lange niedergehalten war, alsbald entgegen und wählte zu Einführung des evangelischen Kirchenwesens neben Schnepf, den ihm Landgraf Philipp empfohlen, auf den Rath der Straßburger (Capito und Bucer) Grynäus und Blaurer, jenen für die Universität, diesen für die Kirche. Es galt, bei der Wahl des letzteren,

der vermittelnden Ansicht ein Zugeständniß zu machen, da die strengeren Zwinglianer (Sakramentirer) vom Reichsoberhaupt verworfen waren, überdies Blaurer durch seine Friedliebe sowohl, als seinen ehrenfesten Karakter und seine Gabe, Kirchen einzurichten, vor Andern berühmt, auch durch seinen Aufenthalt in Alpirsbach und Tübingen mit den Verhältnissen im Lande ziemlich bekannt war. Gleichwohl konnte es bei der Differenz Blaurers und des dem streng lutherischen Lehrbegriff huldigenden Schnepf nicht an Mißtrauen und Eifersucht fehlen. Erst als Blaurer Schnepfen vor dem Herzog seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, die Formel anzunehmen, die auf dem Marburger Gespräch Luthers Beifall gefunden, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi substantialiter und essentialiter empfangen werde, bezeugte sich Schnepf befriedigt und der Herzog rief freudig aus: „Das walte Gott! Es soll eine gute Stunde seyn. Dabei soll's bleiben!“ Darauf wurden die Handschriften gewechselt. Blaurers Erklärung lautete: Ich Ambrosi Blaurer bekenn mit dieser meiner Handschrift, daß aus Vermög dieser Wort: das ist mein Leib, das ist mein Blut der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich (hoc est substantialiter et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter) gegenwärtig sey und gegeben werde. Diese Concordie, die am 2. August 1534 zu Stuttgart im Schloß zu Stande kam, war bei der Verwirrung des Abendmahlsstreits von unberechenbarer Wichtigkeit. Es war (nach Ranke's treffenden Worten) der erste Ausdruck der sich bildenden Einheit der deutsch-evangelischen Kirche, der Vorgang der Wittenbergischen Concordia von 1536. Man sieht, wie irrig es ist, einerseits Blaurers Verfahren als ein zweideutiges, von bloßer Klugheit geleitetes, andrerseits seinen Einfluß als die Ursache zu bezeichnen, warum das eigentlich lutherische Kirchenwesen in Würtemberg nicht zur Durchbildung gelangt sey. Bl. erklärt in einem Brief vom 27. August, es sey diejenige Abendmahlslehre, über die er sich mit Schnepf verglichen habe, immer die seinige gewesen. Was er hier, wie später, ablehnt, ist der Genuß des wirklichen Leibs Christi auch durch unwürdige Communikanten. Die anonyme Schrift: „Ein Widerruf A. Bl. den Artikel vom heil. Sakrament belangend,“ veranlaßte ihn zu dem „Bericht von dem Widerruf, so er — gethan soll haben,“ Tüb. Jan. 1535. Die darin ausgesprochene Ansicht erhielt selbst Luthers Beifall, wie denn auch Bl. der wittenbergischen Formel, Mai 1536, mit Bucer beitrat.

Bl. reformirte von Tübingen aus, wo er seinen Sitz erhielt und viel predigte, das würtembergische Oberland, den südlich von Stuttgart gelegenen Landestheil. Den Geistlichen wurden die Artikel der evangel. Lehre vorgelegt und die, welche sie annahmen, beibehalten. In die Stelle der andern wurden Ausländer, namentlich von den oberländischen Reichsstädten und der Schweiz eingesetzt. Die Klöster mußten zum Theil mit Gewalt zur Unterwerfung gebracht werden. Auch bei Entwerfung der ersten würt. Kirchenordnung 1536, obwohl sie in der Hauptsache Schnepfs Werk war, war Bl. nicht ohne Einfluß. Manches, was namentlich Brenz beantragt, wurde auf seine Forderung nicht aufgenommen. Was die Entfernung der Bilder und Altäre aus den Kirchen betrifft, so wurden jene in Stuttgart früher als in Tübingen hinweggeschafft. Was die Altäre betrifft, so handelte es sich bloß um die Wegschaffung der vielen Nebenaltäre, während Einer stehen blieb. Auf dem sogen. Götzentag in Urach, der Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537), blieb der Streit zwischen Schnepf, der nicht alle Bilder entfernt wissen wollte, theils weil sie ein Mittel der Andacht seyen, theils weil man ihre Abschaffung vor dem Concil nicht verantworten könne, und Blaurer, der auch von den nicht ärgerlichen Bildern behauptete, sie ziehen vom Wort ab, nicht erledigt. Die Sache wurde dem Herzog anheimgegeben, der einige Jahre nachher streng verfahren ließ. Gegen Schwenkfeld erklärte sich Bl. entschieden, weil er das geistliche Amt herabsetze und die Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft befördere; doch sprach er seine persönliche Achtung gegen ihn aus und trat der milden Erklärung der Tüb. Concordia bei. Nicht wenig Kämpfe hatte Bl. mit dem Corporationswesen in Tübingen, mit manchen Anhängern des alten Glaubens an der Universität und am Hof, mit dem Mißtrauen der streng Lutherischen u. A. zu bestehen. Des Herzogs Vertrauen aber ließ ihn Vieles überwinden; er selbst bezeugte

von Ulrich, daß er ihn für einen redlichen Christen halte, den er, je länger er ihn kenne, desto aufrichtiger verehre.

In seinen zahlreichen Briefen an Bullinger, Bucer, namentlich seine Angehörigen in Constanz spricht sich die begeistertste Hingebung an seinen großen, schwierigen Beruf, die lauterste Frömmigkeit, wie die zarteste Anhänglichkeit an Freunde, Geschwister, Gattin und Kinder aus. Er vermisse zwar Vieles: Zeit zu Studien, Freunde, Verwandte, Familie; doch verzichte er darauf willig und lasse Alles über sich ergehen, wenn es der Herr wolle. Dringend bittet er die Seinen, in ihrem Gebet für ihn nicht abzulassen. Ein innigeres Verhältniß, als das zwischen Ambrosius und seinem Bruder Thomas, Rathsherrn in Constanz, und der Schwester Margarethe, wird sich selten zwischen Geschwistern finden. Jedes derselben lieferte Beiträge zu dem (Zwick'schen) Constanzer Gesangbuch von 1540. Von Ambrosius sind die Lieder: „Freue dich mit Wonne;" „Wie's Gott gefällt, so g'fällt mir's auch;" „Mag ich dem Tod nit widerstan," u. A.

Bl. kehrte aus Würtemberg, von wo er „in gutem Frieden entlassen ward," 1538 nach Constanz zurück. Seine Uneigennützigkeit fand die allseitigste Anerkennung. Von Eßlingen hatte er Nichts angenommen; Machtolf erhielt eine ungenügende Entschädigung für die ihm gereichte Kost. Von Würtemberg erhielt Bl. nicht nur keine Pension für seine 4jährigen Dienste, sondern auch seine Ansprüche auf eine solche, als vormaliger Conventual von Alpirsbach, die er, nachdem er sein Vermögen im Dienst der Kirche aufgewendet, erhob, blieben unberücksichtigt. Erst Herzog Christoph scheint sie (1553) befriedigt zu haben. 1538 stellten er und Zwick dem Rath in Constanz vor, daß sie, nachdem sie fast ihr ganzes Vermögen zugesetzt, mit Rücksicht auf ihre Familie eine Besoldung ansprechen müßten, worauf sie einen mäßigen Gehalt (75 Pfund) erhielten.

Im Gefolge Herzogs Ulrich finden wir ihn noch auf dem Gespräch zu Schmalkalden (Febr. 1537), wo Bl. übrigens erst nach einigem Zaudern (als der letzte) die Artikel Melanchthons über die bischöfliche und päbstliche Gewalt, nicht aber die vorausgehenden von Luther verfaßten, in welchen der Genuß des wirklichen Leibs und Bluts Christi auch durch die Gottlosen behauptet ist, unterschrieb. Von Constanz aus half er das Reformationswerk in Isny, Lindau, namentlich in Augsburg, Juni 1539, befestigen, wo er besonders gegen den Luxus und das Sittenverderben in dieser Stadt eiferte, weßhalb er, nachdem er zu einigen Stiftungen für Studierende und für Arme den Anstoß gegeben, bald entlassen ward. In demselben Jahr wohnte er dem Convent zu Frankfurt und dem Nürnberger Gespräch an.

Nach der Katastrophe des J. 1548 (s. Baden, I. S. 662) verließ Bl. am 28. Aug. seine Vaterstadt und begab sich nach Winterthur. Von hier aus begegnet er uns zwischen 1551 und 1559 als Prediger in Biel und Leutmerken (Thurgau), zuletzt wieder in Winterthur, wo er, nachdem ihm vergebens Bern, Basel, Memmingen, Kurfürst Otto Heinrich einen größeren Wirkungskreis angetragen, am 6. Dec. 1564 starb. Blaurer wird uns als ein Mann von feinem, gebildetem Benehmen, festem Karakter und großer Wohlredenheit geschildert. Schon sein Aeußeres, das den ruhigen, denkenden Mann verrieth, nahm für ihn ein. Seine Schriften (außer den erwähnten) Ir gewalt wird veracht, ir kunst wird verlacht u. s. w. 1524. Sendbrief an die Gemeind zu Costanz von Eßlingen aus, 1532, Christenlicher Abschied an die Kirchen zu Eßlingen, 1532, Geistlicher Schatz christlicher Vorbereitung und gläubigs Trosts wider Tod und Sterben, 1561, (einige seiner Predigten enth.) sind von kleinem Umfang, aber äußerst ansprechendem Gehalt. Er verläugnet darin die schweizerische Mundart nicht. Die äußerst zahlreichen lateinischen Briefe, welche die Ref.Akten von Constanz, die Bibl. zu St. Gallen und Zürich, das Staatsarchiv zu Stuttgart aufbewahren, sind von ebenso klassischer Schreibart, als reichem Inhalt für die Reformationsgeschichte.

Quellen: Hottinger, helvet. Kirchengesch. *Seckendorf*, Comm. de Luth.; *Fischlin*, mem. theol. wirtemb.; Schnurrer, Erläut. d. wirt. Reform.-Gesch.; Pfister, Denkwürdigkeiten I.; Vierordt, Gesch. d. Ref. in Baden; Heyd, Herzog Ulrich v. Wirt. III.; Wackernagel, deutsche Kirchenlieder.

Hartmann.

Blemmydes oder **Blemmida**, gelehrter Grieche des 13. Jahrhunderts, hauptsächlich bekannt durch seinen Eifer für Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche. Er war Mönch und Priester in einem macedonischen Kloster, als Kaiser Ducas Vatazes (1222—1255) in Nicäa, wo die griechischen Kaiser damals residirten, als das lateinische Kaiserthum in Konstantinopel bestand, ein Religionsgespräch, betreffend die Union, veranstaltete (1233). Bl. nahm daran Theil und vertheidigte mit Geschick und Gelehrsamkeit die lat. Lehre vom Ausgange des heil. Geistes vom Vater und vom Sohne. Die dafür vorgebrachten Gründe hat er in zwei Abhandlungen niedergelegt (bei Leo *Allatius*, Graeciae orthodoxae scriptores p. 1—60 griech. u. latein., latein. in Raynaldus. ad a. 1233). Daß durchaus nicht bloße Connivenz gegen den Kaiser, dessen Unterthan er war, zu Grunde lag, bewies er deutlich, als er dessen Concubine einst den Eingang in die Kirche verwehrte und seinen Schritt öffentlich rechtfertigte (bei *Leo Allatius*, de ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua successione. lib. II. c. 14.). Der dankbare Sohn des B., Theodor Lascaris, ernannte ihn daher zum Patriarchen von Konstantinopel (in partibus, so lange die Lateiner daselbst hausten). Bl. aber blieb und starb in seinem Kloster. S. über ihn Leo Allatius in der zuletzt angeführten Schrift a. a. O. Raynaldus ad a. 1233. VI. 7. 8. Tübinger Quartalschrift 1847. Heft I.; Wetzer u. Welte.

Herzog.

Blondel, David, einer der gelehrtesten Theologen und Geschichtskenner seiner Zeit und der französisch-reformirten Kirche überhaupt, wurde geboren im Jahre 1591 zu Châlons-sur-Marne. Er wurde frühzeitig als Prediger zu Houdan bei Paris angestellt, welches Amt er lange Jahre bekleidete, ohne sich jedoch durch Predigertalent auszuzeichnen. Alle seine Studien hatten die Geschichte der Kirche und der Dogmen zum Zweck und dienten ihm zur Vertheidigung des Protestantismus gegen dessen katholische Gegner. Schon 1619 gab er zu Sedan seine Modeste déclaration de la sincérité & vérité des églises réformées de France, in 8., heraus, die hauptsächlich gegen den damaligen Bischof von Luçon, später Cardinal von Richelieu, gerichtet war. Bl. wohnte, in einer langen Reihe von Jahren, einer großen Zahl Provinzial- und vier National-Synoden bei, bei welchen er gewöhnlich das Amt eines Sekretärs versah; man hat behauptet, dieses Amt sey ihm bloß seiner leserlichen Schrift wegen anvertraut worden; es darf aber angenommen werden, daß sein Ruf als gelehrter und eifriger Polemiker gegen den Katholizismus nicht wenig dazu beigetragen hat, ihm das Zutrauen seiner Glaubensgenossen zu erwerben. 1628 veröffentlichte er eines seiner berühmtesten Werke: Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genf, in 4., worin er die Aechtheit der falschen Decretalen und die von dem Jesuiten Franz Turrien dafür vorgebrachten Gründe auf das Schlagendste bekämpfte. 1631 wurde er, aus Anerkennung, bei der National-Synode von Charenton für eine theologische Lehrerstelle zu Saumur vorgeschlagen; er wurde jedoch bei seiner Gemeinde gelassen. Hier, zu Houdan, schrieb er dann noch mehrere Abhandlungen, besonders aber sein großes Werk: De la Primauté de l'Eglise, Genf, 1641, in Fol. Diese Schrift war gegen das Buch gerichtet, welches der Cardinal Duperron, bereits 1620, gegen den König Jakob I. von England geschrieben hatte, um das absolute Supremat des Pabstes zu beweisen; Blondel's treffliche Widerlegung der ultramontanen Ansprüche wurde selbst von den französischen Publicisten gewürdigt; man sagt sogar, er habe dafür eine Pension von dem Hofe erhalten. Der Dienst, den er durch dieses Werk der Reformation leistete, wurde 1645 von der National-Synode von Charenton mit dem Titel eines Honorarprofessors und einem Jahrgehalte belohnt; er wurde hiedurch in den Stand gesetzt, sich ungehinderter seinen historischen Forschungen zu widmen. In Kurzem folgten nun mehrere Abhandlungen: 1646, Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris; Amsterdam, in 4., um zu beweisen, daß in den früheſten Zeiten die Namen presbyter und episcopus gleichbedeutend waren; — 1647, Familier éclaircissement de la question, si une femme a été assise au siège papal de Rome, entre Léon IV. et Benoist III.; Amsterdam, in 8.; vermehrt und berichtigt, 1649, und nach Bl.'s Tode,

lateiniſch von Curälläus; dem gründlichen Beweiſe, der hier davon geführt wird, daß die Geſchichte von der Päbſtin Johanna eine Fabel ſey, wurde von andern reformirten Theologen, die ſich eines treffenden Argumentes gegen das Pabſtthum beraubt meinten, heftig widerſprochen; — 1648, De jure plebis in regimine ecclesiastico, Paris, in 8. und öfter; Beigabe zu einer Ausgabe der Schrift: De imperio summarum potestatum circa sacra, des Hugo Grotius, zu welcher letztern Bl. auch Anmerkungen ſchrieb; — 1649, Des Sibylles, célébrées tant par l'antiquité païenne que par les S. Pères; Charenton, in 4.; gegen die ſibylliniſchen Orakel und zugleich gegen die Gebete für die Todten. Bl's Ruf war ſo bedeutend und ſeine Bekämpfung des Katholizismus meiſt ſo ſiegreich, daß Verſuche gemacht wurden, ihn in den Schooß der römiſchen Kirche hinüber zu ziehen; allein alle die ihm deßhalb gemachten, ſelbſt glänzenden Anerbieten waren vergebens. Nach dem Tode des Voſſius wurde er als Profeſſor der Geſchichte nach Amſterdam berufen; 1650 ging er dahin ab. Das Jahr darauf gab er ſeine Actes authentiques des églises réformées de France, de Germanie, de Grande-Bretagne etc., Amſterdam, in 8., heraus; dieſe Schrift zog ihm viele Gegner zu; denn er berichtete darin, wie auf den franzöſiſchen Synoden Amyraut's Univerſalismus unterdrückt worden war, und rügte ſehr das Benehmen Dumoulin's und Rivet's. In demſelben Jahre erſchien ferner, unter dem angenommenen Namen Amandus Flavianus, ſein an die Fürſten und Völker gerichtetes Commonitorium de fulmine nuper ex equiliniis vibrato (Eleutheropolis, d. h. Amſterdam, in 4.), zu Gunſten der Gewiſſensfreiheit, gegen die von Innocenz X. gegen den weſtphäliſchen Frieden geſchleuderte Bulle. Bald darauf machten ihn angeſtrengte Arbeiten und das feuchte Klima erblinden; der unermüdliche Mann ließ jedoch von ſeinen Studien nicht ab; er dictirte ſeine gegen Chifflet gerichteten Bemerkungen über die Genealogie der franzöſiſchen Könige. Er ſtarb 1655, nachdem er noch von den Orthodoxen des Arminianismus und der Feindſchaft wider die Kirche beſchuldigt worden war und auch von politiſchen Gegnern, wegen einer während des Kriegs der Holländer mit Cromwell veröffentlichten Schrift, Manches zu erdulden gehabt hatte. Seine zahlreichen Schriften, wenige ausgenommen, die der Aufhellung einiger ſchwieriger Punkte der Profan-Geſchichte, vornehmlich der Genealogie der Könige von Frankreich gewidmet ſind, haben, wie oben gezeigt, hiſtoriſch-theologiſche Polemik zum Zwecke und enthalten Schätze der gründlichſten Gelehrſamkeit. Außerordentliche Beleſenheit, die ſich mit einem merkwürdigen Gedächtniſſe verband, kritiſcher Scharfſinn, der in der Berichtigung und Aufklärung dunkler Thatſachen äußerſt glücklich war, beſonnenes, unparteiiſches Urtheil ſind Bl's Haupteigenſchaften; ſie wiegen das Ungefällige ſeiner Schreibart bei Weitem auf. Ueber die vorgeblichen Bemerkungen Bl's zu Baronius, die von dem Prediger Maganel ſeinem Antibaronius, Leyden, 1675, beigegeben worden ſind, ſ. Bayle. Eine vollſtändige Liſte der Blondel'ſchen Schriften gibt Niceron, B. VIII. S. 48 u. f. C. S.

Blount, ſ. Deismus.

Blut, ſ. Speiſegeſetze.

Bluthochzeit, ſ. franzöſiſche Reformation.

Blutrache. Blutrache im Allgemeinen findet ſtatt, wo die Familienangehörigen, beziehungsweiſe der nächſte Verwandte eines Getödteten, das Recht und die Pflicht haben, an dem Todtſchläger Vergeltung zu üben. Im Alten Teſtament iſt die Blutrache als uralte Sitte vorausgeſetzt. (Doch bezieht ſich auf ſie ſchwerlich ſchon Gen. 4, 14. Das Wort Cain's iſt nur der Ausdruck der Gewiſſensangſt, „omnes creaturas divinitus esse armatas ad sumendam de impia caede vindictam“. Calvin z. d. St.; nach V. 15. behält ſich Gott die Vergeltung ſelbſt vor; erſt 9, 6. wird die Vollziehung der Todesſtrafe durch Menſchen angeordnet und darnach iſt dann Gen. 27, 45. zu erklären.) Die Blutrache erſcheint faſt überall, wo ſich noch kein Staatsleben erzeugt hat oder daſſelbe noch in den erſten Anfängen der Entwicklung liegt, ſomit die Sühne perſönlicher Rechtsverletzung der Privatrache, namentlich dem Familieneifer anheimfällt. (Vgl. im

Allgemeinen: Tobien, die Blutrache nach altem ruſſiſchem Rechte, verglichen mit der Blutrache der Iſraeliten, Araber, Griechen, Römer und Germanen. Dorpat, 1840. Ueber die Blutrache bei den Arabern ſ. Michaëlis, moſaiſches Recht II. §. 134. [Mit der Vorſtellung der Araber, daß ungerächtes Blut uneingeſogen von der Erde ſtehen bleibt ꝛc. ſ. Schultens zu exc. Ham. S. 416, 466 —, vgl. im A. T. Jeſ. 26, 21. Ezech. 24, 7. 8., Hiob 16, 18.] Ueber die Blutrache bei den Griechen der homeriſchen Zeit ſ. Nägelsbach, homer. Theol. S. 249 ff. Ueber die Spuren derſelben im alten Italien ſ. Rein, Criminalrecht der Römer S. 36 ff.; über den Unterſchied der römiſchen und germaniſchen Anſchauung ſ. Oſenbrügge in den Kieler philolog. Studien 1841. S. 234 ff.) Das moſaiſche Recht hat die Sitte der Blutrache ſanctionirt, aber dieſelbe dem theokratiſchen Prinzip unterworfen. Wenn nach der älteſten helleniſchen Anſchauung der Mörder als ſolcher gegen die Gottheit ſo wenig als gegen die bürgerliche Geſellſchaft ein Verbrechen begeht,*) ſondern lediglich die Familienſphäre verletzt, erkennt dagegen der Moſaismus vermöge ſeiner Idee des Menſchen als göttlichen Ebenbildes in dem Morde vor allem eine Verſündigung gegen den heiligen Gott, den Schöpfer und Herrn des Menſchenlebens, Gen. 9, 5. 6., welche durch Ausrottung des Schuldigen aus dem durch Blutſchuld entweihten Gottesſtaate gebüßt werden muß. Num. 35, 33. (So heilig iſt das Menſchenleben, daß ſelbſt das Thier, durch das ein Menſch den Tod gefunden hat, geſteinigt werden ſoll. Exod. 21, 28 ff. vgl. Gen. 9, 5.) Gott ſelbſt iſt der eigentliche Bluträcher, Gen. a. a. O., der דֹּרֵשׁ דָּמִים Pſ. 9, 13. vgl. 2 Chron. 24, 22. Die Blutrache wird ſo zu einem göttlichen Gebot, die Uebung derſelben iſt nicht bloß ſubjectivem Belieben anheimgeſtellt, iſt auch nicht bloß Ehrenſache, ſondern Religionspflicht. Weil aber durch den Mord zugleich die Familie verletzt wird, deren Integrität zu ſchirmen, Aufgabe des theokratiſchen Rechtes iſt, ſo wird die Vollziehung der Blutrache demjenigen Anverwandten übertragen, dem überhaupt die Herſtellung der beeinträchtigten Familien-Integrität obliegt, der, wie einen der Familie abhanden gekommenen Grundbeſitz Lev. 25, 25 ff., oder ein in Leibeigenſchaft gerathenes Familienglied Lev. 25, 47 ff., ſo auch das der Familie durch den Mord entriſſene Blut wieder einzulöſen hat. Daher der Name des Bluträchers גֹּאֵל הַדָּם, Num. 35, 19., Deut. 19, 6. 12., auch גֹּאֵל ſchlechthin Num. 35, 12., Hiob 19, 25. (vgl. Böttcher, de inferis §. 322.). Dafür zu ſorgen, daß die Blutrache wirklich vollzogen wurde, war Sache des ganzen Geſchlechts, wie aus 2. Sam. 14, 7. erhellt. Ueber die Reihenfolge, in welcher die Uebernahme derſelben ſtattfand, beſtimmt das Geſetz nichts Näheres; ohne Zweifel beſtimmte ſich dieſelbe, wie überhaupt die Goëlspflicht (vgl. das Buch Ruth) nach dem Erbrecht, das aus Lev. 25, 49., Num. 27, 8 ff. erhellt. Damit ſtimmt die ſpätere Tradition überein, welche zugleich beifügt, daß, wenn kein Erbe da war oder der Erbe nicht wollte, die Gerichtsbehörde eintrat, ſ. Maimon. hilchoth rotseach I., 2. — Dagegen enthält das Geſetz Exod. 21, 12—14., Num. 35, 9—34., Deut. 19, 1—13. hinſichtlich der Blutrache noch folgende nähere Beſtimmungen. 1) Die Blutrache war nur für vorſätzliche Tödtung geboten. Um denjenigen, welcher unvorſätzlich (בלא צדיה), aus Verſehen (בשגגה) einen Menſchen getödtet hatte, vor der Blutrache zu ſchirmen, verordnet das Geſetz die Ausſonderung von ſechs Freiſtädten, von denen drei im oſt-, drei im weſtjordaniſchen Lande vertheilt waren (Deut. 4, 41 ff., Joſ. 20, 1—9.). Der Todtſchläger, der in eine von dieſen flüchtete, mußte, nach vorläufiger Cognition ſeiner Sache durch die Aelteſten der Freiſtadt (ſ. Joſ. 20, 4. u. Keil z. d. St.), vor dem ihm nachjagenden Bluträcher geſchützt werden, bis die Gemeinde (עדה), nämlich die Gemeinde des Ortes, wo der Todtſchlag begangen worden war, Num. 35, 24 f., durch ihre Aelteſten, Deut. 19, 12 f. (ſ. Hengſtenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. III. S. 442 f., anders combinirt Ranke,

*) Von einer den Göttern ſchuldigen Mordſühne weiß noch Homer nichts; ſ. Nägelsbach a. a. O., vgl. Lobeck, Aglaophamus S. 301, zugleich aber auch die limitirenden Bemerkungen von Schömann, Aeſchylos' Eumeniden S. 66 f.

Unterſ. über den Pentateuch II. S. 314), nach dem ſpäteren Rechte das kleine Synedrium der 23 (Mischna Sanhedrin C. 1., vgl. *Selden*, de synedr. Ebr. II. p. 144 sq. 270 sq.) die Sache unterſucht hatte. Wurde der Angeklagte vorſätzlichen Mordes ſchuldig erfunden, ſo mußte er dem Bluträcher ausgeliefert werden (auch der Altar durfte ihm keine Zuflucht bieten, Exod. 21, 14.), im entgegengeſetzten Falle aber hatte er ſich bis zu dem Tode des Hoheprieſters, unter dem der Todtſchlag ſich ereignet hatte, in der Freiſtadt aufzuhalten. Verließ er dieſelbe früher, ſo war dem Bluträcher, wie ſchon vorher auf der Flucht nach der Freiſtadt, Deut. 19, 6, geſtattet, ihn zu tödten, Num. 35, 27. (Dagegen *Mischna Maccoth* C. II. R. Jose Galilaeus: *praeceptum* est in manu vindicis; *facultas* in manu cujusvis. R. Akibha: *facultas* est penes vindicem, ceteri non tenentur ad poenam illius nomine. Nähere Beſtimmungen *Maimon.* hilch. rots. C. VI.). Die Bedeutung der Verweiſung in die Freiſtadt war gewiß nicht bloß die einer gewöhnlichen Verbannungsſtrafe (Michaëlis, moſ. Recht VI. §. 279; vgl. das nach attiſchem Recht in dem gleichen Falle verhängte Exil. — ſ. Hermann, griech. Staatsalterth. §. 104.); ſondern der Todtſchläger ſollte dem allgemeinen Verkehr des Volkes entzogen ſeyn, bis die Sühne ſeiner That vollzogen wäre. Eine ſolche war nämlich — nach Analogie der Sühnopfer Lev. 4, 1 ff. — auch für das unvorſätzlich vergoſſene Blut ſchlechthin nothwendig *). Dieſe Sühne ſcheint zu liegen in dem Tode des Hohenprieſters, der für ſeine Amtsära das leiſtet, was je für ein Jahr ſeine Funktion am Verſöhnungstage. Vgl. Keil zu Joſ. 20, 6. Anders Bähr (Symbolik des moſ. Cultus II. S. 52), der meint, der Tod des Hauptes der Theokratie und Repräſentaten des ganzen Volkes ſey für ſo bedeutend angeſehen worden, daß darüber jeder andere Tod ſollte vergeſſen, alſo nicht mehr gerächt werden. (Aehnlich ſchon Maimon. more neboch. III, 40. ed. Buxt. S. 458). — 2) Für die vorſätzliche Tödtung gab es keine andere Sühne als das Blut des Todtſchlägers. Das jus talionis wird hier im ſtrengſten Sinn feſtgehalten, jedes Surrogat abgewieſen. Num. 35, 31. Mit allen Schätzen der Welt könnte ein Mord nicht abgekauft werden, auch wenn der Ermordete noch, ehe er entſchlafen, dem Mörder verziehen hätte u. ſ. w. *Maimon.* hilch. rots. I., 4. more Neboch. III, 41. Auch der Aufenthalt in der Freiſtadt in Folge unvorſätzlichen Todtſchlags durfte nicht abgelöst werden. Num. 35, 32., „neque enim vita interemti est possessio senatus aut ullius hominis, sed Dei“, (Maim. hilch. rots.). Es zeigt ſich hierin ein weſentlicher Unterſchied von der bei andern alten Völkern üblichen Sitte, welche dem Todtſchläger zuläßt, ſich auf dem Weg des Vergleichs durch Erſtattung einer Buße (ποινή), eines Wergeldes mit der verletzten Familie abzufinden. (Vergl. Lobeck a. a. O.) Selbſt der Korân (Sur. II, 173 ff.) geſtattet eine vertragsmäßige Milderung der Blutrache. — Uebrigens verfügt das moſ. Geſetz nichts gegen den Verwandten, der die Blutrache unterläßt. — 3) Die Blutrache trifft nur den Thäter ſelbſt. Nirgends geſtattet die Geſetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuch, daß der Bluträcher außer an dem Mörder ſelbſt ſich noch an der Familie vergreife (Exd. 20, 5. gehört nicht hieher). Daß die Sitte häufig anders verfahren ſeyn mag, iſt wahrſcheinlich, und dagegen mag als Ergänzung, nicht — wie Einige wollen — als Milderung der früheren geſetzlichen Beſtimmungen Deut. 24, 16. vgl. 2 Kön. 14, 6. gerichtet ſeyn. — Wie lange die Blutrache unter dem iſraelitiſchen Volke beſtand, läßt ſich nicht ſicher beſtimmen. Aus 2 Sam. 14, 6—11. erhellt, daß ſie noch zu Davids Zeit in voller Geltung war. Dagegen iſt 2 Sam. 3, 27. die Ermordung Abners durch Joab nicht unter die Blutrache im Sinn des Geſetzes zu ſubſumiren, vgl. 1 Kön. 2, 5. **Oehler.**

Bluttaufe, ſ. Märtyrer.

Blutzehnten, ſ. Zehnten.

Blutzeuge, ſ. Märtyrer.

---

*) Ueber die ſpätere helleniſche Anſchauung ſ. Schömann a. a. O. S. 69 u. a. Ueber die römiſche Widderſühne bei unvorſätzlichem Todtſchlag ſ. Oſenbrügge a. a. O.

Boas, (בֹּעַז aus dem Arabiſchen ſ. v. a. Munterkeit. LXX. *Boóζ*) Gatte der Ruth und durch ſie Stammvater Davids. Das Buch Ruth ſchildert ihn als einen, zur Zeit der Richter lebenden, begüterten Grundbeſitzer, der die Wittwe Ruth ehelichte, um nach dem Levirats-Recht (ſ. d. A.) das Gut ihres verſtorbenen Gatten einzulöſen. Wohlthätigkeit und Achtung vor der ſtillen Tugend der Ruth ſind die Eigenſchaften, durch die er das anziehende Sittengemälde des Büchleins Ruth ziert. — Den Namen Boas hatte auch eine der zwei Säulen vor dem Salomoniſchen Tempel, 1 Kön. 7, 21. ohne Zweifel von ihrer ſymboliſchen Bedeutung, da die andere יָכִין (er gründet) heißt. Hauff.

Bochart, Samuel, geboren 1599 zu Rouen, Sohn eines reformirten Geiſtlichen, ſtudirte zu Sedan und zu Saumur, und wurde, nachdem er ſich zu Oxford und beſonders zu Leyden aufgehalten, Pfarrer zu Caen. Die Conferenzen, die er hier (1628) mit dem Jeſuiten Véron hatte, der im Auftrage des Hofes das Land bereiste, um die Proteſtanten zu bekämpfen, erregten großes Aufſehen; Bochart bewies in denſelben eben ſo viel Kenntniſſe als Gewandtheit; 1630 gab er zu Saumur die Akten heraus, 2 B. 8, um den verfälſchten von Véron publicirten Bericht zu widerlegen. 1646 veröffentlichte er zu Caen, in Fol., ſein erſtes großes Werk: Geographia sacra, aus 2 Theilen beſtehend, in deren erſtem, Phaleg betitelt, von der durch die Sprachenverwirrung veranlaßten Zerſtreuung der Völker gehandelt wird, während der zweite, Canaan, den Kolonien und der Sprache der Phönizier gewidmet iſt. (Auch Caen 1651, fol., und Frankf. 1681. 4.). Wegen unhaltbarer Hypotheſen und ſeltſamer Etymologien, da Bochart Alles auf das Phöniziſche zurückzuführen ſucht, iſt dieſes gelehrte Werk nur noch in einzelnen Theilen brauchbar. Es vermehrte aber damals ſo ſehr den Ruf ſeines Verfaſſers, daß die Königin Chriſtine von Schweden dieſen an ihren Hof berief; 1652 begab er ſich dahin mit ſeinem Schüler Huet, der ſpäter Biſchof von Avranches wurde. Er kehrte indeſſen bald nach Caen zurück, wo er mit eben ſo viel Eifer als anſpruchloſer Beſcheidenheit ſein Amt verwaltete; 1660 wurde er als Deputirter der Normandie zur National-Synode von Loudun abgeſchickt. Abermals veröffentlichte er Streitſchriften zur Vertheidigung des franzöſiſchen Proteſtantismus; ſo ſchon 1650: Lettre à Mr. Morley, chapelain du roi d'Angleterre, pour répondre à 3 questions: 1. de l'ordre épiscopal et presbytérien; 2) des appellations des jugemens ecclésiastiques; 3) du droit et de la puissance des roys. Paris, 8.; auch lateiniſch; — dann 1661: Réponse à la lettre de Mr. de La Barre, jésuite, en laquelle est refuté ce qu'on objecte touchant l'admission des Luthériens paisibles à la communion des Calvinistes, Genf, 12., in Bezug auf einen Beſchluß der Synode von Charenton. Drei Bände Predigten, nach ſeinem Tode herausgegeben (Amſterd., 1705—1711, 12.), zeugen von ſeiner geiſtlichen Wirkſamkeit, obgleich ſie, dem damaligen Geſchmack zufolge, Manches behandeln, das wenig zur Erbauung dient: ſie erklären großentheils nur den Anfang der Geneſis. Dabei fuhr Bochart fort, ſich mit antiquariſchen Forſchungen zu beſchäftigen; 1663 bewies er, in einem Briefe an Herrn v. Segrais, daß Aeneas nie in Italien geweſen. In demſelben Jahre erſchien zu London ſein Hauptwerk, Hierozoicon, sive de animalibus S. Scripturae (2 B. Fol.; auch Frankf. 1675. 2 B. Fol.; Leipz. 1793. 3 B. 4., mit Anmerkungen von Roſenmüller). Es iſt dies weniger eine Naturgeſchichte, als eine Reihe von Abhandlungen über die in der Bibel vorkommenden, ſowohl wirklichen, als allegoriſchen und fabelhaften, oder in figürlichem Sinne genannten Thiere; da jedoch Bochart Alles zuſammenſtellt, was in griechiſchen, lateiniſchen und arabiſchen Schriftſtellern über die zoologiſchen Kenntniſſe des Alterthums ſich findet, ſo hat das Werk ein bleibendes Intereſſe. Der gelehrte Mann ſtarb 1667 eines plötzlichen Todes, während einer Sitzung der Akademie von Caen. Seine ſämmtlichen Werke wurden mehrere Mal gedruckt: Leyden 1675. 2 B. Fol. 1692—1707. 3 B. Fol.; 1712. 3 B. Fol. C. Schmidt.

Bockhold, Johann, Bockel oder Bockelſohn, auch Johann von Leyden genannt, der Prophet und König im wiedertäuferiſchen Reiche zu Münſter, ſtammte aus dem Haag, als Sohn eines Schulzen und einer von demſelben nach dem Tode ſeiner erſten

Frau losgekauften und geehelichten Leibeigenen aus dem Münster'schen und soll in dem Jahre 1534, da er zu Münster auftrat, etwa 24, keinenfalls über 30 Jahre alt gewesen seyn. Auf der Wanderschaft als Schneidergeselle kommt er nach England, Portugal, Lübeck, ohne daß wir von Einflüssen hören, welche da oder dort ihn für die spätere Entwicklung seines Lebens vorbereitet hätten. Erst mit seiner Niederlassung und Verehelichung zu Leyden, wo er auch früher bei Verwandten erzogen worden war, beginnen die Spuren. Hier trieb er wohl zuerst sein Gewerbe, hielt aber bald in einer Vorstadt eine lustige, wohl auch liederliche Schenke, und zeigte sich nicht nur als Meister munterer Unterhaltung, sondern auch als berufenes Mitglied der dortigen Sängerzunft, als Reim- und Schauspiel-Dichter, und selbst als Schauspieler. Die diesen Vereinen eigene Oppositions-Richtung gegen die Kirche läßt einen Freigeist nach der Art seiner Zeit in ihm vermuthen, was denn bestätigt wird durch einen Besuch im Münster'schen, den er 1533 machte, um die „tapferen Prediger" dort zu hören. Aber erst im Herbst dieses Jahres ward die Bekanntschaft mit Joh. Matthiesen entscheidend für seinen Anschluß an die wiedertäuferische Bewegung, und als dessen Apostel kam er dann im Januar 1534 nach Münster, wohin sich die niederländischen Schwärmer gezogen fanden, da ihre Sache in der Heimath durch blutige Verfolgung zurückgehalten war. Bei ihrer Ankunft war in Münster der Sieg ihrer Partei schon so viel als entschieden. Bockhold nahm für's Erste nur einen untergeordneten Platz neben Matthiesen ein. Erst als dieser an Ostern 1534, als Opfer wirklicher Schwärmerei, die Tollkühnheit eines verwegenen Ausfalles mit dem Leben büßte, setzte er sich kraft behaupteter Offenbarung zum Erben von dessen Weib und Ansehen ein, und sein Werk war nun der stufenweise Ausbau der theokratischen Verfassung von der Wahl des Zwölf-Aeltesten-Rathes bis zu seinem Königthum, sein Werk aber auch die grausame Gewaltherrschaft und die zum Gesetz erhobene, schamlose Ausschweifung in Münster. Der Gang dieser Dinge, und damit auch Bockholds Ausgang gehört in die Münster'schen Geschichten. Johann, ohne höhere Kenntnisse und ohne sittliche Bildung, verdankte seine Macht nicht nur dem stattlichen, wohlgefälligen Eindruck seiner Person, sondern auch einem kühnen und rücksichtslosen Geiste der Unternehmung, der mit kaltem Trotze überlegener Leidenschaft im engsten Kreise herrschte, aber dem auch kein welterobernder Plan zu ferne und zu hoch lag. Schwer ist die sittliche Würdigung der Personen auf diesem Gebiete des dunkelsten Fanatismus und der entfesselten Begierden. Die ältere Geschichtschreibung, katholischerseits repräsentirt durch Kerssenbreich, evangelischerseits durch Dorpius (Fabricius??) und was an ihr Zeugniß sich anschloß, bis auf Jochmus und Hast, trotz der pragmatischen Auffassung des Einen und der spekulirenden des Anderen, hat vorzugsweise den frechen Sünder in Johann gesehen. Ranke hat auch an ihm die Verwicklung des Glaubens fanatischer Beschränktheit mit der Herrschaft verabscheuungswürdiger Triebe in grotesker Seelenmischung nachgewiesen, und Hahn dieselbe Ansicht geistvoll bestätigt. Aber es muß zumal bei Johann doch zugegeben werden, was L. Schücking kürzlich, in der Anzeige des eben edirten, zeitgenössischen Berichtes über die Wiedertaufe in Münster von dem Meister, Heinrich Gresbeck, sagt: „daß auf dem dunklen fanatischen Grunde der ganzen Erscheinung die bewußte Heuchelei, die Sinnlichkeit, der Trug sich in so dicken Schichten legen, daß jener Hintergrund des Wahnglaubens, und was er Entschuldigendes haben könnte, beinahe ganz darunter verschwindet." Johanns Sache war es, weder den Samen des Chiliasmus zu säen, noch die socialistische Grundlage des neuen Reiches zu legen; ihm war gegeben, das letztere terroristisch zuzuspitzen, kriegerisch zu wahren, aber eben hiebei den tieferen Grund verderbter Leidenschaft zu Tage zu fördern. Er war der Jakobiner dieser Revolution nicht nur der Aehnlichkeit der Grundsätze, sondern auch des Stadiums nach; Rothmann, Matthiesen, Bockhold bilden eine absteigende Linie. Der Wahn weicht dem Betruge, je weiter die Consequenzen führen, und dieser constatirt sich immer mehr so, daß die Selbsttäuschung auf ein ganz kleines Gebiet beschränkt wird. Das Unglück vermochte den Sünder, der keck und frech im Glücke gewesen, nicht größer zu machen,

es offenbarte nur die Gemeinheit, und zeigt ihn als gebrochenen Mann, der sich kaum beim Sterben noch einmal halb ermannt. Weizsäcker.

Bodenstein, s. Karlstadt.

Böhme, Jakob, der bedeutendste protestantische Theosoph, ward 1575 zu Alt-Seidenberg bei Görlitz in Schlesien geboren. Eine kurze Biographie von ihm hat sein Freund, Abraham v. Frankenberg, geschrieben. Seine Eltern, arme Bauersleute, ließen ihn nothdürftig im Lesen und Schreiben unterrichten. Daneben mußte er das Vieh hüten und erlernte hierauf das Schusterhandwerk. Was wir von Böhme wissen, macht den Eindruck einer anima candida, eines lauteren, liebenswerthen Karakters, dessen hervortretende Züge, Reinheit des Sinnes, Demuth und Sanftmuth sind, verbunden mit Treue und Gewissensernst in den vielen inneren Kämpfen, welche ihm seine wunderbare Begabung bereitete. Dabei sehen wir an ihm von seiner Kindheit bis zu seinem Tode eine aufrichtige, evangelische Frömmigkeit, die der geordneten Gnadenmittel stets sich bedient. „Er brachte alle von seinem Berufe ihm übrige Zeit mit Kirchengehen und Lesen der Bibel zu. Dadurch bekam seine ganze Gesinnung eine gewisse fromme und tugendhafte Stimmung, so daß alle Ausschweifungen und unanständige Reden ihm ein Gräuel wurden. Er bestrafte beide, wo er nur konnte, und ward daher von seinesgleichen verspottet, von seinem Meister verabschiedet und auf die Wanderschaft geschickt.“ (Adelung, Gesch. d. menschl. Narrh. II. 226. f.) Schon damals war er ein eifriger Beter, wobei ihn besonders die Verheißung, daß der Vater den h. Geist gebe denen, die ihn bitten, erweckte und tröstete.

Es ist bemerkenswerth, daß die theologischen, besonders die kryptocalvinistischen Streitigkeiten, von denen er auf seiner Wanderschaft sich umgeben sah, es waren, welche ihn zu eigenem Forschen nach der Wahrheit trieben, deren Erkenntniß ihm für sein Seelenheil nothwendig erschien. Man kann Böhme als den reinsten und genialsten Ausdruck jener im 16. und 17. Jahrh. weitverbreiteten Richtung ansehen, welche, als die protestantische Theologie durch ihren Rückfall in Scholastik und Schulgezänke dem tieferen Erkenntnißtrieb die gehoffte Befriedigung nicht gewährte, sich dieselbe auf dem Wege der Mystik, Kabbala, Alchymie ꝛc., zum Theil in verkehrter Weise, zu erringen suchte. Er stellt auf dem Gebiete der christlichen Erkenntniß einen ähnlichen, nur noch gewaltigeren, aber freilich auch weniger an dem keuschen Schriftmaaß haltenden Gegensatz gegen die Schulorthodoxie dar, wie sein älterer, nicht minder verketzerter Zeitgenosse, Joh. Arndt, auf dem Gebiete des christlichen Lebens (s. d.). Ein ursprünglicher Trieb des Protestantismus, vorgebildet durch Luther's Verhältniß zur deutschen Theologie, findet in ihm seine verspätete und vereinzelte, darum von Seltsamkeiten und Irrthümern nicht freie, aber gleichwohl urkräftige Ausprägung. Was die äußeren Quellen betrifft, deren Benützung von Einfluß auf die Ausbildung von Böhme's eigenthümlicher Geistesrichtung war, so hat schon Heinrich Morus aus seiner paracelsischen Terminologie dargethan, daß er mit Paracelsus bekannt war. (Censura philosophiae teuton. in s. Opp. omn. Lond. 1679. I. 529 sq.) Böhme selbst erwähnt, wiewohl mehr in polemischer Absicht, Schwenkfeld und Weigel (Theosoph. Sendbriefe 12, 53 f. 59 f.), er spricht von seinem Studium astrologischer Werke; ja er sagt ausdrücklich, er habe vieler hoher Meister Schriften gelesen, in der Hoffnung, den Grund und die rechte Tiefe darin zu finden (Aurora 25, 43. 45. 10, 27.). Daß er hiebei auch gegen die Mystik, wo sie falsche und namentlich sektirerische Bahnen einschlug, Kritik in Bezug auf Theorie und Praxis zu üben wußte, zeigt schon sein Auftreten gegen Stiefel und Meth. In den späteren Jahren seines Lebens stand er, was übrigens nicht Grund, sondern Folge seines Theosophirens war, doch auf seine Schriften immerhin nicht ohne Einfluß bleiben konnte, in persönlicher Verbindung mit Aerzten und Edelleuten, von denen er in sprachlicher Beziehung manche Förderung empfing. Unter ihnen ragt der Vorsteher des chemischen Laboratoriums in Dresden Dr. Balthasar Walter, hervor, welcher, nach Weisheit forschend, sechs Jahre in Arabien, Syrien und Aegypten gewesen war, und nun auf einer Schusterbank

fand, was er dort vergebens gesucht hatte. Er legte Böhmen den Namen philosophus teutonicus bei. Indessen wurde Alles, was dieser etwa von außen empfing, in dem Feuer seines gewaltigen Geistes umgeschmolzen und eigenthümlich verarbeitet. Es hat wohl nie einen originelleren, bedeutenderen Autodidakten gegeben. Als er sein mächtigstes Werk, die Aurora, schrieb, hatte er die Bibel zur Hand, sonst kein Buch. „Ich habe," sagt er selbst, „geschrieben nicht von Menschenlehre oder Wissenschaft aus Bücherlernen, sondern aus meinem eigenen Buche, das in mir eröffnet ward: ich bedarf kein ander Buch dazu." (Theos. Sendbriefe 12, 14.).

Diese Eigenthümlichkeit Böhme's, auf welcher seine Theosophie wesentlich beruht, liegt in der wunderbaren Entfaltung des intuitiven Vermögens, welche sich viermal in seinem Leben bis zu ekstatischen Zuständen steigerte. „Von dem göttlichen Mysterio etwas zu wissen," schreibt er, „habe ich niemals begehrt, viel weniger verstanden, wie ich es suchen oder finden möchte; ich suchte allein das Herz Jesu Christi, mich darin zu verbergen vor dem grimmigen Zorn Gottes und den Angriffen des Teufels, und bat Gott ernstlich um seinen h. Geist und Gnade, daß er mich in Ihm wollte segnen und führen und das von mir nehmen, was mich von ihm wendete, und mich ihm gänzlich ergeben, auf daß ich nicht meinem, sondern seinem Willen lebe, und sein Kind in seinem Sohne Jesu Christi seyn möchte. In solchem gar ernstlichen Suchen und Begehren ist mir die Pforte eröffnet worden, daß ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewußt habe, als wenn ich wäre viele Jahre auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch verwunderte, wußte nicht wie mir geschahe und darüber mein Herz in's Lob Gottes wendete.... Wenn ich mich entsinne und denke, warum ich also schreibe und es nicht andern Scharfsinnigen stehen lasse, so finde ich, daß mein Geist in diesem Wesen, davon ich schreibe, entzündet ist; es ist ein lebendig laufend Feuer dieser Dinge in meinem Geiste. Darum, was ich mir auch sonst vornehme, so quillt doch immer das Ding oben, und bin also in meinem Geiste damit gefangen, und ist mir aufgelegt als ein Werk, das ich treiben muß.... Ich habe Ihn viel hundert Mal geflehet, so mein Wissen nicht zu seinen Ehren und meinen Brüdern zur Besserung möchte dienen, Er wollte solches von mir nehmen und mich nur in seiner Liebe erhalten. Aber ich habe befunden, daß ich mit meinem Flehen das Feuer in mir nur heftiger entzündete; und in solchem Entzünden und Erkenntniß habe ich meine Schriften gemacht." (Theosoph. Sendbriefe 12, 6. 7. 16. Von drei Prinzipien 24, 1.) Näheres über diese „Centralanschauung" s. in meiner Schrift: die Theosophie Oetingers. S. 58 ff. 539 ff. Schon auf Böhme's Wanderschaft war es, daß er zum ersten Mal in den mystischen Zustand versetzt wurde: während er, von jenen Glaubenskämpfen bewegt, unaufhörlich um Licht betete, überkam ihn unter seiner Handwerksarbeit eine selige Ruhe, so daß er mit göttlichem Lichte umfangen und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden." (Frankenberg.) Im Jahr 1594 kehrte er von der Wanderschaft zurück, ließ sich als Meister in Görlitz nieder und heirathete die Tochter eines dortigen Fleischhauers, mit der er vier Söhne zeugte und bis an seinen Tod in stiller und friedlicher Ehe lebte. Zum zweiten Male wurde Böhme im Jahr 1600 vom göttlichen Lichte ergriffen, diesmal beim jähen Anblick eines glänzenden zinnernen Gefässes. Er suchte sich durch einen Gang ins Grüne „solche vermeinte Phantasei aus dem Gemüthe zu schlagen, empfand aber den empfangenen Blick nur um so klarer, so daß er allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen konnte." Ohne von diesen Offenbarungen viel Aufhebens zu machen, nahm Böhme weitere zehn Jahre „seiner Hausgeschäfte und Kinderzucht wahr," bis er 1610 „zum drittenmal von Gott berührt wurde," worauf er, „doch nur für sich selbst," 1612 sein erstes Buch schrieb, die Morgenröthe im Aufgang, nachher von Walter Aurora genannt. Diese Selbstzucht des demüthigen Mannes ist bewundernswürdig. Ein Edelmann fand zufällig das Manuscript bei Böhme und ließ es eiligst abschreiben, so daß es einem und dem andern bekannt wurde, bis endlich auch der Oberpfarrer zu Görlitz, Gregorius Richter, Kunde davon erhielt. Dieser ungeistliche Mann, wahrscheinlich Böhmen

ſchon zuvor aus unedeln Privatgründen abhold (C. Meißners wahrhaftige Relation §. 3.), donnerte nun ſo lange gegen ihn von der Kanzel, bis ihm der Rath von Görlitz das Bücherſchreiben unterſagte. Böhme, der ſich hiebei mit muſterhafter Sanftmuth und Geduld benahm, blieb „aus einfältigem alſo vermeintem Gehorſam zu ſeiner Obrigkeit“ wieder ſieben Jahre lang ſtill, eine betrübte Zeit für ihn, in der auch das innere Licht ſich verbarg. Endlich 1619 brach es zum vierten Mal hervor, worauf er „den Muth faßte, hinfüro auf und mit Gott Alles zu wagen, und auf Ermahnung etlicher gottesfürchtiger und naturverſtändiger Leute wieder zur Feder griff.“ In die nun noch übrigen fünf Jahre ſeines Lebens fallen außer der Aurora alle ſeine Schriften, in welchen die in jenem Erſtlingswerke noch mit ungebändigter Genialität ſprudelnde Naturkraft um Vieles ruhiger, klarer, reifer erſcheint. Böhme gab jetzt ſein Schuſterhandwerk allmälig auf und lebte von den Unterſtützungen ſeiner Freunde. Drucken hat er ſelber gar Nichts laſſen. Zu ſeinen Lebzeiten erſchien nur 1624 eine von A. v. Frankenberg veranſtaltete Ausgabe der drei kleinen aſcetiſchen Schriften von wahrer Buße, von wahrer Gelaſſenheit und vom überſinnlichen Leben, unter dem Titel: der Weg zu Chriſto. Auch hieraus ſehen wir, daß die Böhme'ſche Theoſophie von Hauſe aus dem evangeliſchen Glaubensleben nicht nur nicht zuwider, ſondern weſentlich auf daſſelbe gerichtet war. Dennoch erweckte gerade dieſe Veröffentlichung auf's Neue den Grimm des Görlitzer Primarius, um ſo mehr, da das Büchlein raſch die größte Verbreitung fand. Richter griff jetzt den verhaßten und verachteten Laien nicht bloß auf der Kanzel, ſondern auch in einer lateiniſchen Flugſchrift an. Böhme verantwortete ſich in einer eigenen Apologia ebenſo voll heiligen Ernſtes als heiliger Milde. Aber der Magiſtrat, eingeſchüchtert durch die Gewaltthätigkeit des Oberpfarrers, bedeutete ihm, er möchte ſich eine Zeitlang freiwillig aus der Stadt entfernen. Richter, der ſchon mehrere lateiniſche Spottgedichte auf ihn verfertigt hatte, ſchickte ihm ein Propempticon nach, welches mit dem chriſtlichen Wunſche ſchließt: Ergo abeas, nunquam redeas, pereas male, sutor; calceus in manibus sit tibi, non calamus. Böhme ging im Mai 1624 nach Dresden, wo er bei einigen Freunden und Verehrern die beſte Aufnahme fand. Hier ſoll es, wahrſcheinlich nicht auf feierliche Weiſe, ſondern bei einem Gaſtmahl, zu einem Geſpräch zwiſchen ihm und den Theologen Hoë, Meißner, Balduin, Leyſer und Johann Gerhard nebſt zwei Profeſſoren der Mathematik gekommen ſeyn, nach welchem Gerhard äußerte, er wollte die ganze Welt nicht nehmen und den Mann verdammen helfen. Der Kurfürſt ſelbſt habe ihm eine huldvolle Audienz ertheilt. Im Herbſt machte Böhme einen Beſuch bei ſeinen adeligen Freunden in Schleſien, auf welchem ihn ein hitziges Fieber befiel, nachdem er vorher, obwohl von unanſehnlichem Aeußern, in ſeinem Leben niemals krank geweſen war. Er wurde nach Görlitz zurückgebracht, „allwo er nach zuvor gethaner, rein evangeliſcher Glaubensbekenntniß und würdigem Gebrauch des Gnadenpfandes Sonntags d. 17. Nov. 1624 verſchieden.“ Seine letzten Worte waren: „O du ſtarker Herr Zebaoth, rette mich nach deinem Willen! O du gekreuzigter Herr Jeſu Chriſte, erbarme dich mein und nimm mich in dein Reich!... Nun fahre ich hin in's Paradies!“ Richter war einige Monate vor Böhme geſtorben; aber auch ſein Nachfolger wollte die Leichenpredigt nicht halten und ſchützte Krankheit vor. Auf Befehl des Rathes hielt ſie einer der Diakonen und begann mit den Worten, er wollte lieber einem Andern zwanzig Meilen zu Gefallen gegangen ſeyn, als dieſe Predigt halten. Text Hebr. 9, 27.

Die Schriften Böhme's ſind folgende: 1) Aurora, 2) von den drei Prinzipien göttlichen Weſens, 3) vom dreifachen Leben des Menſchen, 4) vierzig Fragen von der Seele, nebſt einem Anhang: das umgewandte (einwärts gekehrte) Auge; auch psychologia vera genannt, 5) von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti, von ſeinem Leiden, Sterben und Auferſtehung, item vom Baum des Glaubens, 6) von ſechs theoſophiſchen Punkten, 7) von ſechs myſtiſchen Punkten, 8) vom irdiſchen und himmliſchen Myſterio, 9) von vier Complexionen, 10) von wahrer Buße, 11) von wahrer Gelaſſenheit, 12) vom überſinnlichen Leben, 13) von der Wiedergeburt, 14) von göttlicher Beſchaulichkeit, 15) zwei

Schutzschriften wider Balthasar Tilken (einen schlesischen Edelmann, der die Aurora und den Baum des Glaubens angegriffen hatte), 16) Bedenken über Esajä Stiefels Büchlein und: vom Irrthum der Sekten Esajä Stiefel's und Ezechiel Meth's, 17) Schutzrede wider Greg. Richter und Verantwortung an E. E. Rath zu Görlitz, 18) von den letzten Zeiten an Paul Kaym (kais. Zolleinnehmer zu Liegnitz), 19) von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, gew. signatura rerum genannt, 20) von der Gnadenwahl, 21) von Christi Testamenten, Taufe und Abendmahl, 22) Mysterium magnum, Erklärung über die Genesis, 23) Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele, 24) vom heil. Gebet, 25) 177 theosophische Fragen (nur bis zur 15. beantwortet), 26) Tafeln von den drei Prinzipien göttlicher Offenbarung, 27) Clavis oder Schlüssel der vornehmsten Punkte, 28) theosophische Sendbriefe. Nähere Notizen über die Ausgaben der einzelnen Werke bei Adelung a. a. O. S. 253 ff.

Das Bedeutende, ächt Biblische in der Theosophie Böhme's ist das, was man den pneumatischen Realismus nennen könnte, die reelle, lebensvolle Fassung des Unsichtbaren und Göttlichen (Hebr. 11, 1. 2 Kor. 4, 18.), welche ihm vorzüglich möglich wurde durch den sein ganzes System beherrschenden Begriff der pneumatischen Leiblichkeit. Dadurch erhält nicht nur seine Darstellung und Sprache jene farbenreiche Frische und Anschaulichkeit, seine Begriffswelt die ihr eigenthümliche lebenathmende Fülle, sondern es ergibt sich ihm auch eine großartige Zusammenschauung des Reiches der Natur und der Gnade, eine kosmische, universelle Auffassung des Christenthums im Sinne von Kol. 1, 15—20., welche es begreiflich macht, daß Aerzte im Interesse der naturwissenschaftlichen, Philosophen in dem der speculativen, tiefer denkende Christen in dem der religiösen Erkenntniß sich gleich sehr zu ihm hingezogen fühlen. Hier liegen Aufgaben, an denen die Theologie immer noch zu lernen hat, wenn sie den tieferen Bedürfnissen des Geistes ein Genüge thun will. Jener Realismus ist in seinem Rechte nicht nur gegen den philosophischen Idealismus und Materialismus, sondern auch gegen den Spiritualismus und Formalismus jeglicher Scholastik, wie gegen den Subjektivismus modern theologischer Denkweisen. Nachdem die Reformation sich vorzugsweise auf den Römer- und Galaterbrief gegründet, hat Böhme auch noch Erkenntnißelemente der spätern paulinischen und der johanneischen Schriften zur Geltung gebracht, wie denn sein Wahlspruch das ächt johanneische Wort war: Unser Heil im Leben Jesu Christi in uns. Die Extravaganzen, die sich später an seinen Namen gehängt haben, dürfen ihm selbst ebensowenig zur Last gelegt werden, als dem Protestantismus aller protestantische Sektenunfug. Gleichwohl ist die Böhme'sche Anschauungsweise in Gefahr, objektiv die Grundbegriffe zu sehr nur physisch und methaphysisch, zu wenig ethisch und religiös zu fassen, subjektiv über dem gnostischen Element das praktische, und bei letzterem selbst wieder, da das Christenthum durchaus als realer Lebensprozeß gefaßt wird, über der Heiligung und Rechtfertigung, über dem Christus in uns den Christus für uns zu vernachlässigen. Und wenn Paulus und Johannes dem falschen Gnosticismus eine wahre Gnosis und Mystik entgegenstellen, so wäre zu untersuchen, wie weit Böhme in der apostolischen Spur geblieben, ob und wo er in gnostisirenden Irrthum hineingerathen. Man müßte hiebei unterscheiden, wo er die Schrift geradezu gegen sich hat, und wo er nur über ihre unmittelbaren Aufschlüsse hinausgeht. Unter die letztere Kategorie ist z. B. die von Stier, Kurtz u. A. adoptirte Idee zu rechnen, daß die Erde, ursprünglich herrlich geschaffen, erst durch den Fall ihres Königs Lucifer zum Chaos geworden, und daher die 1 Mos. 1. erzählte Schöpfung als Restitution anzusehen sey. Eine mit Geist und Liebe eingehende, aber auch nach biblisch kirchlichem Richtmaß Kritik übende Darstellung der Lehre Böhme's ist immer noch Aufgabe und Bedürfniß. Schon Spener hat eine solche gewünscht, wie er denn überhaupt ein treffendes theologisches Urtheil über Böhme fällt: „Ich meinte, es gebe gar wohl ein tertium, daß er weder ein *Θεόπνευστος* sensu exquisito, wie die, derer ganze Schriften zur Regel der Kirche von Gott eingegeben worden, noch ein Hauptenthusiast gewesen, wenn es nämlich Gott gefallen hätte, ihm nicht sowohl circa oeconomiam salutis,

als in andern Dingen, so gleichsam zur Philosophia sacra gehörten, Vieles unmittelbar zu offenbaren, nicht aber auch die Gnade verliehen, solche Erkenntniß mit göttlicher Gewißheit in Schriften zu verfassen, sondern wohl daneben zugelassen, daß er auch des Seinigen Mehreres mituntergemischt hätte... Die gegen Böhme angeführten Ursachen sind so stark nicht, daß sie überzeugten, sondern stehen nur in einer Probalitität, indem es nicht unmöglich, daß Gott in seinen Wegen und Austheilung seiner Gaben solche Dinge thue, die uns nach der Vernunft ziemlich anstößig, welches wir an vielen Exempeln wahrnehmen. So ist der Styl unter den biblischen Büchern selbst nicht gleich und einiger Orten ziemlich änigmatisch. Von so vielen des Autors Kundigen, auch der Theologie ziemlich Erfahrenen, habe ich gehört, es gehe der Mann von unserer allgemeinen Lehre der evangelischen Kirche in keinem Glaubensartikel ab, sondern allein in einigen Nebenumständen von gemeinen Meinungen der Theologen; ja, wo er fleißig gelesen und erwogen werde, werde man in der Erkenntniß der Wahrheit noch mehr confirmirt und verstehe aus diesen dunkel scheinenden Schriften gewisse Dinge heller als sie insgemein vorgetragen werden; sonderlich in dem Hauptartikel von Christo und dessen Verdienst, Rechtfertigung, Taufe und Abendmahl sey unsere evangel. Wahrheit gründlich bei diesem Manne zu finden.“ Ueber Böhme's Darstellung und Sprache sagt Friedr. Schlegel: „Wollte man ihn bloß als einen Dichter betrachten und mit andern christlichen Dichtern, welche übersinnliche Gegenstände darzustellen versucht haben, mit Klopstock, Milton oder selbst mit Dante vergleichen, so wird man gestehen müssen, daß er sie an Fülle des Gefühls und Tiefe der Phantasie beinahe übertrifft und selbst an einzelnen poetischen Schönheiten und in Rücksicht auf den oft sehr dichterischen Ausdruck ihnen nicht nachsteht. In wenigen Schriftstellern hat sich noch zu jener Zeit der ganze geistige Reichthum der deutschen Sprache so offenbart, wie in diesem, eine bildsame Kraft und aus der Quelle strömende Fülle.“

Die Geschichte der Böhme'schen Lehre läßt sich in drei Perioden eintheilen, die der allmähligen Verbreitung, die des sektirerischen und theologischen Haders und die der wissenschaftlichen Reproduktion und Aneignung. — 1) Walter wirkte persönlich auf seinen Reisen, Frankenberg, Dr. medic. Friedr. Krause, der schlesische Edelmann Th. v. Tschesch u. A. durch eigene Schriften für die Verbreitung der Böhme'schen Ideen. J. A. Werdenhagen, Prof. der Rechte in Helmstädt, übersetzte 1632 die vierzig Fragen von der Seele in's Lateinische. Die Aurora kam 1634 im Auszug heraus und bald folgten einige kleine Schriften in Dresden, Halberstadt, Berlin ꝛc. Ein Kaufmann, A. W. von Beyerland, ließ seit 1635 zu Amsterdam nach und nach die einzelnen Werke in hochdeutscher und niederdeutscher Sprache erscheinen. Durch eine eigenthümliche Nemesis war ein Sohn Richter's, Handlungsdiener zu Thorn, ein eifriger Anhänger Böhme's und gab 1650—60 einen Auszug aus seinen Schriften in 8 Theilen heraus. Bedeutenden Eingang fand Böhme's Lehre auch in den germanisch-protestantischen Nachbarländern Holland und England. Karl I. sandte 1646 einen Gelehrten nach Görlitz, um Deutsch zu lernen und die Böhme'schen Werke in's Englische zu übersetzen. Es gibt denn auch drei engl. Uebersetzungen, von J. Sparrow 1646—62, E. Taylor, der auch die Beantwortung der 177 theosoph. Fragen ergänzte, und von dem Methodisten W. Law 1765. Commentirt wurden Böhme's Schriften durch J. Predage, Verf. der Methaphysica vera et divina († 1698), neben welchem für Verbreitung dieser Ideen in England Bromley († 1691) und Johanna Leade († 1704) wirkten, letztere besonders durch Stiftung der Gesellschaft der Philadelphier. Die Censura philosophiae teutonicae durch H. Morus, Prof. zu Cambridge, fiel im Ganzen zu Gunsten Böhme's aus. In Holland, wo schon 1643 David Gilbert gegen die scripta Boehmiana aufzutreten nöthig fand, schrieb E. Richardsoon seinen auch in Deutschland und England vielgelesenen „Weg zum Sabbath ꝛc.“ Amsterdam 1655. Neben Beyerland gab ein anderer Kaufmann dieser Stadt, H. Betke oder Beets, seit 1660 die meisten einzelnen Werke Böhme's heraus. In Amsterdam erschien auch die erste deutsche Gesammtausgabe derselben von J. G. Gichtel 1682.

(10 Bde. 8.); die zweite mit Gichtels Marginalien versehen und von J. D. Gluſing in Hamburg beſorgt, erſchien 1715 (2 Bde. 4.); die dritte vollſtändigſte, in welcher dieſe Marginalien jedem Kapitel als Inhaltsanzeige vorangeſetzt ſind, und der auch eine Anzeige aller Handſchriften, Kopien, Ausgaben, Ueberſetzungen beigefügt iſt, veranſtaltete J. W. Ueberfeld 1730 (5 Bde. 8.). Eine vierte Ausgabe kam gerade ein Jahrhundert ſpäter, Leipzig 1831 ff., durch G. W. Scheibler heraus. — 2) Die Böhmiſtiſchen Streitigkeiten in Deutſchland gehören dem letzten Drittel des 17. Jahrh. an und gehen bis in's 18. hinein. Durch Gichtel, den Stifter der Geſellſchaft der Engelsbrüder, welcher auch Gluſing und Ueberfeld angehörten, hängten ſich an Böhme's Namen allerlei ihm ſelbſt fremde Schwärmereien. Er wurde zum Sektenabgott, und man griff Kirche und Geiſtlichkeit auf eine unverſtändige, gehäſſige Weiſe an. Die bekannteſten Böhmiſten ſind Quirinus Kuhlmann, Chriſtian Hoburg, Friedr. Breckling. Die Theologen antworteten großentheils nicht würdiger und leiteten die Lehre Böhme's, den ſie einen Narren, Atheiſten ꝛc. nannten, vom Teufel her. Es ſchrieben gegen Böhme in den Jahren 1676—97 Joh. Fabricius, Tob. Wagner, J. Müller, A. Calov, E. Francisci, J. C. Holzhauſen, Alr. Hinkelmann, Joh. Frick u. A., die letzteren Beiden beſonnener und bedeutender. In Hamburg kam es 1690 zu Pöbelunruhen gegen drei des Böhmismus verdächtigte Geiſtliche. Gegen Holzhauſen und Francisci ſchrieb Joh. Matthäi 1691 ſeine Orthodoxia theosophiae teuton. boehmianae in beſonnenem Geiſte. Das rechte Wort in dieſem Streite hat Spener geſprochen ſ. oben. Näheres in Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie, Th. III. c. 9. 13. 15. 19. vgl. Th. II, B. XVII, c. 19.; Walch, Religionsſtreitigkeiten außer der luth. Kirche I. S. 637—52; Hamberger, die Lehre J. Böhme's, S. LVIII ff. — 3) Läßt ſich zwiſchen der erſten und zweiten Periode keine ſcharfe Grenzlinie ziehen, ſo iſt dagegen die dritte von der zweiten durch einige Jahrzehende des hereinbrechenden Rationalismus getrennt. Seit ungefähr 100 Jahren haben Böhme's Schriften eine neue Wirkſamkeit begonnen, indem ſie eine Reihe tieferer Geiſter befruchteten, durch welche dieſe Grundanſchauungen nach und nach in die allgemeinere, wiſſenſchaftliche und religiöſe Entwicklung hereingeleitet werden. Vorzüglich ſind hier zu nennen der würtembergiſche Prälat Oetinger († 1782), der franzöſiſche Myſtiker Louis Claude de St. Martin und die beiden Philoſophen Franz Baader und Schelling, welcher letztere in ſeinen Unterſuchungen über die menſchl. Freiheit ꝛc. (1809) oft ganz in Böhme's Worten redet, ohne ihn anzuführen. Die Romantiker verſenkten ſich auch in dieſe Myſterien. Die Theologie hat ſich ebenfalls Böhme'ſche Ideen anzueignen begonnen, wofür wir nur an Rothe (theol. Ethik. I. S. 33.), Martenſen u. A. erinnern. Daher wendete ſich denn auch die geſchichtliche Forſchung in neuerer Zeit dem deutſchen Theoſophen wieder mehr zu. Darſtellungen ſeines Syſtems vom modern ſpekulativen Standpunkt aus, daher mehr oder weniger reich an Mißverſtändniſſen und Umdeutungen bei Hegel, Geſch. der Philoſ. III. S. 300—327. L. Feuerbach, Geſch. der neueren Philoſ. I. S. 150 ff. Baur, chriſtl. Gnoſis, S. 558 ff. und in Zeller's Jahrb. 1850, I. S. 85 ff. Carrière, die philoſoph. Weltanſchauung im Zeitalter der Reformation, S. 609 ff. Beſondere Schriften: Fr. de la Motte Fouqué, J. Böhme; ein biographiſcher Denkſtein. Greiz, 1831. A. E. Umbreit, J. Böhme; eine Gedankenreihe über das im Leben der Menſchheit ſich geſtaltende religiöſe Moment. Heidelberg, 1835. (ohne objektiven Werth). W. L. Wullen, Böhme's Leben und Lehre, Stuttg. 1836. (oberflächlich). J. Hamberger, die Lehre des deutſchen Philoſophen J. B. in einem ſyſtemat. Auszug aus deſſen ſämmtl. Schriften dargeſtellt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet, München, 1844. (mit Liebe, Fleiß und Sachkenntniß geſchrieben).

Auberlen.

Böhmen, Einführung des Chriſtenthums, Reformation, Gegenreformation.

Dieſes herrliche, mit Naturgaben reich geſegnete und von kräftigen Menſchen (in den meiſten Kreiſen von czechiſchen Slawen und in einigen von Deutſchen) bewohnte

Land hat in der Geschichte des Protestantismus nicht geringe Bedeutung. Die ersten Anfänge des Christenthums daselbst fallen in das 9. Jahrhundert; denn es war im J. 845, als 14 böhmische Herren zu Regensburg dasselbe kennen lernten und durch die Taufe geweiht wurden*). Doch hauptsächlich stammt Böhmens Christenthum von der griechischen Seite her; denn nicht lange darauf kamen aus Konstantinopel, vom byzantinischen Kaiser Michael und seiner Mutter Theodora, auf Ansuchen des mährischen Fürsten Swatopluk entsendet, zwei unvergeßliche Männer, die Brüder Cyrillus und Methodius, geborene Thessalonicher, nach Mähren, wo sie den christlichen Glauben lehrten, und Kirchen begründeten. Hier nun lernte sie auch der Böhmenherzog Boriwoy kennen; aber nicht allein das; er nahm mit seiner Gemahlin Ludmila die Taufe an und begründete dadurch bleibenden Segen für seine Nation. Dieß war i. J. 871, nicht 894, wie man sonst meinte**). Cyrillus hat als Träger des Christenthums nach Mähren, als Missionar für die Csazaren, als Erfinder des so vollkommenen slawischen Alphabets und als Anfänger einer slawischen Bibelübersetzung, auch nach seinem zu Rom, wo er zuletzt als Klostergeistlicher lebte, erfolgten Tode das Andenken eines gelehrten, frommen und hochverdienten Mannes unvergeßlich hinterlassen***). Ebenso wird Methodius (Methud), erst Maler und Mönch, seit 860 Missionar unter den Bulgaren, endlich Erzbischof in Mähren, von wo er wohl auch Böhmen selbst besucht haben wird, und gestorben wahrscheinlich zu Welehrad 885, den ruhmvollen Namen eines Apostels der Böhmen immerdar behalten†). Das Christenthum wuchs und das Land empfing seine ersten Kirchen, sämmtlich nach St. Clemens benannt zu Levyhradez, Wyssehrad und Litomisl. Die völlige Ueberwindung des Heidenthums ist aber nicht vor 1092 zu setzen. Die Umstände machten, daß Böhmen sich der abendländischen Kirche anschloß, doch blieben als Spuren griechischen Ursprungs manche Einrichtungen, namentlich Liturgie und Predigt in der Muttersprache††). Da solches dem Volke so lieb war, konnte es nur mit Widerwillen der Gemeinden und nicht ohne Mühe, ungeachtet wiederholter römischer Verbote, vom 11—14. Jahrhundert verdrängt werden, so daß bis 1344 beiderlei Liturgieen neben einander bestanden. Es mußte sich Böhmen endlich lateinischen Cultus, Entziehung des Kelchs, Priestercölibat und Verbot des Lesens der heiligen Schrift in der Muttersprache gefallen lassen.

Bei der Einordnung in die römische Hierarchie galt Böhmen als zum Bisthum Regensburg und unter das Erzbisthum Mainz gehörig, von wo es noch 1311 Befehle empfing. Einen eigenen Bischof bekam Böhmens Hauptstadt unter Boleslaw II. um 970, und zwar an Dethmar, der seither Kanonikus in Magdeburg, gelehrt, beredt und der böhmischen Sprache kundig war†††), einen Erzbischof aber, nach Trennung von Mainz, unter Karl IV., 1343 und zwar an Arnestus de Pardubitz, der ein sehr ausgezeichneter Mann war*†), und auch Mähren, Galizien, Schlesien und die Slowakei unter sich bekam. Gleichzeitig, 1348, ward auch die erste Universität in Deutschland zu Prag

*) Nach ***Ruodolfi***, Annal. Fuldens. i. J. 845.

**) S. Dobrowsky, über Boriwoy's Taufe, in s. krit. Versuchen. 1803. Palacky's böhm. Gesch. I. 135. Schaffarik's böhm. Alterth. II. 429.

***) S. Dobner in den Abhandl. der böhm. Ges. der Wiss. I. 2, 140. II. 394. Gieseler's Kirch.-Gesch. I. 303 ff. und alle Kirchengeschichten.

†) Dobners Cyrill und Methud, der Slaven Apostel. Prag 1823. Dessen: mährische Legende über C. u. M. 1826. Palacky, III. 119. Schaffarik, II. 471.

††) Schaffarik, II. 431. Hoffmann's Gesch. des deutschen Kirchenlieds bis auf Luthers Zeit. Hannov. 1854. 161. Dobrowsky's Gesch. der böhm. Sprache. Prag 1818. 189. Dobrowsky, der erst nicht anerkannte, daß slawischer Ritus dagewesen, hat später selbst solches zugestanden.

†††) Dobners Ausgabe von Hageks Chronik. IV. 213 ff. Zirngibl in den Abh. der bairischen Akademie der Wiss. 1807. 429.

*†) S. Scriptores rer. boh. II. 373 sqq.

gestiftet. Seit Böhmen ein eigenes Bisthum hatte und die Zahl der Geistlichen immer größer ward, wurden alle Einrichtungen der römischen Kirche üblich; den meisten Anklang aber fand die Heiligenverehrung, weil einige einheimische geliebte Persönlichkeiten heilig gesprochen worden waren, nämlich Ludmila, Borziwoy's Gemahlin, St. Wenzel, ihr Enkel, und St. Adalbert, sonst Woytech genannt. Karl IV. aber förderte im 14. Jahrhundert das römische Wesen ungemein durch Tempelbauten, Klosterstiftungen, Kirchenpracht und Reliquienerwerbung.

Die Berührungen mit waldensisch gesinnten Männern, und die Gelangung wiklyffischer, ungemein vielen Beifall findender Schriften nach Böhmen regten viele junge Gelehrte zu einem freieren Denken nicht allein, sondern auch zu Wahrheitsverkündigung auf; so daß sie anfingen, gegen Gebrechen der Kirche, und vorzüglich gegen das Sittenverderben unter den damaligen Geistlichen, laut und mit beredtem Munde zu eifern. Unvergessen müssen die wackern Männer bleiben, die freier zu sprechen wagten, als man in andern Ländern that, ein Joh. Milicz, Joh. Stiekna, Conrad v. Waldhausen, Matthias Janow, Peter v. Laun, Christian von Prachatiz, Nic. v. Leitomisl, Joh. v. Jessenitz, Stanislaus v. Znaym, Stephan Palez und Jakobellus v. Mies, der in der czechischen Muttersprache predigte und zuerst es wieder wagte, Laien den Kelch zu geben. Sie mußten den Zorn und die Verfolgung der Hierarchie tragen, und sind erst in neuen Zeiten zu rechter Würdigung gelangt*).

Aber der unvergeßliche Johannes Hus, Universitätslehrer und czechischer Prediger an der Bethlehemskirche zu Prag, und sein Freund Hieronymus, von den Großen geschützt und vom czechischen Volke geliebt, übertrafen an Wirksamkeit und Todesmuth jene Alle. Die 1415 und 1416 geschehene Verbrennung dieser Denker, Sprecher und Kämpfer zu Kostnitz konnten die Böhmen nicht verschmerzen. Das ganze Land ward und blieb lange unruhig in einem Parteikampf, einerseits zwischen dem Klerus nebst dessen Anhängern und dem aufgeklärteren Theile der Nation, andrerseits zwischen den czechischen und deutschen Akademikern. Ein Hauptgegenstand des Zorns war immer die Entziehung des Kelchs, ein Kelch daher das Feldzeichen, als endlich jener Zorn in die blutigsten Rachekämpfe ausartete. Der edle Name des Hus ward entweiht durch die Schaaren der rächenden Hussiten, die in und außer Böhmen leidenschaftlich wütheten und unter Ziska, Prokop und anderen Kriegsmännern ihren Namen furchtbar machten. Sie waren selbst in Parteien gespalten. Die Calixtiner wollten mit Gewährung des Kelchs, freier Predigt des göttlichen Worts und Veredlung des Priesterstandes sich begnügen, die Taboriten aber, unter ihnen vorzüglich Nic. v. Pilgram (Episcopius) und Wenzel Koranda von Pilsen drangen auf biblische Reinheit und Einfachheit in allen kirchlichen Angelegenheiten. So leuchtete also damals in Böhmen mehr Licht, als irgendwo. Die sogenannten Baseler Compactaten von 1433, mit einigen Zugeständnissen in Bezug auf die Forderungen der Calixtiner, von Seiten der Hierarchie, vermittelt durch den angesehenen, zwar vielverkannten, aber verdienstvollen Geistlichen Johann von Rokyzan, brachten endlich einige Ruhe. Die nur hauptsächlich die Communion sub utraque (böhmisch pod obegi) gewünscht hatten, wurden durch Gewährung, besonders seit 1437, ziemlich zufriedengestellt und ließen sich das Bleiben unter dem Erzbischof gefallen. Diese Utraquisten waren in Böhmens Bevölkerung fast ein Jahrhundert lang vorherrschend, ja Prag war fast ganz utraquistisch**).

Viele, besonders aus den Taboriten, waren freilich theils mit allen neuen Annäherungen an die alte Hierarchie, theils mit allen dogmatischen Streitigkeiten sehr unzufrieden,

---

*) Außer den bekannten Darstellungen bei neuen Kirchenhistorikern in ihren Werken und außer den Monographieen von Zitte, Jordan, Ullmann und Flathe ist sehr zu beachten Palacky's böhm. Gesch. III. 161 ff.

**) Bei der Geschichte von Hus sind nun jedem Kirchenhistoriker Palacky's Forschungen ganz unentbehrlich. Böhm. Gesch. III. 214 bis 400.

drangen auf Vereinfachung des Cultus, auf das praktische Christenthum und Sittenreinheit. Diese bildeten nun den edlen Bund der *böhmischen Brüder*, die treffliche und ehrwürdige Männer unter sich hatten, wie Mich. Bradacz, Luc. v. Prag, Gregor Rzehorz, Matthias v. Kunwald, Thom. v. Przelaucz, später Joh. Augusta, Joh. Horn, Mich. Weiß, Joh. Comenius, doch nicht bloß im Gelehrtenstande, sondern auch unter dem Adel die ausgezeichnetsten Männer, einen Wenzel v. Budowa, Karl v. Zerotin u. a. die Ihren nennen durften. Sie hatten auch schon 1522 Luthers Beifall, waren weit verbreitet, besaßen in Böhmen an 200 Bethäuser und mehrere gelehrte Bildungsanstalten, besserten immer an ihren Confessionen, studirten (wie auch die anderen Nichtkatholiken Böhmens) fleißigst die Bibel (auch im Volke), besaßen die trefflichsten czechischen und deutschen *Kirchengesänge*, wurden aber *verfolgt* und nach Polen und Preußen verscheucht (1558, 1628); so jedoch, daß immer ein *verborgener Same* in Böhmen und Mähren blieb, aus dem seit 1722 die erneuerte Brüdergemeinde zu *Herrnhut* hervorgegangen ist.

Kein Wunder, daß eben in Böhmen *Luthers* Auftreten ganz vorzügliche Aufmerksamkeit erregte und Theilnahme fand. Viele Böhmen wohnten schon der Leipziger Disputation bei, andere näherten sich ihm persönlich und in Briefen und suchten mit ihm, wie auch einst mit Erasmus, Verbindungen anzuknüpfen. Zwei Umstände waren es, welche das Lutherthum in Böhmen förderten, theils die alte tief eingewurzelte Sehnsucht nach Reformation der Lehre, des Cultus und der Verfassung, theils der Umstand, daß seither bereits Utraquisten gesetzliches Bestehen hatten und Duldung genossen, folglich Lutheraner unter dieser *Firma* strenger Verfolgung eine geraume Zeit entgehen konnten. Schon seit 1519 wurden zu Prag lutherische Lehren laut, Staatsmänner und Gelehrte blickten erwartungsvoll auf den Reformator und deutsche neue Testamente kamen in des Volkes Hände. Man kann jedoch nicht angeben, *wann* und *wie* böhmische Städte lutherisch geworden sind, weil der Uebergang vom Utraquismus zum Lutherthum nur allmählig erfolgte und weil Böhmens Städte nicht wie die sächsischen soviel Chronisten gehabt haben, alle Literatur der Protestanten von den Jesuiten vernichtet ward und seit 1621 darüber Niemand forschen und schreiben durfte. Kurz, Kelch, Gottesdienst in der Muttersprache und Bibelbesitz that den Böhmen sehr wohl; und sie erfreuten sich auch der Begünstigung mehrerer hochgestellter Männer, während freilich Ferdinand I. von Zeit zu Zeit strenge Edikte gegen die Lutheraner erließ.

Auch die *reformirte* Confession drang mächtig in Böhmen ein, ungeachtet nicht allein Katholiken, sondern auch Lutheraner gar heftig gegen die Calvinisten eiferten. Ueber Eindringen und Bestehen des Calvinismus sind noch keine Quellen aufgefunden worden. Seine Bekenner culminirten eine kurze Zeit, 1620, als ein reformirter Fürst (Friedrich von der Pfalz, der Winterkönig) den Dom zu Prag inne hatte, dessen Hofprediger Scultetus aber, durch vandalische Zerstörung aller sichtbaren Cultussachen viel Unwillen erregte, so daß nach 1623 die Reformirten eher vertrieben wurden, als die Lutheraner. Soviel ist gewiß, daß im Anfange des 17. Jahrhunderts der Böhmen gar wenige römisch-katholisch waren; denn der größte Theil war, wenn auch nicht ganz evangelisch, doch wenigstens utraquistisch; und *ohne die Jesuiten* wäre *ganz* Böhmen protestantisch geworden und geblieben. Es war bereits Ueberfluß an lutherischen Kirchen und Geistlichen, auch an Bibeln, an lutherischen Schriftstellern und an evangelischer Literatur. Bei Pfarrbesetzungen war häufig Wechsel zwischen sächsischen und böhmischen Städten und Dörfern im Zeitalter 1570, namentlich in den deutschen Gegenden Böhmens, wo viele ausgezeichnete, gelehrte und sittenreine Männer die Pfarrämter verwalteten.

Jetzt wurden aber die 1551 nach Wien gekommenen *Jesuiten*, um mit geistlichen Waffen den Protestantismus niederzukämpfen, vom Domkapitel zu Prag und vom Statthalter Ferdinand auch nach Böhmen eingeladen, und es erschien mit mehreren der berühmte Canisius. Man stiftete Jesuitencollegien zu Prag, Neuhaus, Krumau, Komotau, später auch zu Kuttenberg und begründete neben der jetzt utraquistischen Karlsuniversität

zu Prag ebendaselbst auch die römisch-katholische Ferdinandsuniversität. Die Ordensglieder aber empfahlen sich durch Gelehrsamkeit, Lehrhaftigkeit und feine Sitten. Doch auch neben ihnen blühte damals noch der Protestantismus in Böhmen, es war die Zeit des duldsamen Maximilian II. (unter welchem 1575 die böhmische Confession eingereicht ward, zu der sich Lutheraner und Calvinisten, sowie Brüder und Utraquisten vereinigt hatten) und der frühern Regierungsjahre von Rudolph II. Doch begannen die Gefahren für den Protestantismus schon sich anzukündigen, so daß die Protestanten immer wachsamer werden mußten und neue Bürgschaften für ihr Bestehen zu erringen trachteten; während auf der andern Seite auch die Katholiken einige Bangigkeit empfanden, da so viele vom hohen Adel und die gelehrtesten Männer Böhmens protestantisch blieben, so daß die Jesuiten immer heftiger in den Landesherrn drangen, die Katholiken besser zu schützen; so daß nun bald viele evangelische Geistliche die ersten Stürme der Verfolgung erfahren mußten, wie man aus den beweisenden Beilagen bei der „Apologie der böhmischen Stände“ ersehen kann. Die schon seit 1554 gesetzlich bestehenden Defensoren der Universität und des protestantischen Consistoriums mußten immer thätiger werden und konnten nicht ruhen, bis sie 1609 dem Kaiser Rudolph jenen Majestätsbrief abrangen, der ein rechtliches Bestehen der Protestanten sichern sollte. Außer jenen Defensoren wurden auch 30 Direktoren eingesetzt. Doch die Umstände, daß man den Majestätsbrief von katholischer Seite nicht halten wollte und daß Böhmen, wenn Rudolph's Nachfolger Matthias stürbe, einen fanatisch-katholischen Landesherrn an Ferdinand von Tyrol zu fürchten hätte, erregte des Unwillens und der Sorgen soviel, daß einige leidenschaftliche Männer unter den Protestanten, besonders ein Graf von Thurn, sich so übereilten, einige Hauptgegner der Protestanten unter den Großen vom Prager Schlosse zum Fenster hinabzustürzen, Ferdinand II. als Nachfolger zu verwerfen und, sich des vormaligen böhmischen Wahlrechts auf's Neue bedienend, einen Protestanten, den Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, zum König zu wählen. Diese unglückliche Wahl, sein thörichtes Verfahren zu Prag und das Glück der katholischen Waffen änderte Alles zu Gunsten der Katholiken; so daß nun die von Ferdinand um jeden Preis beschlossene Gegenreformation und Ausrottung der sogenannten Ketzerei bald ernstlich beginnen und, wenn auch erst spät, vollendet werden konnte.

Die (meist nicht katholischen) Großen in Böhmen, die jenen Schritt der Nichtannahme Ferdinands theils aus Liebe zur evangelischen Wahrheit, theils aber auch zu Behauptung constitutioneller Rechte für's theure Vaterland, sowie zu Erhaltung eines persönlichen Aristokratismus gethan hatten, wurden nun freilich zu ernster Strafe gezogen, theils am großen Prager Bluttage am 21. Juni 1621 hingerichtet, theils eingekerkert, geächtet, vertrieben und mit Confiscation aller ihrer schönen Güter bestraft; so daß auf einmal die Blüthe und Macht des Adels vernichtet war und dafür strengkatholische Ausländer sich eindrängten. Der Adel floh nach Sachsen, in die Reichsstädte und nach Schweden, die Gelehrten nach Dresden und Wittenberg, nach Pirna und Zittau, nach Schweden und Holland, wo sie die wichtige Historia persecutionis ausarbeiteten. S. auch *Jacobaei's* idea mutationum bohemo-evangelicorum. Amst. 1624. Die rührendsten Details siehe in meinem vor 10 Jahren erschienenen Werke über die Gegenreformation in Böhmen.

„Ausrottung aller Ketzerei“ hatte Ferdinand geschworen und zwar durch seine Rathgeber, die Cardinäle Clesel und Caraffa geleitet und fest überzeugt, er thue dem Himmel einen Dienst daran. Wie er schon seit vielen Jahren die schwersten Verfolgungen in seinen östreichischen Erblanden, besonders in Steiermark und Kärnthen, über die Protestanten verhängt hatte: so sollte es nun auch in Böhmen werden. Freilich stellte man sich die Ausrottung der Unkatholischen viel leichter vor, als es wirklich war, weil unkatholischer Sinn hier schon 200 Jahre alt war. Bereits waren die Häupter der Führer der protestantischen Partei unter dem Schwert gefallen, die Herrnfamilien aus ihren Schlössern vertrieben und verarmt. Mit dem Volke glaubte man bald fertig zu werden, sobald nur alle evangelischen Kirchen geschlossen, auch die Prediger und evangelischen Beamten abgesetzt und vertrieben wären und die Jesuiten anfingen, die Gebildeten, und die geringern

Mönche das Volk zu bearbeiten und zu bekehren. Bei alledem meinte Ferdinand die Böhmen noch sehr mild zu behandeln, weil er die Ketzer nicht verbrennen, sondern nur auswandern ließ. Beredte Jesuiten leisteten viel, beredeten viele Tausende zur katholischen Kirche zurückzukehren, namentlich solche Familien, die erst seit wenigen Generationen unkatholisch waren, nicht aber die Abkömmlinge von Hussiten und Brüdern. Langsam und mit wiederholten Ansätzen ging das Werk vorwärts. 1623 verging in Schwüle und banger Erwartung und mit Fliehen der Entschlossensten unter den Protestanten; und dann kamen gemessene Befehle, daß Böhmen katholisch seyn müsse, die Geistlichen anderer Parteien abzusetzen, Verräther aber zu belohnen seyen. Zwar meinte man schon 1628 die »letzte Hand« zur Ausrottung der Ketzerei angelegt zu haben, aber 1631 sah man, als sächsische Truppen zu Prag Macht hatten, wie viele geheime Protestanten noch ihr Haupt erhoben. 1645 begannen abermals ernste Untersuchungen und Verfolgungen, zumal 1652, da nach dem westphälischen Frieden die Kriegssorgen beseitigt waren, und man nun auch in den Grenzstädten an der sächsischen Seite streng wurde; ja 1683, 1696, 1700, ja noch 1728 gingen neue Verfolgungen an. Wie es bei diesen Verfolgungen zuging, ist zum Theil noch gar wohl bekannt. Es mußten Reformations- (d. i. Gegenreformations-) Commissarien (z. B. Zdenko v. Kolowrat, Graf v. Michna, Herr v. Wrzesowez, Hieron. v. Bukowsky, der nachmals gefürstete Herr v. Lichtenstein, der Spanier Huerda u. a.) durch's Land ziehen, begleitet von Geistlichen, aber auch von Dragonern, die zunächst zu deren Schutze bestimmt waren, aber selbst mit Gewalt alles Mögliche beitrugen, um die Evangelischen zu zwingen und zu quälen, wie spezielle Berichte uns zeigen und noch mehr die Gegenreformationsprotokolle uns lehren würden, wenn sie nicht in Archiven lägen, die uns unzugänglich sind. Viele Tausende flohen aus dem Lande, meist in Hoffnung einstiger Rückkehr; andere Tausende blieben zwar da, aber ließen ihren evangelischen Glauben nicht merken. Rührend sind die Geschichten von Vieler Glaubensmuth, Treue und Aufopferung. Wir können nicht anders, als die Martern, welche die armen unschuldigen Evangelischen trafen, in etliche wenige, aber inhaltsschwere Zeilen zusammenzudrängen. Diese Quälereien und Martern bestanden in Folgendem: Wegnahme der Kirchen, Verjagung der Geistlichen, Aufdringung unwissender Pfarrer, zudringliche Jesuitenbesuche, Wegnahme und Verbrennung der Bibeln und Erbauungsbücher, Entreißung der Kinder, um sie in Klöstern katholisch erziehen zu lassen, Absetzung von Aemtern, Versagung von Bürgerrecht und Gewerbconcession, Heirathsverbot, Begräbniß außer den Kirchhöfen, Versagung der Pathenschaft, Beraubung, Geldstrafen für versäumte Messen, Untenansitzen bei Hochzeiten, Kerkerhaft in finstern Löchern, engen Käfigen und überfüllten Kellern, auf lange Zeit und mit verwundenden Eisen, von Zeit zu Zeit Prügel und Peitschenhiebe, Entblößung, Treiben in die Messe unter Schwerthieben der Bekehrungsdragoner, Anspeiung, Zurschaustellung, höhnische Einfangung nach Fluchtverrath, Brennen mit Lichtern, Anbindung der Frauen ihren zu stillenden Kindern gegenüber, doch so, daß sie dieselben nicht erreichen konnten und durch das Gewimmer der Kinder fast gezwungen waren, in's Katholischwerden einzuwilligen. Viele flüchteten in tiefe Waldungen, hielten dort rührende Gottesdienste und hofften immer auf einen Umschwung der Dinge; aber vergeblich blieben die dringendsten Fürbitten der evangelischen Fürsten. Die ersten Ausgewanderten waren die glücklichsten. Zum Glück war das evangelische Sachsen nicht fern, und auch in der Oberlausitz war Schirm, weil sie seit 1621 an den Kurfürsten von Sachsen verpfändet war.

Verloren hatte Böhmen sehr viel; nicht allein an der Zahl seiner Bewohner, sondern auch seine gescheutesten Leute, weil eben diese unkatholisch waren. Sachsen aber verdankt jenen eingewanderten Böhmen viele Arbeitskräfte, Gewerbfleiß und Intelligenz. Eine große Zahl der tüchtigsten Gelehrten in Sachsen im 17. Jahrhundert bestand aus böhmischen Exulanten und Exulantensöhnen. In Dresden, Pirna, Zittau und Neusalz ward für czechische Böhmen auch Gottesdienst in der böhmischen Sprache 2 Jahrhunderte lang fortgesetzt.

Nachdem endlich die vielen Hauptverfolgungen in den genannten Jahren ihre Qualen vollendet hatten, war der Zweck einer neuen Katholisirung Böhmens ziemlich erreicht. Das Andenken an die Vorzeit Böhmens ließ man erlöschen, und manche hielten wirklich die evangelischen Zustände der vorigen Zeit für eine Verirrung der vorigen Generationen und ergaben sich in die neue Hierarchie, weil es nun einmal anders nicht seyn könne. Bibeln und evangelische Bücher waren fast alle vernichtet, die übrigen waren nur Familiengeheimnisse. Die Jesuiten hielten Alles in Schach und man maß den Ruhm des Einzelnen nach der Zahl der von ihm Bekehrten. Das lichtgewesene Land ward finster und immer finsterer, und auf den Kanzeln und in Schriften ward wacker auf die Ketzer geschimpft. Eine andere Zeit kam im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Ein aufgeklärter Fürst, Joseph II., berathen vom Freiherrn von Kresel, Herrn v. Swieten und Prälat Rautenstrauch, aber sehr getadelt vom Wiener Erzbischof Migazzi, erhob sich über die Vorurtheile seiner Vorfahren, setzte der römischen Hierarchie Schranken, ließ die Schulen verbessern, hinderte es nicht, als ein deutscher Prälat seines Landes (der Prager Erzbischof Anton Peter v. Przihowsky, nach dem Wunsche schon der Kaiserin Maria Theresia) eine deutsche Bibel herausgab und in der Vorrede das Lesen derselben angelegentlich empfahl, befreite Böhmen von den zu vielen Klöstern und gab am 13. Okt. 1781 sein berühmtes Toleranz-Edikt zum großen Verdruß des katholischen Klerus (der den Vers machte: Tollendos tolerans, tolerandos, Austria, tollis, sic tollens tolerans intoleranda facis, und diesem Kaiser heut noch grollt*). Möglichst ward daran gemäkelt und eine Einschränkung nach der andern gemacht, ebenso wie auch jetzt die seit 1849 vollkommnern Errungenschaften der Protestanten in den kaiserlichen Landen wieder verkümmert werden wollen. Nach jenem Edikte sollten die Protestanten getrost sich melden, und wo eine bestimmte Zahl zusammenkäme, ihr Cultus erlaubt werden in eigenen Bethäusern; jedoch (was gewiß nur der Klerus angab) ohne Thürme und Geläut, ohne Kirchenfenster und vordere Thüren, und mit Abhängigkeit vom katholischen Klerus. Man trat erst nur sehr schüchtern hervor; da man aber sah, daß es Ernst war, meldeten sich, zum Erstaunen, viele Tausende, nämlich außer den fremden Protestanten auch sehr viel Einheimische, die bisher nur gezwungen katholisch geschienen hatten, besonders im leitmeritzer und königsgrätzer Kreise, sowohl Lutheraner (czechische und deutsche) als auch Reformirte, und zwar letztere in überwiegender Zahl (Czechen), so daß leider dreierlei protestantische Geistliche nöthig wurden, die man nun als augspurgische und helvetische unterscheidet, deren Stellung aber sehr armselig und vielen lästigen Umständen ausgesetzt ist, besonders wegen der Zerstreuung der Gemeindeglieder. Auch hält es bei der so geringen Besoldung schwer, tüchtige Männer für solche Aemter zu erlangen. Der Klerus aber sieht es natürlich höchst ungern, daß das Volk sieht, es gebe noch etwas anderes, als den Katholicismus, hat jedoch über Proselytenmachen nicht zu klagen, da solches Niemand wagen darf. Neuerdings hat die Gustav-Adolph-Stiftung auch in Böhmen einige Kirchen, freilich zu großem Zorn der Gegner, sehr unterstützt. Der augspurgischen Kirchspiele sind 15, der helvetischen 37.

Die katholische Kirche hat in Böhmen 1 Erzbischof zu Prag und 3 Bischöfe, zu Leitmeritz, Königsgrätz und Budweis, 3090 Kirchen und öffentliche Kapellen, wovon jene zum Theil herrlich sind, große Prälaturen bei dem reichen Kreuzherrn- und Prämonstratenser-Orden, 74 Manns- und 6 Frauenklöster. Jene gehören den Benediktinern, Cisterciensern, Augustinern, Dominikanern, Franziskanern, Capuzinern, Minoriten, Piaristen und Serviten und den angesehenen Kreuzherrn und Prämonstratensern. Diese, nebst den Augustinern und Piaristen machen sich um's Schulwesen verdient, sowie die Klosterjungfrauen (die Ursulinerinnen, Elisabethinerinnen, Karmeliterinnen und englische Fräuleins) um Krankenpflege und Erziehung. Die „barmherzigen Brüder" sind preiswürdige Krankenpfleger. Domstifte hat Böhmen 4, Humanitätsanstalten ungemein viele und höhere

*) S. über die Jesuitenaufhebung in Böhmen, 1773, Pelzel's böhm. Gesch. II. 934.

und niedere Schulen in guter Ordnung. Bei der Landesuniversität gibt es viele ausgezeichnete Männer, besonders im Fach der Naturwissenschaften. Es gibt auch mehrere gelehrte Theologen und manche ausgezeichnete Pfarrgeistliche; doch ist wenig theologisch-literarisches Leben, weil alles schon abgeschlossen scheint und Schriftstellerei sehr erschwert und ungern gesehen ist. In Hinsicht des religiösen Glaubens ist zwischen dem gemeinen Landvolke und den Gebildeten ein sehr bedeutender Unterschied; aber Kirchlichkeit haben beide gemein. Ohne die durch die Jesuiten geschehene Reaktion würde Böhmen das lichteste Land seyn. So manche Geistliche würden ihr Licht leuchten lassen, wenn sie dürften. Zu weiterer Kenntniß des Zustandes der Protestanten Böhmens empfehlen wir folgende Schriften: Darstellung der durch Kaiser Joseph entstandenen Grundlage der Verfassung der Protestanten in Oestreich. Regensb. 1799. Jakſch, Gesetzlexikon im geistlichen, Religions- und Toleranz-Fache. Prag 1828. Helfert, die Rechte der Akatholiken in Oestreich. 1843. Steinbach, Geschichte der alten und neuen Toleranz in Böhmen, in der Abhandl. der böhm. Gesch. der Wiss. I, 2. 100. Beitl, kirchliche Zustände Oestreichs. Wien. 1849. C. A. Peschek, Th. Dr.

Böhmer, Just. Henning, ein um das Studium des Kirchenrechts hochverdienter Jurist, ist geboren zu Hannover am 29. Januar 1674, und als Regierungskanzler des Herzogthums Magdeburg und Ordinarius der Juristenfakultät zu Halle am 29. August 1749 gestorben. Während lange Zeit das Verhältniß des kanonischen Rechts zum evangelischen Kirchenrecht nach beiden Seiten hin unrichtig gefaßt wurde, entweder durch ein unbedingtes Auseinanderhalten, also förmliche Lösung, oder durch ein wirkliches Unterwerfen, eine förmliche Abhängigkeit des evangelischen vom römisch-katholischen, hat Böhmer sich das Verdienst erworben, die Anwendbarkeit der kanonischen Grundsätze in rechter Weise zu begrenzen. Ebenso vertheidigt er auch im Ganzen die richtigen, der evangelischen Freiheit entsprechenden Prinzipien über Lehre und Bekenntniß gegenüber der noch immer damals herrschenden starren Orthodoxie und der dagegen nicht ohne Erfolg ankämpfenden rationalistischen Richtung. Diesen Standpunkt verdankt er gründlichen Studien der Kirchengeschichte, der großen Vertrautheit mit dem gemeinen, wie partikularen Recht und einer reichen Praxis. In der Feststellung des Verhältnisses von Staat und Kirche entschied er sich für ein gemildertes Territorialsystem (m. s. jus eccl. Protestant. lib. I. tit. II. §. LXXXII seq. tit. XXXI. u. a.), doch blieb er demselben später nicht treu und neigte sich zum Collegialsystem (vergl. Praeloquium [Tom. V.] de systemate universi juris canonici. §. XI seq.). Von der großen Zahl seiner Schriften gehören vornehmlich hierher: Duodecium dissertationes juris ecclesiastici ad Plinium II. et Tertullianum ed. II. Halae 1729. Entwurf des Kirchenstaats der drei ersten Jahrhunderte. 1733. Institutiones juris canonici ed. V. 1770. *Jus ecclesiasticum Protestantium* usum hodiernum juris canonici juxta seriem Decretalium ... ostendens. 6 vol. 4., ed. V. (vol. V. ed. 3., vol. VI. ed. 6.) 1756—1789. Der 6. Band dieses Werkes auch unter dem besondern Titel: jus parochiale ad fundamenta genuina revocatum. In ähnlicher Weise, wie der praktische Gebrauch des römischen Rechts in Deutschland in dem sogen. usus modernus Pandectarum dargestellt zu werden pflegte, unternahm es Böhmer für das kanonische Recht dessen durch spätere kirchliche und weltliche Gesetzgebung modificirte Anwendbarkeit in der evangelischen Kirche ausführlich darzuthun, und es gelang ihm dies im Ganzen so, daß auch jetzt noch diese Arbeit einen nicht geringen Werth besitzt. Ferner verdient mit besonderm Lob Böhmers Ausgabe des *Corpus juris canonici.* Halle 1747. 2 vol. 4. erwähnt zu werden. Sie zeichnet sich von den früheren durch strengere Kritik, Hinzufügung eines kritischen Apparats, durch Ergänzung der von den Redaktoren fortgelassenen Bestandtheile der Originaldecretalen (partes decisae) vortheilhaft aus und ist auch nach der viel vorzüglicheren Ausgabe von Richter (Lipsiae 1839. 2 T. 4.) noch immer theils wegen der interpretirenden Noten theils wegen der Register und sonstigen Anhänge unentbehrlich. Eine große Menge von Abhandlungen Böhmers ist besonders erschienen, ein guter Theil derselben aber gesammelt in den Consultationes et decisiones juris,

3 Tom. in 7 Part. Fol. 1748—1754. (herausgegeben von seinem Sohne Karl August), und in den Observationes ad Pandectas. Hannover 1745—1775. VI vol. 4. (herausgegeben von seinem Sohne Georg Ludwig) u. a. Auch als Kirchenliederdichter hat sich B. nicht ohne Erfolg versucht. Ihm werden 21 Lieder zugeschrieben, von denen drei in Freylinghausens Gesangbuch, 18 in Ad. Struensee's Trauerreden, Halle 1756 im Anhange stehen.

Man vergleiche über ihn Niceron, Nachrichten von den Begebenheiten berühmter Gelehrten. B. XXII. S. 299 folg. *Haubold*, institutiones juris Romani literariae (Lipsiae 1819) pag. 153.

J. H. Böhmer ist der Stifter einer größeren Juristenfamilie, aus welcher hier noch zu erwähnen sind, sein Sohn

Georg Ludwig (geb. 1715, gest. als geheimer Justizrath, Primarius und Ordinarius der Juristenfakultät zu Göttingen 1797), Verfasser der principia juris canonici speciatim juris ecclesiastici publici et privati quod per Germaniam obtinet (Götting. 1762) ed. VII. cura C. T. G. Schoenemann 1802, observationes juris canonici ed. II. 1791 u. a. m. (s. *Haubold*, a. a. O. pag. 174). Deßgleichen sein Enkel, G. L.'s Sohn,

Georg Wilhelm (geb. 1761, gest. 1839), von welchem 1786 ein Grundriß des protestantischen Kirchenrechts, 1787—1793 das Magazin für Kirchenrecht, Kirchen- und Gelehrtengeschichte (2 Bände zu 3 Heften), 1826 eine Abhandlung über die Ehegesetze im Zeitalter Karls des Großen und seiner nächsten Regierungsnachfolger u. a. m. erschienen sind. H. F. Jacobson.

Böhmische und mährische Brüder, s. Brüder, böhmische und mährische.

Böse, das (malum, *κακόν*, *πονηρόν*). In dem gleichen Worte finden wir die alltäglichste populärste Vorstellung und den schwierigsten dunkelsten philosophischen Begriff, das klarste Gefühl und die zwiespältigste Anschauung zusammengefaßt. Von dem Kinde, das den kleinsten Unfall als etwas Böses bezeichnet, selbst seinen zürnenden Vater böse nennt, bis aufwärts zu dem Philosophen, dessen Bewußtseyn in der tiefsten Spekulation über die Sünde selbst zu taumeln anfängt, indem er die Sünde als etwas ewig Nothwendiges bezeichnet, und wiederum von dem heidnischen Dualisten, der von einem bösen Gott redet, oder von dem Teufelsanbeter aufwärts bis zu dem mystischen christlichen Supralapsarier, der in die Worte ausbricht: o felix culpa, quae meruit talem redemptorem! welch eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Vorstellungen und Anschauungen von dem Bösen! Selbst die nationalen Nuancirungen des gleichen Begriffs sind sehr erheblich. Wenn z. B. der Slave unter dem Worte bies, bes zugleich das Böse und den Teufel versteht, so spiegelt sich darin die slavisch dualistische Weltansicht ab, welche ohne Zweifel das Schädliche in jenem Worte zusammengefaßt hat. Bei dem Griechen nähert sich der Begriff des Bösen dem Begriff des Gemeinen; in der germanischen Sprache scheint das gothische baud und das englische bad das Böse mit dem Untüchtigen in Eins zusammenzufassen; vielleicht um es als das Niedrige zu ächten.

Bei alle dem ist der Grundgedanke des Bösen in's Klare gestellt, sobald wir dasselbe im Gegensatz gegen das Gute auffassen. Unter dem Guten verstehen wir alles Wirksame, was dem reinen Leben hold ist, was Leben liebt und schafft, nährt und schützt, sowohl im physischen als im ethischen Sinne. In dem Bösen wird uns daher diejenige Potenz erscheinen, welche dem Leben widerwärtig ist, das Leben haßt und verneint, verzehrt und zerstört. Dieses Böse nennen wir auf ethischem Gebiete die Sünde, auf physischem Gebiete das Uebel.

Da nun aber das physische Uebel von der ethischen Sünde bei aller Wechselwirkung zwischen beiden durchaus unterschieden werden muß, so könnten wir uns dem ersten Anschein nach kurz fassen, und den Leser auf die Artikel Sünde und Uebel verweisen. Und in der That wollen wir uns auch vor der Verwirrung hüten, welche in den dogmatischen Handbüchern vielfach dadurch entsteht, daß man die Ausdrücke: das Böse, die Sünde,

die Erbsünde ohne Weiteres promiscue gebraucht. Nur thun vor allen Dingen scharfe Unterscheidungen noth. Die Sünde ist ihrer Natur nach absolute Lebenshemmung, absolute Negation des Lebens. Das Uebel dagegen ist nur die von der Sünde hervorgerufene, in das Walten Gottes als Reaktion gegen die Sünde aufgenommene relative Lebenshemmung, welche als physische und psychische Lebenshemmung sogar die Bestimmung hat, das absolute, wesentliche Geistesleben wieder zu fördern. Die Sünde tödtet das Leben unter dem illusorischen Anschein der Lebenserhöhung; das Uebel erweitert das innerste Leben in der drohenden Gestalt der Lebensminderung. So grundverschieden sind beide nach ihrer eigentlichen Natur und Tendenz; obwohl die Sünde in dem Uebel zur Erscheinung kommt, und das Uebel auftritt als eine Versuchung zu neuer Sünde. Da nun das Uebel mit der Sünde gewöhnlich zusammengefaßt wird in dem Begriff des Bösen, so ergibt sich eben daraus das Zwiespältige in dem Begriffe selbst. In einem bekannten Kirchenlexikon wird das Böse als das Nichtseynsollende, was der Idee eines Dinges widerspricht, definirt. Das Nichtseynsollende auf dem Gebiete der Natur wird als das Uebel (malum naturae) bezeichnet; auf dem Gebiete des Geistes wird es die Sünde (peccatum) genannt. „Das Böse als Sünde," heißt es darin, „kann wieder in zwiefacher Hinsicht aufgefaßt werden, einmal sofern es durch den Widerspruch des freien Willens gegen das Sollen des geschöpflichen Geistes eine Schuld des Letztern begründet, Schuld oder Sünde im eigentlichen Sinne (malum culpae), sodann, sofern es die Schuld als entsprechende Strafe des Sünders begleitet (malum poenae)." Hier ist also die Strafe mit unter den Begriff des ethisch Bösen, der Sünde subsumirt, obschon es weiterhin heißt: „das einzige Böse ist im Grunde nur die Sünde, denn ohne sie wäre weder Uebel, noch Strafe."

Könnte man die Sünde und das Uebel als rein geschiedene Thatsachen und Erscheinungen behandeln, so würde man einfach das Böse als eine populäre Verknüpfung von zwei disparaten Begriffen zu bezeichnen haben; der Ausdruck das Böse würde eigentlich nur von der Sünde gelten, und nur katachrestisch das Uebel mit bezeichnen. Allein im Leben selbst sind die Sünde und das Uebel auf's Innigste mit einander verschlungen; in der ersten Potenz, sofern das Uebel eine von Gott geordnete Folge der Sünde ist, in der zweiten Potenz, sofern diese Naturfolge in der Erbsünde zu einer abnormalen Tradition des Bösen geworden ist; in der dritten Potenz endlich, sofern die Verkettung von Sünde und Strafe die Gestalt eines unauflöslichen Fluchverhängnisses annehmen kann. Die Macht dieser Verschlingung hat es zur Folge gehabt, daß der vorchristliche heidnische Menschengeist die beiden Potenzen Sünde und Uebel miteinander identificirte, indem er bald mehr dualistisch (wie bei den Persern) das Uebel zur Sünde, bald mehr pantheistisch (wie bei den Indern) die Sünde zum Uebel rechnete. Selbst für die christliche Spekulation ist die richtige Auflösung der bezeichneten Verschlingung ein sehr schwieriges, vielfach falsch gelöstes Problem geblieben. Und darin eben wurzelt die Aufgabe, welche der Lehre von dem Bösen gestellt ist: sie hat es weder mit der Sünde an sich, noch mit dem Uebel an sich zu thun, sondern mit ihrer beiderseitigen Verschlingung.

Zunächst fragt es sich nun: inwiefern ist der Begriff des Bösen, sofern er die nach Gottes Ordnung einander widerstreitenden Potenzen Sünde und Uebel zusammenfaßt, berechtigt? Daß nun vorab die Sünde als Uebel begriffen werden kann, bedarf keines Beweises. Der Dichter hat Recht mit seiner Sentenz: der Uebel größtes aber ist die Schuld. Das Uebel aber ist mit der Sünde verwandt zuerst insofern, als es das äußere Phänomen der an und für sich unsichtbaren, in das Gebiet des geistigen Lebens beschlossenen Sünde ist. Die Sünde für sich ist das reine Mißverhalten der inneren Selbstbestimmung gegen den Willen Gottes (der böse nisus); wenn sie zur Erscheinung kommt, so hat sie sich in ihrer Nachtseite schon mit dem substantiellen Gewande der äußern Wirklichkeit nach Gottes Zulassung bekleidet. „Der Mensch setzet sich wohl etwas vor im Herzen, aber vom Herrn kommt, was die Zunge reden soll" (Sprüch. 16, 1.), „der Mensch schlägt seinen Weg an, aber der Herr gibt, daß er fortgehe" (V. 6.). Wenn nun

aber auch nach der tiefsinnigen Aeußerung des Mystikers Sebastian Frank die innere Willens-Sünde in der äußeren That schon gerichtet ist, in ihrer äußeren Erscheinung »hängt« wie in dem Strick des Gerichts, so ist doch auch die Erscheinung der Sünde in dem Uebel, das sie gethan, andrerseits als die Vollendung der Sünde zu betrachten. Und deßwegen zuerst wird auch das Phänomen der Sünde, die Uebelthat, mit zur Sünde gerechnet. Sodann aber auch deßwegen, weil die äußere Lebensverstörung, welche die Sünde gestiftet hat, ein falsches Scheinprinzip zur Welt geboren hat, und daher dem Sünder nach Gottes Gerechtigkeit als Versuchung, ja als eine Nöthigung erscheint, welche immer mehr den Schein der Nothwendigkeit für ihn annimmt, und ihn mit furchtbarer Consequenz immer weiter treibt in die Verlorenheit eines an und für sich heillosen Verderbens und Gerichts. Daher hat sich denn auch die Sünde in ihrer versucherischen Macht in dem erblichen Blut und Geistesleben der Menschheit eine pseudoplastische Naturfolge gegeben; sie erscheint als eine Erbsündigkeit, welche überall sofort in die Erbsünde umschlägt. So ist der allgemeinere und umfassendere Begriff des Bösen dreifach gerechtfertigt.

Indessen muß dieser Begriff selbst in der Lehre von dem Ursprung des Bösen seine Vollendung finden. Wie schwer der reine Ausspruch der göttlichen Offenbarung über diesen Ursprung für den menschlichen Geist erreichbar ist, das beweisen die verschiedenen Theorieen, welche das Daseyn des Bösen erklären wollen. Es ist ein gemeinsamer Grundzug der gesammten heidnischen Weltanschauung, daß in ihr der Menschengeist sich selbst von der Sünde entschuldigt, um sie zunächst der Natur, als dem Weibe, das ihm Gott gegeben, mittelbar aber Gott selbst zuzuschieben. Adams Entschuldigungsgeschichte ist zugleich das Symbol der heidnischen Ponerologie. Die Versuchung zur Sünde, welche in dem Weltreiz liegt, wird zur Ursache der Sünde gemacht. Daher wird die Materie zum Quell der Sünde gemacht; bald als ein positiv Böses, wie im Parsismus, bald als ein haltloses Gaukelwesen, wie im indischen Pantheismus, bald als das Weibliche, Passive, wie in der chinesischen Lehre des Fohi, bald als das Blinde, Wesenlose, wie im Hellenismus. Daher steht auch überall die Materie als ein zweites ewiges Prinzip dem guten Gott als dem Quell des geistigen Lebens gegenüber. Dieser dualistische Gegensatz des Guten und des Bösen hat aber überall eine pantheistisch gedachte Einheit zu seiner Voraussetzung, und der Gegensatz bildet sich erst in Folge einer Emanation aus dem göttlichen Urgrunde. Diese Emanation gestaltet sich zu einer absteigenden Linie in dem indischen System der Vedas, zu einer aufsteigenden Linie in der griechischen Theogonie. Dort emanirt aus dem lichten göttlichen Urquell, dem Brahma, die bis zur Erscheinung hin immer mehr versinkende Welt; hier ringt sich aus dem dunklen Grunde des Chaos durch verschiedene Göttergenerationen, die lichte olympische Götterwelt empor. Beide Emanationstheorieen finden wir entschieden hervorgezogen und verschmolzen in dem System der christlichen Gnostiker und der Neuplatoniker (vgl. H. Ritter, Ueber die Emanationslehre im Uebergange aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise, Göttingen 1847). Ungeachtet dieses großen Entschuldigungssystemes aber hat sich doch auch das ethische Gewissen der Heiden überall geltend gemacht, und sein Zeugniß von der Schuld kommt in den verschiedenen Völkermythen von dem Sündenfall zum Vorschein (man vergl. W. Menzel, Mythologische Forschungen und Sagen. 1. Bd. 1. Die Schöpfung des Menschen. Vergleichende Uebersicht der darauf bezüglichen Mythen und Dichtungen). In der germanischen Edda wird der Sündenfall in einer Reihe von Akten in die Welt der Asen verlegt; die griechische Prometheussage verlegt ihn in die Heroenwelt. Im Parsismus gesellt sich zu dem Abfall des Ahriman und seiner bösen Schöpfung der Sündenfall der ersten Menschen Meschia und Meschiane. In der indischen Mythologie erscheinen die irdischen Sünder selber als hienieden zur Strafe eingekerkerte himmlische Geister, welche vor ihrem diesseitigen Daseyn gefallen sind.

Man sieht, das Gewissen hat sich auch in den heidnischen Theorieen über den Ursprung des Bösen nicht verläugnen können. Auf der andern Seite aber hat es auch in den

religionsphilosophischen Systemen innerhalb der christlichen Kirche seine volle Klarheit noch selten erreicht. Die hervorragendsten älteren Theorieen über den Ursprung des Bösen sind die gnostische, die augustinische und die pelagianische. Die gnostische Ansicht als kirchlicher Reflex der heidnischen zerfällt wieder in eine Gruppe von Theorieen. In dem syrischen Gnosticismus des Saturnin, in dem System des Marcion, und in den verschiedenen Gestaltungen des Manichäismus spiegelt sich milder oder schroffer der persische Dualismus ab; in den alexandrinischen Systemen des Basilides und Valentin die indische Emanationslehre, modificirt durch platonische Ideen, in dem Systeme des Karpokrates ein verflachter pantheistischer Hellenismus, welcher die Sünde in der irdischen Endlichkeit und Beschränktheit oder Schranke, im Gesetz selber findet. Der giftigste Antinomismus, welcher die alttestamentliche Gesetzesoffenbarung selbst als das Böse gelästert, findet sich in dem Ophitismus oder der urägyptischen Gnosis. Das augustinische System überspannt die biblische Lehre von dem Ursprung des Bösen insofern, als es die ideale Todschuld der in Adam gefallenen Menschheit als eine reale Vernichtung der sittlichen Selbstbestimmung des Menschengeschlechts betrachtet; der Pelagianismus dagegen läugnet die ganze welthistorische Naturfolge des Bösen.

Auch in den neueren bedeutendsten Theorieen über das Böse spiegeln sich die alten Ansichten ziemlich deutlich wieder ab. Einige sind mit dem Gnosticismus verwandt, und weisen bald durch die Annahme einer Vitiosität der Materie mehr auf den Parsismus zurück (Jakob Böhm, Schelling u. A.), bald durch die Theorie eines vorzeitlichen intelligibeln Sündenfalls auf den Brahmanismus (Kant, Steffens u. A.). An den Ophitismus erinnern diejenigen Systeme, welche das Böse als das ursprüngliche Naturleben bezeichnen, und den Uebergang zur Freiheit in der ersten Uebertretung selbst finden, wie Hegel, Michelet u. A. Der rohere Pantheismus eines Spinoza, welcher das Böse als bloßen Schein betrachtet, erinnert, wenn auch mit streng theoretischer Haltung, an Karpokrates. An den Pelagianismus und durch ihn an den griechischen Pantheismus erinnern die Systeme, welche das Böse aus einem anerschaffenen oder doch unvordenklichen Mißverhältniß zwischen Sinnlichkeit und Geistesleben ableiten. Nach dem Rationalismus überholt die Sinnlichkeit den Geist auf eine verderbliche Weise; nach Schleiermacher tritt das Böse erst mit dem Bewußtseyn des Bösen hervor, indem der Geist den Sieg über die Sinnlichkeit in Form der Reue gewinnt. Das augustinische System hat sich erneuert in den strengsten altprotestantischen Ansichten über die supralapsarische Anordnung des Sündenfalls, der Pelagianismus in dem neueren Rationalismus. Eine Kritik der verschiedenen neueren Theorieen findet man unter andern in Martensen's Dogmatik §. 79 ff.; in meiner positiven Dogmatik §. 44, 45, 53. Besonders zu vergleichen ist aber J. Müller: Die christliche Lehre von der Sünde. 3. Aufl. 1849.

Die heilige Schrift unterscheidet einen jenseitigen voradamitischen und einen diesseitigen adamitischen Ursprung des Bösen. Der jenseitige dämonische Sündenfall einer Engelschaar unter der Anführung des Ersten unter ihnen, des Satans, bildet den dunkeln Hintergrund und die Voraussetzung für den Sündenfall des Menschen. So groß und furchtbar aber auch die Schrift jenen Fall Satans erscheinen läßt, so hält sie ihn doch völlig rein von allen heidnischen und gnostischen Elementen; was z. B. Daub in seinem Judas Ischarioth und auch neuerdings wieder Martensen, bei vielem Tiefen, was er über das Reich des Satans gesagt, nicht ganz gelungen seyn möchte. Man darf einmal durchaus die Prüfung mit der Versuchung und das kosmische Prinzip (in seiner Verkehrung) mit dem Pseudoprinzip des Bösen nicht identificiren. Auch in dem Reiche der Dämonen entsteht das Böse rein geschichtlich aus dem Mißbrauch der Freiheit. Auch das Reich der Dämonen hat seinen kreatürlichen, substantiellen Hintergrund, welcher der Macht Gottes rein unterworfen bleibt. Damit aber, daß das Böse in dem Satan der Böse werden konnte, daß es sich in einer gefallenen Dämonenwelt zu einem Reich des Bösen, der bösen Prinzipien und Tendenzen gestaltete und sich als eine ethische Parasitenwelt an die Menschenwelt und selbst an das Reich Gottes ansetzte, damit hat sich die

innerste gottesfeindliche und lebenswidrige, empörerische und zerstörende Natur desselben ganz enthüllt. So mächtig nun aber jenes dämonische Gebiet mit versucherischen Anschlägen auf den menschlichen Sündenfall eingewirkt hat, so bestimmt muß doch auch dieser wieder nach seinem eigentlichsten Motiv aus der falschen geistigen Selbstbestimmung des Menschen erklärt werden, d. h. aus der menschlichen Sünde.

Die eigentlichste Erscheinung des Bösen aber ist jene welthistorische, erbliche Verschlingung der Sünde und des Uebels, welche die Kirche Erbsünde nennt. Schrift und Erfahrung bezeugen die Thatsache, daß die abnormale Natur- und Geistesbeschaffenheit, in welche die ersten Menschen durch ihre persönliche Schuld verfielen, zu einer erblichen Folge geworden ist, welche auf ihrer Nachkommenschaft lastet und nur aufgehoben wird durch die Erlösung. Augustin hatte ganz Recht, wenn er diese erbliche Ueberlieferung ideal betrachtet in ihrer vollen Consequenz für sich und abgesehen von der Erlösung als eine in Adam begangene Todschuld des ganzen Geschlechtes bezeichnete und dieses Geschlecht in jener Schuld als Gesammtheit dem Tode verfallen sah. Allein es lag ein großer Irrthum darin, daß er jenen idealen Gesichtspunkt mit dem realen verwechselte und dem einzelnen historischen Menschen außer Christo den ganzen Tod und die ganze Todschuld der Sünde aufbürdete. Er beurkundete damit seinen Mangel an der höheren christologischen Erkenntniß, die ihm würde gesagt haben, daß die Wurzeln der Menschwerdung Christi mit den Thatsachen der vorbereitenden Gnade eben so tief und noch tiefer die Menschheit durchziehen, als die Wurzeln des adamitischen Lebens. Er wußte nur von dem Erbfluch; den Erbsegen aber hat er nicht in der rechten Weise gewürdigt. Auch in den Systemen unsrer heutigen kirchlichen Dogmatik erscheint meistentheils das Gebiet der vorbereitenden Gnade noch als eine sehr dürftige Provinz, und die Lehre von dem Erbsegen muß sich ihr Terrain erst noch erkämpfen. Damit bekommt dann aber auch die Lehre vom Bösen in der Welt eine lebendigere Gestalt. Mit den relativen Minderungen, welche das Böse von Geschlecht zu Geschlecht in den Auserwählten Gottes oder durch die Saat des Logos erfährt, kommen dann auch die relativen Mehrungen des Bösen, welche dasselbe von Geschlecht zu Geschlecht durch neue Frevel und Sündenfälle erfährt, zu ihrer vollen Bedeutung, und wie man den Christus des Heils erkennt als des Menschen Sohn, so auch den Antichrist als das allmählig zur Reife kommende Kind des Verderbens. Ueber die vielfache Erklärung der Erbsünde wolle man die dogmatischen Handbücher vergleichen; wir verstehen unter diesem Namen die Gesammtsumme der Versuchungen zu neuem Bösesthun, welche sich in dem Gesammterbe abnormaler geistiger und physischer Dispositionen fortschiebt von Geschlecht zu Geschlecht.

Jede neue und freie Sünde, welche der einzelne Mensch und die einzelne Generation begeht, erweist sich wieder als das Böse dadurch, daß es von Neuem die göttliche Naturordnung des Lebens und der Dinge verstört, oder das Uebel und den Tod erzeugt.

Den Rathschluß Gottes aber kann der Böse nicht verstören, und daher muß von einer Teleologie des Bösen unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Waltens die Rede seyn. Diese Teleologie hat drei Stufen. Die erste besteht darin, daß in dem Leiden fort und fort die Sünde gerichtet ist durch das Uebel, mit dem sie verwachsen bleibt. Und insofern ist die Welt in bedingter Weise immer fertig. Das alte Testament schon hat diese Teleologie, das göttliche Element in dem Uebel oder die immanente Gerechtigkeit viel klarer erkannt, als manche Neuere, die es gemeistert haben. Die zweite Stufe der besagten Teleologie besteht darin, daß das Böse zur negativen Vorbedingung wird für die Wunder der Erlösung. Dort muß das Böse wider Willen zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes dienen, hier zu der höhern Verherrlichung der Gnade. Und mit dieser Verherrlichung weiset die göttliche Lenkung des Bösen auf die dritte Stufe ihrer Offenbarung und Verherrlichung über dem Bösen hin. Mit dem Bösen schließt sich der ganze dämonische Naturgrund der Menschheit auf in verkehrter Entwicklung, um in der Wiederkehr derselben zu Gott durch die Buße die ganze Macht des erlösenden Gottes zu erfahren,

um durch alle Tiefen des geheiligten Menschenlebens Zeugnisse zu geben von allen Tiefen des göttlichen Erbarmens.

Die Lehre vom Bösen hat unzählige Schriften veranlaßt. Wir nennen die folgenden: *Bilfinger*, de origine et permissione mali, praecipue moralis. Franc. 1727. *Leibnitz*, Essais de Théodicée etc. Amst. 1734. Geßner, über den Ursprung des Bösen. Lpzg. 1801. Daub, Judas Ischarioth, oder das Böse im Verhältniß zum Guten. Heidelberg 1816. Herbart, Gespräche über das Böse. Königsberg 1817. Das letztgenannte Werk enthält eine scharfe Kritik der Schrift von Daub, Judas Ischarioth, der Spinozistischen, der Kantischen und der Fichte'schen Ansicht vom Bösen, ohne selber eine ausführliche und befriedigende Lehre vom Bösen zu geben. Die ausführlichste pantheistische Theorie über das Böse gibt Blasche: Das Böse im Einklang mit der Weltordnung ꝛc. Leipzig 1827.

Lange.

Böse, Joh. G., s. terministischer Streit.

Boëtius, Anicius Manlius Torquatus Severinus, römischer Staatsmann und Philosoph, geboren zu Rom zwischen 470 und 475, aus einer der reichsten und berühmtesten Familien jener Zeit, studirte in seiner Vaterstadt Philosophie, Mathematik und beschäftigte sich auch mit Poesie. Durch seine Gelehrsamkeit und seinen edlen Karakter bahnte er sich frühe den Weg zu hohen Ehrenstellen. Im Jahr 508 oder 510 war er Consul, welche Würde auch sein Vater bekleidet hatte. Er wußte Theodorich und seinen Ostgothen gegenüber noch einen Schein der Würde des römischen Senats zu behaupten. Theodorich nahm in gelehrten Dingen seine Hülfe in Anspruch und zeigte ihm vieles Vertrauen. Sein wachsendes Ansehen machte ihn den Höflingen verhaßt und bald dem Könige verdächtig. Er wurde des Hochverrathes angeklagt, seines Vermögens beraubt, seiner Senatorwürde entsetzt und aus Rom verwiesen, später (524 oder 525) hingerichtet. Dieser wahre Thatbestand ist in der Folge dahin umgewandelt worden, daß B. ein eifriger Katholik gewesen sey und als solcher gegen die Arianer scharfe Maßregeln ergriffen habe, worauf Theodorich beschlossen habe, an ihm Rache zu nehmen. So wurde er zum christlichen Heiligen und Märtyrer gestempelt, und als solcher in Pavia, Brescia und an andern Orten verehrt. Es hängt aber diese Sage mit der eben so ungegründeten Annahme zusammen, daß er Schriften zur Vertheidigung des katholischen Glaubens verfaßt habe. In Wahrheit aber steht er völlig außerhalb des Christenthums, womit nicht behauptet werden soll, daß er sich in seinen Schriften allem Einflusse des Christenthums entzogen habe. Sein philosophisches Hauptwerk ist de consolatione philosophiae, im Gefängnisse geschrieben. Durch dieses Werk, welches im Mittelalter sehr viel gelesen wurde, so wie durch seine Uebersetzungen und Erklärungen von Schriften des Aristoteles, Plato, Porphyrius u. A., hat er auf die Philosophie und mittelbar auch auf die Theologie des Mittelalters Einfluß ausgeübt. Die ältere Eintheilung der Wissenschaften und Künste im Trivium und Quadrivium, von ihm im Buche de arithmetica gebilligt, empfahl sich dem Mittelalter auch durch seine Autorität. S. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie Th. II. 580 u. ff. Ersch u. Gruber u. d. A.

Herzog.

Boëtius, M. Sebastian, geboren 1515 zu Guben in der Lausitz, studirte seit 1532 in Wittenberg, wurde 1536 Rector der Schule in Eisenach, kehrte jedoch 1543 nach Wittenberg zurück, um seine theol. Studien fortzusetzen, erhielt 1544 in Mühlhausen die Stelle seines Schwiegervaters, des Superintendenten Justus Menius und kämpfte tapfer gegen Katholiken und Wiedertäufer. Die Annahme des Interim von Seiten der Bewohner von M. bewog ihn, sein Amt unter ihnen aufzugeben; er erhielt 1547 das Diakonat an U. L. Fr. Kirche in Halle, und nach dem Abgange von J. Jonas die Superintendentur. Er machte sich hier sehr um die Schulen verdient und stiftete die Bibliothek, die zu jener Kirche gehört (Marien-Bibliothek). In Verbindung mit Chemnitz u. A. bestritt er nun die wittenberger Theologen und trug wesentlich bei zum Uebertritte des Erzbischofes Sigismund zur lutherischen Kirche. Darauf nahm er, um streitiger Verhältnisse willen, seinen Abschied von Halle, verweilte wieder ein Jahr in Mühlhausen in seinem frühern

Amte (1567), kehrte jedoch schon 1568 nach Halle zurück, blieb aber ohne Amt. Er starb 1573. Von ihm hat man einen Index Zwinglianorum quorundum errorum in catechesi Witebergensi comprehensorum 1571. Herzog.

Bogatzky, Karl Heinrich von, einer der fruchtbarsten und vielgelesensten Erbauungsschriftsteller der evangelischen Kirche aus der Schule des Halleschen Pietismus. Seine von ihm selbst verfaßte und von Dr. G. C. Knapp, Halle 1801, herausgegebene Lebensbeschreibung ist ein schätzbarer Beitrag zur Kenntniß der späteren pietistischen Periode und gewährt ein lehrreiches Bild von dem Leben und Treiben in den frommen Kreisen jener Zeit. — B. war geboren am 7. Sept. 1690 zu Jankowe, einem seinen Eltern gehörigen Gute in der freien Standesherrschaft Militsch in Niederschlesien. Bald nach seiner Geburt trat sein Vater in kaiserliche Kriegsdienste, und die Erziehung des Sohnes blieb allein der Mutter, einer gebornen von Kalkreut, überlassen, die eine in der Schule der Leiden gereifte fromme Christin und fleißige Beterin war. Ihr Einfluß weckte auch in ihm frühe den Trieb zum Gebet, und schon in seinem achten Jahre fühlte er sich gedrungen, aus dem Herzen mit eigenen Worten zu beten, obwohl er bis dahin von Andern nichts als auswendig gelernte oder aus Gebetbüchern gelesene Gebete gehört hatte. Auch während seiner Schulzeit, die er vom achten Jahre an außer dem elterlichen Hause theils in adeligen Familien theils auf verschiedenen öffentlichen Schulen verlebte, fand er sich durch das drückende Gefühl des Alleinstehens in der Fremde und durch die mancherlei Anfechtungen und Versuchungen, die er unter seinen Alters- und Standesgenossen zu erleiden hatte, nur um so mehr zur Gebetsübung getrieben, und dabei durch viele Erfahrungen von Gebetserhörung gestärkt und getröstet. Ein unbegründetes Gerücht, daß der Vater katholisch geworden sey und ihn zu sich nehmen wolle, veranlaßte die Mutter, ihn in seinem 14. Jahre schleunig nach Sachsen zu schicken, wo sie ihn an einem der kleinen Höfe als Pagen anzubringen hoffte, und nach mehreren vergeblichen Versuchen fand er am herzoglichen Hofe zu Weißenfels Aufnahme. Auch unter den Zerstreuungen des eitlen Hoflebens bewahrte er seinen frommen Sinn. Während einer langwierigen Krankheit, in der er die ganze Bibel durchlas, faßte er den festen Vorsatz, Gott redlich zu dienen und nichts mitzumachen, was nach der Bibel Sünde sey; gegen die Anfechtungen der anderen Pagen, deren lasterhaftes Leben er verabscheute, blieb das Gebet seine Zuflucht; auch fing er hier schon an, zu seiner Erbauung sich Lieder aufzusetzen, namentlich den Inhalt seiner Gebete in Lieder zu fassen. Nach einigen Jahren wurde er von seinem Vater nach Breslau berufen und angewiesen, sich zum Eintritt in kaiserliche Militärdienste vorzubereiten; er erlangte jedoch durch seine dringenden Bitten, daß der Vater davon abstand, ihn gegen seine Neigung zum Soldaten zu machen. Noch hatte er keinen andern Lebensplan, als er mit dem frommen Grafen Heinrich 24. von Reuß Köstritz bekannt wurde, der ihn bewog, sich noch zum Studiren zu bestimmen, und ihm dazu bei dem Unvermögen seiner Eltern die nöthige Unterstützung versprach. Schon 20 Jahr alt, arbeitete er nun noch mehrere Jahre mit großem Fleiße daran, seine mangelhafte Schulbildung zu ergänzen, und ging dann zu Ostern 1713 nach Jena, um Jura zu studiren. Hier, wo es damals unter den Studenten sehr wild und wüste zuging, lebte er in stiller Zurückgezogenheit, nur mit einzelnen gleichgesinnten Freunden verbunden, in stetem Umgang mit Gott, und treu bemüht, sein inneres Leben im Glauben zu erbauen, wozu ihm besonders Buddeus Predigten und ein Privatissimum desselben über die Moral von großem Segen waren. Einige Besuche in Halle, zu denen ihn der Graf Reuß veranlaßte, der dort gewöhnlich mit vielen vornehmen Fremden an den hohen Festen in A. H. Francke's Predigten seine Erbauung suchte, brachten ihn zuerst mit den dortigen Theologen in Berührung, denen er anfangs mit großem Vorurtheil und mit dem innigen Flehen, daß ihn Gott vor allem Irrigen bewahren möge, nahete, von denen er aber bald sich lebhaft angezogen fühlte. Namentlich machten ihm einige Predigten und Erbauungsstunden Francke's, sowie ein Gebet, das dieser beim Abschied mit ihm hielt, den tiefsten Eindruck, und erweckte ihn zu dem Vorsatz, „sich nun dem Herrn zum ganzen

Opfer und Eigenthum hinzugeben und Christo nachzufolgen, auch sich durch keinen Spott der Welt davon abhalten zu lassen.“ Von solchen Eindrücken bewogen, ging er nun Ostern 1715 ganz nach Halle, wo er neben seinen juristischen Studien auch den Vorträgen der Theologen mit lebhafter Theilnahme beiwohnte, und in nahem persönlichem Umgang an Francke, Anton, Freylinghausen und andere dieses Kreises sich anschloß. Bald aber nöthigte ihn der Tod seiner Mutter nach Schlesien zurückzukehren, und gleichzeitig empfing er einen Befehl seines Vaters, zu ihm nach Ungarn zu kommen und als Cornet in ein kaiserliches Regiment einzutreten. Seine demüthigen Bitten, ihn weiter studiren zu lassen, fanden diesmal bei dem Vater kein geneigtes Gehör; er sagte sich gänzlich von dem Sohne los und erklärte demselben, daß er nichts mehr von ihm zu hoffen habe; dieser aber tröstete sich mit dem Spruch: „Mein Vater und meine Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf.“ Unter dieser und andern Anfechtungen, die ihm der Gedanke an seine Zukunft bereitete, fühlte er sich wie durch eine Stimme Gottes darauf hingewiesen, sich nun ganz der Theologie zu widmen, zu der ihn längst seine Neigung hinzog, und bei der er, weil dem Theologen gestattet sey, täglich mit geistlichen und göttlichen Dingen umzugehen, den Frieden seiner Seele allein zu finden hoffte. Mit großer Freudigkeit kehrte er 1716 nach Halle zurück und studirte nun noch zwei Jahre Theologie, unter viel Gebet und mit großem Segen für sein inneres Leben. „Ich fand,“ sagt er, „in allen Collegien Weide und Nahrung für meine Seele. Wenn ich aus einem Collegio kam, kniete ich nieder und betete und bereitete mich mit Gebet zu den folgenden, und so waren mir alle Tage recht selige und gesegnete Tage, denn das liebliche Evangelium und der hohe Artikel von der Rechtfertigung wurde mir immer heller und klarer aufgeschlossen. Da ich vor diesem in der Bibel nur lauter Moral und Pflichten suchte und fand, so fand ich jetzt allenthalben Christum und sein süßes Evangelium.“ — Aber bei seinem angestrengten Fleiß hatte er seine ohnehin schwächliche Gesundheit gänzlich zugesetzt; er wurde so elend, daß er 1718 Halle verlassen und nach Schlesien zurückkehren mußte, und es zeigte sich, daß seine Leibesschwachheit ihm nicht gestatten werde, in ein Predigtamt einzutreten, wozu ihm bereits mehrfach Aussichten dargeboten waren. So suchte er denn auf anderen Wegen seine Gaben dem Reiche Gottes dienstbar zu machen, und auch ohne Amt Erbauung zu stiften und Seelen für den Herrn zu gewinnen. Seine Verbindungen mit vielen adeligen Familien Schlesiens, bei denen er oft auf längere Zeit sich aufhalten durfte, gaben ihm Gelegenheit, in diesen Kreisen als geistlicher Führer und Seelsorger eine an Vielen gesegnete Wirksamkeit zu üben. Aber trotz seiner natürlichen Schüchternheit scheute er sich auch nicht, auf seinen häufigen Reisen im Postwagen unter Ungläubigen und Spöttern für Christum zu zeugen und den Leichtsinn zu strafen, und wenn ihm auch dafür oft genug Schmach zu Theil wurde, durfte er doch nicht selten auch späterhin erfahren, daß manches auf solche Weise ausgestreute Saamenkorn in der Stille seine Frucht getragen hatte. Mehrere Jahre lebte er in dem schlesischen Dorfe Glaucha, wo der fromme Prediger Mischke ein Waisenhaus errichtet hatte, dem er seine thätige Theilnahme zuwandte und von seinem geringen Vermögen erhebliche Opfer brachte. Hier entschloß er sich auch, in den Ehestand zu treten, und verband sich 1726 mit einer Schwestertochter seiner Mutter, Eleonore v. Felß, mit der er schon lange in naher geistlicher Verbindung gestanden hatte. Er führte mit ihr eine an äußeren Entbehrungen und Trübsalen reiche, aber desto mehr innerlich gesegnete, durch stete Gebetsgemeinschaft geheiligte Ehe, die aber schon 1734 durch den Tod der Frau gelöst wurde. Die ihm verbliebenen zwei Söhne erzog er nur in den ersten Jahren selbst; sie wurden dann durch Vermittelung wohlthätiger Freunde in Erziehungsanstalten untergebracht. — Von 1740 an lebte er an dem dem Pietismus ganz ergebenen Hofe zu Saalfeld in nahem erbaulichem Umgange mit dem herzoglichen Paar, das ihn als Seelsorger und Gewissensrath ehrte; nach dem Tode des Herzogs aber wählte er 1746 Halle zu seinem Aufenthalt, wo ihm der jüngere Francke eine freie Wohnung auf dem Waisenhause einräumte. Hier verbrachte er nun seine übrige Lebenszeit in gottseliger Stille,

besonders mit Abfassung erbaulicher Schriften beschäftigt, was er von jetzt ab als seinen eigentlichen Lebensberuf erkannte. Daneben hielt er Erbauungsstunden für Studirende, und stand mit einem zahlreichen Kreise besonders jüngerer Leute, die sich gern an ihn anschlossen und ihn wie einen Vater liebten, in erbaulichem Umgange, machte auch öftere Reisen zu frommen adeligen Familien in der Nähe und Ferne, die ihn zur Pflege ihres Seelenheils zu sich beriefen. Trotz seiner Schwächlichkeit erreichte er ein hohes Alter, hatte aber in seinen späteren Jahren mehr und mehr den Schmerz, mit der hereinbrechenden Aufklärungsperiode ein neues Geschlecht aufkommen zu sehen, das dem Glauben der Väter sich abwendete, und dem seine Schriften nicht mehr zur Erbauung, sondern nicht selten zum Spott und zum Aergerniß dienten. Doch blieb sein Geist ruhig und heiter, und sein Sinn war auch bei der zunehmenden Entkräftung stets auf den gerichtet, dessen Dienste und Verherrlichung er sein ganzes Leben gewidmet hatte. Im freudigen Aufsehen auf ihn entschlief er sanft, 84 Jahr alt, am 15. Juni 1774.

B. war kein Mann von glänzenden Gaben, aber mit dem ihm verliehenen Maße hat er in großer Treue hausgehalten und in dem Eifer der Liebe Christi ist er ein gesegneter Mitarbeiter am Reiche Gottes geworden. Seiner ernsten Frömmigkeit und seinen lauteren Gesinnungen und Absichten mußten auch seine Gegner Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er war von offenem und dabei sanftem Karakter, sehr theilnehmend, herzlich und wohlwollend, und überaus mildthätig. Zeitlebens in sehr beschränkten, oft in dürftigen Umständen, dachte er doch nie an sich selbst, und gab oft das letzte seiner Habe für Arme hin; auch bedeutendere Geschenke und Vermächtnisse, deren ihm einige zufielen, verwendete er sofort für arme Studenten, für das Waisenhaus oder sonst zum Dienste des Reiches Gottes. — Seine Schriften sind der treue Ausdruck seiner Persönlichkeit, wie sie denn auch, abgesehen von solchen, die er auf den Wunsch christlicher Freunde schrieb, durch die Erfahrungen und Zustände seines inneren Lebens veranlaßt und aus seinem eigenen Bedürfniß verfaßt wurden. Er sagt selbst von ihnen: „Sie sind die Frucht eines vieljährigen Gebets und Flehens, und vieler Prüfungen, Uebungen und Läuterungen gewesen.“ — „Zu vielen derselben hat mich meine eigene Schwachheit und Anfechtung getrieben, und der Herr hat mich auch die Frucht derselben zuerst genießen lassen und mich dadurch im Glauben gestärkt.“ Tragen sie auch das Gepräge der etwas eng begrenzten und methodisch zugeschnittenen Frömmigkeit der pietistischen Schule, so gibt ihnen doch die Entschiedenheit und Innigkeit des Glaubens, der tiefe auf das Eine Nothwendige dringende Ernst und der Reichthum geistlicher Erfahrung, die in ihrem überall aus dem lebendigen Quell des göttlichen Wortes geschöpften Inhalte sich aussprechen, für Alle, welche mit Ernst das Heil suchen, bleibenden Werth, und deßhalb ist auch mit dem wiedererwachenden Glauben das Erbauungsbedürfniß gern wieder zu denselben zurückgekehrt. Am meisten verbreitet und gesegnet ist unter ihnen das „güldene Schatzkästlein der Kinder Gottes“, welches er schon auf der Universität durch Zusammenstellung solcher Sprüche, die ihm besonders erwecklich und tröstlich geworden waren, zu seiner eigenen Erbauung verfaßte und 1718 in Breslau drucken ließ, und das dann im Halleschen Waisenhause vielfältig in mehrfach erweiterter Gestalt wieder aufgelegt worden ist (zuletzt 1846, 1. Thl. 43. Aufl. und 2. Thl. 37. Aufl.). Alle seine übrigen Schriften, mit Ausnahme der „Gedanken von der wahren Bekehrung des Menschen zu Gott,“ die er während seines Aufenthalts in Saalfeld herausgab, erschienen erst in der Halleschen Periode seines Lebens. Unter der großen Zahl derselben gehören zu den gelesensten: die ausführlichern Betrachtungen über das Schatzkästlein unter d. Titel: Tägliches Hausbuch der Kinder Gottes, zuerst 1748, 2 Thle., 5. Auflage 1839—42; der vertraute Umgang einer gläubigen Seele mit Gott, 1752 (wieder herausg. von Staudt, Stuttg. 1853); die Betrachtungen über die Menschwerdung, das Leben, das Leiden, die Auferstehung, die Himmelfahrt Christi, 1752—54; die Betrachtungen über den Katechismus unter dem Titel: Christliche Hausschule, 1755; der hohe Artikel von der Rechtfertigung und das große Werk der Buße, 1758; Beicht- und Communionbuch, 1759; das Schatzkästlein

zu einem Gebetbuche eingerichtet 1771, 3. Aufl. 1853. Seine umfangreichste Schrift sind die Betrachtungen über das ganze N. Test. 1755—61, 7 Thle.

Als Liederdichter gehört B. zu den bedeutendsten jener Periode, und viele seiner Lieder sind seit langer Zeit als liebliche und gesegnete Gaben im Kirchengesange heimisch geworden. Auch von seinen Liedern gilt es im vollen Sinne, daß sie der Ausdruck seines innern Lebens, die Frucht seiner geistlichen Erfahrungen und Zustände sind. Während aber gerade darin ihre anziehende und erbauliche Kraft liegt, fehlt doch dabei oft die objektive, gemeindemäßige Haltung des Kirchenliedes, und viele derselben sind deßhalb wegen ihres subjektiven Tones mehr für die Privatandacht als für den Gemeindegesang geeignet. Hoher Schwung und Reichthum der Gedanken zeichnet sie weniger aus, als die Wärme und Innigkeit der Empfindung, der Ernst und die Tiefe der gläubigen Sehnsucht, und die edle Einfalt des Ausdrucks, dessen biblische Färbung jedoch bei der Vorliebe für alttestamentliche Bilder und Anspielungen zuweilen die rechte Popularität vermissen läßt. — Sie erschienen gesammelt unter dem Titel: Uebung der Gottseligkeit in geistlichen Liedern zuerst Halle 1749, und in 3. Auflage auf 411 vermehrt, 1771.

Dryander.

Bogomilen, s. Katharer.

Bogoris, s. Bulgaren.

Bolingbrocke, s. Deismus.

Bolivia erhielt diesen Namen seit der Unabhängigkeitserklärung am 6. Aug. 1824. Der Staat besteht aus 8 Departements und einem Küstendistrikt, nämlich Chuquisaca, La Paz de Ayamcho, Potosi, Cochabamba, Oruro, Santa Cruz de la Sierra, Tarija, Beni (seit 1843) und dem Küstendistrikt Cobija. Die Zahl der Einwohner läßt sich nur unbestimmt auf ungefähr eine Million angeben. Die Staatsreligion ist die römisch-katholische, doch ist die Regierung nicht intolerant gegen andere Kirchen, die alle dem Gesetz nach geduldet werden. Den Mönchs- und Nonnenklöstern ist nur unter der Bedingung die Aufnahme von Novizen gestattet, daß diese jeden Augenblick wieder in die Welt zurückkehren dürfen. Die Oberaufsicht über die kirchlichen Angelegenheiten von Seiten des Staats hat die Kammer der Senatoren. In kirchlicher Hinsicht ist Bolivia eingetheilt in ein Erzbisthum Charcas und zwei Bisthümer. Der Erzbischof hat seinen Sitz zu Chuquisaca, dem ehemaligen La Plata, einer Stadt mit 27 Kirchen, 2 Mönchs- (Recoletes zum Franziskanerorden gehörend und vom Orden St. Felippe) und 3 Nonnenklöster, (Karmeliterinnen, Franziskanerinnen und Augustinerinnen). Die Suffraganbischöfe des Erzbischofs sind der Bischof zu La Paz de Ayamcho (die Stadt La Paz zählt 15 Kirchen, 3 Mönchs- und 2 Nonnenklöster. Die Kathedrale in La Paz soll die schönste Kirche in ganz Südamerika werden, man arbeitet schon 16 Jahr daran und braucht noch 40), und der Bischof zu Santa Cruz de la Sierra, der aber gewöhnlich in der kleinen Stadt Miske Pocona residirt. Zu dem Erzbisthum gehören außerhalb Bolivia noch drei Suffraganbisthümer der vereinigten Staaten La Plata: Buenos Ayres, Nuova Cordova und Tucuman.

Die kirchlichen Gebräuche werden in Bolivia streng beobachtet. Die Frauen, die in Bolivia die Herrschaft haben, fehlen nie bei der Messe, in schwarzer Kleidung knieen sie auf Teppichen, welche die Diener herbeibringen. Die Kirchen sind im Allgemeinen so gefüllt, daß oft Landleute zu Pferde vor der Thür die Messe hören. Diejenigen, welche beim Abendgebet ihre Beschäftigung nicht unterbrechen würden oder der vorübergetragenen Monstranz ihre Verehrung nicht bezeugen würden, würden sich die Verachtung Aller zuziehen. Aber einen tiefern Eindruck hat die Religion dort nicht gewonnen, von einem christlichen heiligen Wandel sind wenig Spuren. Die ehelichen Verhältnisse besonders sind sehr locker, und mehr noch auf dem Lande als in den Städten, da dort gewöhnlich nur eine Schlafstelle für's ganze Haus ist und der Sklav nicht selten halb oder ganz nackt neben seiner Gebieterin schläft; auch Inceste sind nichts Ungewöhnliches, Blutschande zwischen Vater und Tochter, selbst in Gegenwart der Mutter. Auch die Trunkenheit, die sonst

in Südamerika nicht eben herrschend ist, scheint in Bolivia bei den Tanzvergnügungen, denen die Bewohner dort sehr ergeben sind, ein gewöhnliches Ereigniß zu seyn. Leidenschaftlich ergeben sind die Bolivianer dem Spiel, es ist das der Ruin vieler Familien.

Die Jesuiten stehen in Bolivia in so gutem Andenken, daß man von einem guten Geistlichen sagt: „das ist ein wahrer Vater der Compagnien.“ Solche gute Geistliche werden indeß selten, viele leben ihres Standes ganz unwürdig. So verklagten endlich die Indianer in der Mission San Juan Batista, einer Mission von 879 Seelen, ihren Geistlichen, daß er nicht mehr Beichte hören könne, weil er mit allen Frauen der Mission Unzucht getrieben habe; Verwandte von Frauen aber, mit denen ein Geistlicher zu thun gehabt hat, können in Südamerika bei einem solchen Pfarrer nicht beichten. Bei dieser Gelegenheit kam es an den Tag, daß jener Pfarrer die Töchter und Weiber der Indianer auf grauenhafte Weise sich hatte zu Willen gemacht. Der Gouverneur versetzte den Priester und überließ der Kirche das Gericht. Freilich kümmern sich im Allgemeinen die Indianer wenig um die sittliche Aufführung ihrer Frauen, ja sie sehen eine Verbesserung der Farbe in ihren Kindern nicht ganz ungern. Die Indianer in den Missionen ziehen noch jetzt die Predigten, welche die jetzigen Geistlichen aus den Manuskripten der Jesuiten nehmen, denen vor, die sie selbst halten. Sie sagen: „Das, was der Pfarrer sagt, ist gut, aber was in dem Buch der Väter steht, ist besser.“ Sie hören jenes mit Zerstreutheit, letzteres mit großer Aufmerksamkeit an; sie sind durch die Jesuiten zum strengen Gehorsam gegen die Prediger gewöhnt als Christi Stellvertreter auf Erden. Die Jesuiten, deren sich immer 2 in jeder Mission befanden, verstanden es, diese Indianer, die durchaus geleitet werden müssen, in Zucht und Ordnung zu halten. Es gibt in den Missionen keinen Greis, der nicht mit lebhafter Rührung die glücklichen Zeiten der Jesuiten zurückwünscht, die Erinnerung an diese Zeiten erhält sich durch die Tradition vom Vater auf den Sohn. Am 27. März 1767 wurden die Jesuiten verjagt, an ihre Stelle traten Bettelmönche, die sich häufig um die Angelegenheiten der Indianer wenig kümmerten und nur ihre persönlichen Angelegenheiten in's Auge faßten; daher verfallen die Missionen, viele Indianer sind in die Wälder zurückgekehrt. Verderblich wirkten auch die 14 Kriegsjahre von 1810—1824; war eine Mission eine Zeitlang Aufenthalt der Soldaten, so ist alle sittliche Scham verschwunden, der Cynismus auf dem höchsten Gipfel. Wenn überdies Neuerungen wie folgende vorkommen, so ist es noch zu verwundern, daß die Missionen sich bis jetzt gehalten haben. Nach der Unabhängigkeitserklärung wollte der neue Gouverneur der Chiquitos, Don Gil Toledo, bei den Indianern den Sonnendienst wieder herstellen, er zwang die Indianer, sich jeden Morgen vor dem aufgehenden Gestirn beim Ton der Musik zu verneigen, dieselbe Feierlichkeit fand jeden Abend statt. Diese Neuerung zog ihm aber den Haß der Priester und Indianer zu, die von den geliebten Gebräuchen der Väter nicht ablassen wollten, er mußte endlich auf seinen Plan verzichten. Die noch bestehenden Missionen bei den Chiquitos waren im Jahr 1830 San Rafael mit 1050 Einwohnern, San Miguel mit 2510, Concepcion de Chiquitos mit 2250, San Ignacio mit 2934, San Jose mit 1910, Santiago mit 1234, Santa Anna mit 798, San Xavier mit 946, San Juan mit 879, Santo-Corazon mit 805, zusammen 15,316 E. Die noch bestehenden Missionen bei den Moxos-Indianern waren 1830: Trinidad mit 2604, Loreto mit 2145, San Xavier de Moxos mit 1515, San Ignacio mit 1876, San Concepcion de Moxos mit 3126, San Joaquin mit 690, El Carmen mit 2932, Magdalena mit 2831, San Ramon mit 1984, Exaltacion mit 2070, San Pedro mit 1939, Santa Ana mit 1238, Reyes mit 1001, zusammen 23,951 Einwohner. Die Missionen bei den Yuracares-Indianern sind alle wieder verlassen bis auf die Mission San Carlos. Auch jetzt noch sollen sich die Indianer in diesen Missionen, obgleich sich diese in einem traurigen Zustande befinden, vor allen Indianern in Südamerika auszeichnen.

Bolivia ist das Land der Feste; in dem Antheil an diesen Festen suchen die Einwohner von Bolivia besonders ein Bekenntniß ihres Glaubens abzulegen. Die christlichen Feste werden ja bei allen südlichen Völkern mit viel größerem Glanz als im Norden

gefeiert, außerdem aber glaubten die Mönche, die das Heer des Pizarro begleiteten, den Indianern die christliche Religion um so faßlicher zu machen, je deutlicher sie ihnen einzelne Scenen aus dem Leben Jesu Christi bildlich vorführten. In der heiligen Woche besonders folgt ein Fest dem andern. Am Palmsonntag wird ein Christusbild von einer Eselin in Begleitung eines Füllen getragen und in großer Prozession auf dem Hauptplatz herumgeführt. Die Indianer werfen Palmzweige auf das Thier und raufen sich, wer von ihnen seinen Poncho auf der Erde ausbreiten könne, damit die Eselin darüber gehe. Diese ist von Jugend auf ausschließlich zu diesem Dienst bestimmt und darf nie eine andere Last auf ihrem Rücken tragen; sie wird von der Gemeinde überreichlich gefüttert, beinahe für heilig gehalten, die Eselin unsers Herrn genannt und zuweilen so fett, daß sie kaum gehen kann. Am Mitwoch und Donnerstag finden des Abends unter dem Schein der Wachskerzen große Prozessionen von mehreren Tausenden statt, von den Brüderschaften wird ein großes Christusbild getragen, von andern das Bild der heil. Jungfrau, von einer andern Seite begegnet diesem die heil. Veronica, wischt mit einem Schweißtuch das Christusbild ab und zeigt es der Maria. Am grünen Donnerstag hören alle öffentlichen Beschäftigungen in allen spanischen Besitzungen auf, die Richter legen ihren Stock mit goldenem Apfel, das Zeichen ihrer Würde, in einer Kammer nieder, zu der allein der Pfarrer den Schlüssel hat. Am Mitwoch und Donnerstag durchziehen Prozessionen von Büßenden die Straßen, sie geißeln sich bis auf's Blut, ja manche werden ohnmächtig weggetragen; Andere kreuzigen ihre Hände, oder sie schleppen ungeheure Steine, und dabei fasten manche Bolivianer ganze Tage. Am Charfreitag ist die Kirche vom Morgen an voll von Indianern, die den Tag mit Fasten und Beten zubringen. Um 2 Uhr Nachmittags wird ein großes Christusbild aus der Sacristei gebracht und in einiger Entfernung vor den verhüllten Altar hingelegt. Alles eilt dahin, um mit Baumwolle die Wunden zu berühren, dabei ist ein Geschrei wie beim Jahrmarkt, bis ein Priester Ruhe schafft. Hierauf wird das Bild an's Kreuz geschlagen. Um 8 Uhr ist Kreuzesabnahme, die Kirche ist hell erleuchtet, die Vorhallen sind gedrängt voll Indianer. Ein Priester erzählt die Geschichte und befiehlt den heiligen Männern (so werden diejenigen, welche das Kreuz abnehmen, genannt), den Körper abzunehmen. Während dieser Zeit ist fortwährendes Schluchzen und Heulen der Indianer. Das Bild wird in einen Sarg gelegt und mit dem Bilde der Jungfrau durch die Stadt getragen. Bei dieser nächtlichen Prozession brennen viele tausende von Wachskerzen; dann kehrt man nach der Kirche zurück, die mit Blumen sinnreich geschmückt ist. Am folgenden Morgen wird der Judas erhängt. Uebrigens wird der Sabbath in großer Stille zugebracht, um so lauter bricht dann aber die Fröhlichkeit am Ostersonntage hervor; in Santa Cruz werden an diesem Tage große Wettrennen gehalten, die durch die ungeheuren Wetten den Ruin mancher Familien herbeiführen. Das Frohnleichnamsfest wird durch maskirte Prozessionen gefeiert. Die heidnischen Tänze der Indianer sind beibehalten unter christlichem Namen, Musikbanden von 6—8 Musici, 2 Tänzer an der Spitze, durchziehen die Straßen und machen eine ganz abscheuliche Musik, die Tanzenden tragen einen Federhut, so hoch wie ihr Körper. Einige sind als Frauen verkleidet und so tanzen sie vor den Altären. Jeder Hausvater muß einmal in seinem Leben wenigstens die Hauptperson bei einem solchen Feste gewesen seyn. Ein sehr beliebtes Fest ist das beim Tode eines Kindes (Velorio): Alle sind fröhlich, man tanzt nach einer Violine, singt und raucht bei der Leiche in der festen Zuversicht, daß das Kind ein Engel geworden sey. Das Fest ist so beliebt, daß der Leichnam eines Kindes verliehen wird von Haus zu Haus, bis es verwest. Vor den stillen Fasten bei den Carneval-Lustbarkeiten lassen die Bolivianer noch einmal ihrem Muthwillen den Zügel schießen, die Männer nähern sich den Häusern mit Leitern, die Frauen werfen mit Bonbons und jene dagegen mit Eiern mit wohlriechenden Essenzen angefüllt; fangen sie die Frauen, so bemalen sie sie mit verschiedenen Farben und werden dagegen von ihnen mit Mehl überschüttet. Am 28. Dezember ist der Tag der Unschuldigen; alles, was man an diesem Tage leiht, gehört dem Leihenden, und die, welche die Forderungen

erfüllen müssen, werden noch obendrein mit dem Namen der Unschuldigen verhöhnt. Zum Schluß will ich noch einer Sitte gedenken, die überall in Südamerika gebräuchlich ist, besonders aber doch in der Provinz Tarija, nämlich das Heirathen durch Ueberraschung des Priesters: oft, wenn der Priester den Segen spricht, tritt plötzlich ein Paar hervor, das die Anwesenden zu Zeugen nimmt, daß sie sich heirathen wollen, das genügt, sie werden als Mann und Frau anerkannt.

Vergl. J. J. v. Tschudi, Peru Reiseskizzen aus den Jahren 1838—1842, St. Gallen 1846 Bd. 1. 2. *Alcide d'Orbigny*, Voyage dans l'Amérique méridionale T. 1—6. Paris 1839. *Francis de Castelnau*, Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud T. 1—6. Paris 1850. **W. Klose.**

Bollandisten, s. *Acta M.*, *Acta. SS.*

Bolsec, s. Calvin.

Bona (Johannes), ein eben so sehr durch seine Frömmigkeit, als durch umfassende Gelehrsamkeit, namentlich auf archäologisch-liturgischem Gebiet, ausgezeichneter Cardinal, war 1609 am 10. Oktober zu Mondovi in Piemont geboren und stammte aus demselben adligen Geschlecht, dem der bekannte Marschall und Connetable von Frankreich, François de Bonne, angehörte. Kaum 15 Jahr alt, trat er (1624) in ein Cisterzienserkloster ein, wurde 1651 General seines Ordens und erhielt 1669 die Cardinalswürde. Nach dem Tode Clemens IX. (1670) hofften Viele, ihn auf den päbstlichen Stuhl erhoben zu sehen, und der Dichter Daugières sprach dies offen aus in den Versen:

Grammaticae leges plerumque ecclesia spernit.
Forte erit ut liceat dicere: Papa Bona!
Vana soloecismi ne te conturbet imago:
Esset papa bonus, si Bona papa foret.

Diese Hoffnung ging jedoch nicht in Erfüllung und B. starb als Cardinal zu Rom den 27. Okt. 1674 in einem Alter von 65 Jahren. Wie gewissenhaft er, fern von weltlichen Gelüsten und ehrgeizigen Plänen, die Stille des friedlichen Klosterlebens in einer geräuschvollen Zeit zu benutzen wußte, erhellt theils aus der Menge seiner schriftstellerischen Arbeiten, theils aus dem Inhalte und Werthe derselben. Abgesehen von seinen Beiträgen zu dem großen Sammelwerk der Bollandisten (Acta Sanctorum) und der Herausgabe einiger Kirchenväter, ist unter seinen ascetischen Schriften zunächst die „Manuductio ad coelum“ (Par. 1664. 12.) zu nennen, ein Seitenstück zur „Nachfolge Christi von Thomas a Kempis“; ferner ein Lehrbuch der mystischen Theologie unter dem Titel: „Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias“ (Colon. 1671. 12.), und eine mehr praktische Schrift: De principiis vitae christiane (Par. 1673). — Wichtiger jedoch sind seine beiden liturgischen Werke: De divina Psalmodia, tractatus historicus, symbolicus, asceticus (Rom. 1663. 4.) und Rerum liturgicarum libri II. (Rom. 1675) nebst der Disquisitio de azymo et fermentato (Par. 1676), in welcher er die Streitfrage zwischen der orientalischen Kirche, welche gesäuertes Brod beim Abendmahl vorschreibt, und der occidentalischen, die ungesäuertes verlangt, ausführlich erörtert. — Die beste Ausgabe seiner sämmtlichen Werke erschien Taurini 1747—1753. 4 voll. fol. Außerdem besitzen wir von Luc. Bertolotti eine Vita Joh. Bonae (Astae 1677). **H. A.**

Bonaventura. Dies ist der kirchliche Name des hochgefeierten Franziskaners und Scholastikers Johann Fidenza (gew. Fidanza). Derselbe war 1221 zu Bagnarea im Toscanischen von angesehenen Eltern geboren. Das vierjährige heftig erkrankte Kind empfahl seine Mutter der Fürbitte des heil. Franziskus, und als diese erhört wurde und der Heilige den Knaben genesen fand, rief er erfreut: o buona ventura; so wird die Entstehung des zweiten Namens, den nachher die Griechen mit Eutychius oder Eustachius übersetzten, erzählt. Diese Sage deutet wenigstens auf eine frühzeitige Verbindung mit jenem Orden. Mit 22 Jahren wurde Johannes Franziskaner und seine weitere gelehrte Laufbahn führte ihn nach Paris. Daß er daselbst noch Schüler des Alex. Halesius gewesen, wie gewöhnlich angegeben wird, bezweifelt Brucker mit Recht; denn da er erst nach

1243 nach Paris ging, Halesius aber schon 1245 starb: so könnte dieser Unterricht kaum von Dauer gewesen seyn. Als zweiter Lehrer wird Johannes de la Rochelle genannt. Schnell erreichte Bonaventura, wetteifernd mit seinem großen Zeitgenossen Thomas Aquinas, die gelehrten Grade, die theologische Doctorwürde und den Lehrstuhl der Scholastik (1253). Aber der Ruf seiner Sittenstrenge übertraf noch den der Gelehrsamkeit, daher der dem Halesius über ihn in den Mund gelegte Ausspruch: In fratre B. Adamus non peccasse videtur. Als General seines Ordens, wozu er 1256 ernannt wurde, wußte er inneren Unordnungen und äußeren Gefahren mit Sanftmuth und Festigkeit zu begegnen. Die Uebergriffe der Bettelmönche hatten den Haß der Pariser Universität erregt, und sie wurden von *Guilelmus* de s. Amore als hochmüthige Störer des akademischen Unterrichts und der Seelsorge öffentlich angegriffen. Allein B. setzte es durch, daß der Pabst Alexander IV. beide Orden in Schutz nahm, die Schrift des *Guilelmus:* De periculis novissimorum temporum adversus mendicantes Ordines 1256 verdammte und ihn selbst aus Frankreich verwies. Das Ansehen B.'s sollte noch höher steigen. Clemens IV. bot ihm das Erzbisthum von York an, das er ablehnte. Nach dem Tode dieses Pabstes sollen die Cardinäle, uneinig über die Wahl des Nachfolgers, sich vorzüglich auf Anrathen B.'s für Gregor X. entschieden haben. Dieser Letztere war es auch, welcher ihn zum Bischof von Albano machte und 1273 auf das den Unionsverhandlungen mit den Griechen gewidmete Concil von Lyon berief. Aber schon im nächsten Jahre unterlag B. den anstrengenden Arbeiten, er starb, geliebt und verehrt wie Wenige seines Zeitalters, am 15. Juli 1274 und wurde im Beisein des Pabstes Innocenz V. und des gesammten Concils mit höchsten Ehren bestattet. Seinem Orden galt er schon damals als Heiliger und Wunderthäter, aber die kirchliche Heiligsprechung erfolgte erst 1482 unter Sixtus IV., und Sixtus V. nahm ihn als Doctor Seraphicus in die Zahl der großen Kirchenlehrer auf. (Vgl. über sein Leben: Acta SS. Int. III., 811 sqq. Histoire abregée de la vie de St. Bonav. Lyon 1750. Hist. lit. de la France XIX., p. 266 und die Biographie vor der Ausgabe der Werke Venet. 1751). — B. steht als Scholastiker gegen die Fruchtbarkeit und den spekulativen Scharfsinn des Thomas zurück, und als Mystiker hat er nicht die Selbstständigkeit der Victoriner; was ihn auszeichnet, ist das Umfassende seines Geistes, in welchem die ganze religiöse Gedanken- und Gemüthswelt seines Zeitalters Aufnahme und Gestalt gefunden, die gefühlvolle und doch stets vom Verstande ermäßigte Wärme und phantasiereiche Innigkeit seiner Schriften, das Gleichgewicht, in welchem er den scholastischen, mystischen und ascetischen Bestandtheil seiner Denkart zu einander zu erhalten vermocht hat, und die Liebe zur heil. Schrift. Sein scholastisches Prinzip nöthigt ihn zuerst, das gesammte System des Wissens auf die Theologie zurückzuführen (De reductione artium ad theologiam). Nach diesem Gesichtspunkt soll sich die Menge der Wissens- und Erfahrungsarten gliedern; ein äußeres Licht erzeugt die sieben mechanischen Künste, ein niederes sinnliches ist auf die Formen der Natur, ein inneres auf die intelligibeln Wahrheiten gerichtet, die wieder rationaler, naturmäßiger und moralischer Art seyn können, so daß aus diesen Unterschiedsverhältnissen ein System von Wissenschaften von der Grammatik bis zur Metaphysik, Oekonomik und Politik hervorgeht. Nun folgt erst das vierte obere Licht der heil. Schrift, die Quelle der beseligenden Wahrheit. Da aber die Eröffnungen der Schrift drei Hauptgegenstände betreffen, die Erzeugung und Menschwerdung des Logos, die Lebensordnung und das Bündniß Gottes mit der Seele, und da diese Stücke wieder Beziehungen zulassen auf die Hervorbringung des Wortes überhaupt, auf Wissen, Wollen und Wirken, auf die Unterschiede des Schönen, Nützlichen und Dauerhaften, auf Vernunft, Begehrung und Affekt: so ergibt sich, wie die heil. Schrift überall Anknüpfungspunkte darbietet für die ganze Reihe der mechanischen, sinnlichen, philosophischen und moralischen Erkenntnisse, die endlich in dem Ziel der Theologie ihre Vollendung finden. Die Theologie selbst wird zwar durch ihren Gegenstand spekulatio, aber der Zweck der menschlichen Besserung macht sie überwiegend praktisch, oder wie B. sagt, sie ist affectiva, quae illuminat intellectum et movet affectum (Summa theologica

Bonaventurae coll. P. Trigosus p. 2). Auch ist sie zwar durchaus auf Offenbarung gegründet, aber dergestalt, daß ihre übernatürlichen Mittheilungen den Zutritt des natürlichen Denkens und der Philosophie gestatten, und von dieser macht auch B. in den Beweisen des Daseyns und der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit reichlichen und zuweilen sehr glücklichen Gebrauch. Das scholastische System hat B. in verschiedenen Formen bearbeitet, im Centiloquium popular und mit einer Tugendlehre verbunden, mehr wissenschaftlich demonstrativ in dem trefflichen, mit inhaltsvoller Bündigkeit geschriebenen Breviloquium (nach Baumg. Cr. vielleicht die beste Dogmatik des Mittelalters), welches von dem Prinzip der heil. Schrift ausgehend sieben Hauptmaterien (De Trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Sp. s., de medicina sacramentali et de statu finalis judicii) des christlichen Glaubens unterscheidet und nach üblichen Kategorieen, z. B. esse, fieri und operari, abhandelt. Von dogmatischen Schroffheiten ist der Verf. kein Freund. Wie er keine göttliche Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi behauptet, sondern zufrieden ist, dieses Mittel als das gottes würdigste und zweckmäßigste zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts nachgewiesen zu haben: so macht er auch die Gnade nur zu einer unentbehrlichen Helferin, die zwar anfangs dem sündhaften Menschen zuvorkommen muß, dann aber nur in Verbindung mit seinem Willen und nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit wirkt (Brevil. IV. cp. 1, V. cp. 2. 3). Auch der Begriff der Erbsünde bleibt hinter den streng Augustinischen Forderungen zurück (Ibid. III. cp. 6). Manche Milderungen, z. B. in den Consequenzen der Transsubstantiation verrathen den Abstand B's von Thomas Aquinas (Hagenb. Dogmengesch. II., S. 170, 2te Aufl.). Bei aller dieser Mäßigung wird er jedoch in dem Comment. in IV libros sentent. auch auf die spekulativen Probleme hingeleitet. Hier ist B. Realist und im Besitz der Platonischen und Areopagitischen Tradition, sowie er auch den Augustin, Bernhard und die Schriften der Victoriner fleißig studirt hatte. Das Verhältniß des Endlichen zum Absoluten soll ideell bestimmt werden. Die Idee der Creatur ist ihrer Einheit nach in Gott gesetzt und sachlich nicht verschieden von seinem Wesen. Gott trägt, weil er allein Grund und Vorbild der Erkenntniß des Allgemeinen ist, die Universalien, welche den Uebergang zu den Einzeldingen bilden, in sich. Damit aber hieraus kein Pantheismus gefolgert werde, läßt B. die Idee dadurch vervielfacht werden, daß Gott sein eigenes Wesen als ein auf die verschiedenste Weise in der Endlichkeit nachahmbares anschaut, also die Vielheit der ideellen Vorbilder von seiner eigenen Einfachheit und Einheit ablöst. Bei Erklärung der Individuen fragte sich damals, ob deren numerische Verschiedenheit der Materie oder der Form als den beiden möglichen Erklärungsgründen zugehöre. B. entscheidet sich für die vermittelnde Annahme; die Individuation soll aus der Verbindung Beider entstehen, so daß die Form von der Materie angeeignet wird, wie erst das Zusammentreten des Wachses mit dem Gepräge ein Siegel bildet (In sententt. II., dist. 3. membr. 2. qu. 3. Summa theologica ex Comment. Bonav., p. 361 sqq.). — Aber alle theologische Spekulation reicht nicht hin, den Menschen mit Gott zu vereinigen, sondern bedarf der Ergänzung durch andere Bindemittel wie der That, so des Gefühls, der Begehrung, Betrachtung und des Affekts. Diese Voraussetzung bildet den Uebergang zu derjenigen mystischen Contemplation, welcher B. seine vorzüglichste Geistesthätigkeit widmete. Am deutlichsten wird in dem bekannten und schon von Gerson hochgepriesenen Itinerarium mentis in Deum der Prozeß der Seelenerhebung und zwar nach der von Richard von St. Victor gegebenen psychologischen Anleitung vorgezeichnet. Drei Stufen dienen zur Erreichung des höchsten Gutes und Genusses der Seligkeit, welchen auch der Cyklus einer dreifachen, d. h. symbolischen, eigentlichen und mystischen Theologie entspricht. Beginnen muß die Anschauung der sichtbaren Welt als eines göttlichen Spiegelbildes, dann folge die Einkehr in das eigene Innere und zuletzt der Aufschwung zu dem absoluten Prinzip selber. So führt der Weg von der äußeren Sinnenwelt (sensualitas) in die subjektive Werkstätte des Geisteslebens (spiritus), und endlich zu der höchsten Vernunft (mens), die den Menschen über die Schranke seiner selbst erhebt. Und indem

jede dieser Stufen wieder in sich getheilt wird, entsteht eine Skala von sechs nach Seelenfunktionen benannten Graden oder Stationen der Contemplation: sensus, imaginatio, — ratio (Verstand), intellectus, — intelligentia, synderesis (Gewissen). Die Ausführung dieses Programms ist sehr sinnreich. Die ersten beiden, durch Sinn und Einbildungskraft vermittelten Grade lassen den ganzen Reichthum weltlicher Eindrücke in die Seele eingehen, und mit ihnen das Bild der Schönheit, Ordnung und Heilsamkeit, welches den Schöpfer in der Natur offenbart. Die folgenden, welche an Verstand und Vernunft geknüpft werden, erschließen in dem Mikrokosmus des Menschen ein wunderbares Zusammenseyn geistiger Vermögen, ein trinitarisches Verhältniß von Gedächtniß, Verstand und Wille. Im natürlichen Menschen wird noch besonders durch die Philosophie ein dreitheiliger Cyklus der natürlichen, rationalen und ethischen Erkenntniß dargestellt; im wiedergeborenen erhöht sich die Wahrheit des trinitarischen Abbildes, wenn die heil. Schrift im Geiste die drei theologischen Tugenden erzeugt. Der letzte Aufschwung aber erhebt durch die höchste Intelligenz zum Hinblick auf das reine, einfache und absolut thätige Seyn der Gottheit, und durch das Gewissen oder die Synderesis zu der Betrachtung der unendlichen, sich ewig mittheilenden und in der Einheit der drei Personen wirksamen Güte. Das sind die sechs Stufen des wahren Thrones Salomons, noch fehlt aber, — und dies ist die selbstständige Zuthat B's, — der excessus mentalis et mysticus, der Sabbathgipfel der sechsfachen Reisearbeit. Dieser gleicht einer stillen, über jedem einzelnen Wissen und Erklären hinausliegenden geheimnißvollen Einkehr, die alle intellektuellen Thätigkeiten und den ganzen Affekt der Sehnsucht in Gott einbildet und versenkt. Hiermit ist die Gattung dieser mystischen Contemplation im Allgemeinen bezeichnet. Dieselbe Seelenübung und Seelenbewegung eröffnete jedoch ein weites Feld. Im Soliloquium, das sich an Hugo's von St. Victor Schrift: De arrha animae anschließt, soll die Seele von dem Bewußtseyn der Schuld und Gnade stufenweise zu dem Genuß der himmlichen Freude emporsteigen. In der Schrift: De septem itineribus aeternitatis werden, um zu dem Geheimniß der ewigen Gemeinschaft mit Christus zu gelangen, die Wege der Meditation, Contemplation, Intuition, des Liebesaffekts und der Werkthätigkeit beschrieben. Die Abhandlungen: Stimulus amoris, Incendium amoris, Amatorium entwickeln die innere Steigerung der Liebe bis zur höchsten seraphischen Entzückung. Viele seiner übrigen kleinen Schriften (Diaeta salutis, De quatuor virtutibus cardinalibus, De donis spiritus s., De institutione vitae christianae, De regimine animae, De septem gradibus contemplationis u. a.) theilen sich in moralischen und mystischen Inhalt, einige sind exegetisch (Expositio in Psalterium, in Ecclesiasten etc.), einige rein ascetisch (De triplici statu religiosorum, De contemtu saeculi, Apologia evang. paupertatis) oder betreffen das Mönchthum und speciell den Franziskanerorden und dessen Stifter (Contra calumniatorem regulae Franciscanae, Vita Francisci). Einige schöne Gedichte, Psalterien und Lobreden an die heil. Jungfrau (Corona, laus b. M. virginis, Officium de compassione b. M. v.) beweisen, daß B. eine schwärmerische Liebe für den Mariendienst mit seinem Orden gemein hatte. Kritisch sind indessen diese Schriften seit Oudin und Cave nicht näher untersucht worden; das Speculum b. M. v. wird dem Bonaventura Baduarius de Peraga, die Theologia mystica dem Heinrich von Palma beigelegt und mehreres Andere dem B. abgesprochen. — Nach einer ersten Ausgabe B. Opp. 4 voll. Argentor. 1495 fol. wurden seine Werke unter Aufsicht römischer Cardinäle und auf Befehl Sixtus V. vollständig gesammelt: Opp. omnia Rom. 1588—1596. 8 voll. f. Spätere Ausgaben sind: Mogunt. 1609. — Lugd. Ph. Borde, Laur. Arnaud, 1668 fol. (editio Gallica post Vaticanam et Germanicam). — Venet. 1751. 13 voll. 4. Dazu kommen noch viele, zum Theil sehr alte Specialeditionen: B. Tractatus et libri quam plurimi per M. Flach. Argent. 1489. — Perlustratio in IV libr. Sententt. Norimb. 1495. — Comment. in libros Sententt. Lugd. 1515. 2 voll. (von Semler beschrieben). — Opusculorum Tom I., II. Lugd. 1619. — Sermones de tempore et de sanctis. Zwoll. 1479, 1481. — Breviloquium Norimb. 1472, — per A. Sorg Augustensem 1476, — Rom. 1596, — Lugd. studio L. Cavalli

1642, 1668. — Idem recogn. *Hefele*, Tub. 1845. Eine Sammelschrift aus seinen Werken ist Summa theologica, quam — collegit P. Trigosus Lugd. 1616. — Die ältere Literatur über B. s. in Hambergers zuverl. Nachr. Bd. IV. S. 432, bes. *Oudini* Dissert. de B. in Comm. de ss. e. III. p. 373. *Wadding*, Annales Minorum III. p. 310. IV. p. 12. — Damit vergl. *Brucker*, Hist. phil. III. p. 808. Cramer, Fortsetzung des Bossuet, Bd. VII. 288. Semler zu Baumg. Glaubensl. II. S. 52. Tennemann, Gesch. d. Phil. Bd. VIII. Th. 2. S. 533 ff. Ritter, Gesch. d. chrl. Philos. Th. IV. S. 493. Ueber seine Mystik Görres, die chrl. M. II. 452. H. Schmid, der Mysticismus des M. A. Baur, Dreieinigkeit II. S. 883. Noack, die chrl. Mystik, Bd. I. S. 128. Gaß.

Bonifacius, der Apostel der Deutschen, führt diesen Beinamen nicht sowohl deßhalb, weil von ihm die Verkündigung des Evangeliums in Deutschland ausging, als vielmehr, weil er der Gründer der kirchlichen Ordnung gewesen ist. Unter den schwachen Merovingern waren alle kirchlichen Verhältnisse in Auflösung begriffen, und unter den ersten Karolingern war die Kirche in Gefahr, von dem Staatsoberhaupte geknechtet zu werden; dem ist durch die Wirksamkeit des Bonifacius mit Erfolg entgegengearbeitet, freilich nur durch Anlehnung und Hülfe Roms, unter den gegebenen Verhältnissen ein nothwendiger Weg. Bonifacius, oder, wie er früher hieß, Winfried, soll zu Kirton, 6 Meilen von Exeter geboren seyn. Man nimmt an, daß er wohlhabende Eltern hatte, da sein Vater seinen Eintritt in's Kloster ungern sah, um ihn für seine Besitzungen zu erhalten. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, ist jedoch in die Zeit von 675—683 zu setzen. Seine Bildung erhielt er im Kloster Exeter (Adescancastre) und später im Kloster Nhutscelle, hier wurde er auch zum Presbyter geweiht; als solcher führte er, auf einstimmige Wahl zum Unterhändler gewählt, eine für England allgemeine kirchliche Angelegenheit glücklich zu Ende. Dann erwachte in ihm, wie bei vielen seiner Landsleute, die Sehnsucht, als Missionar zu wirken. In England hatte damals die römische Kirche den Sieg über die alte britische Kirchenverfassung errungen, auch dies mag manche Angelsachsen nach Deutschland getrieben haben; unter dem Namen Schotten finden wir hier noch lange von der römischen Kirche abweichende Geistliche. Den größeren Theil der angelsächsischen Missionare trieb ein tieferer und allgemeinerer Grund, ihrem Vaterlande das Heil zu verkündigen; Bonifacius selbst scheint auch von Anfang an der römischen Partei in England angehört zu haben, und kirchliche Ordnung ein Hauptbedürfniß für ihn gewesen zu seyn. Seine Sehnsucht führte ihn zunächst nach Friesland. Im Jahre 716 ging Bonifacius in Begleitung einiger Brüder von London nach Duerstede unweit Utrecht. Die Zeit war aber unglücklich gewählt, die Friesen waren im vollen Aufstande gegen die Franken. Deßhalb kehrte Bonifacius schon im Herbst 717 nach England zurück und brachte hier den Winter zu. Zu Nhutscelle wurde Bonifacius zum Abt gewählt, er lehnte die Würde ab und blieb seinem Berufe als Missionar treu. Zu der zweiten Missionsreise traf Bonifacius die gehörigen Vorbereitungen, sich einen günstigern Erfolg zu sichern, er ließ sich Empfehlungsbriefe vom Bischof Daniel zu Winchester geben, besuchte zunächst das Reich der Franken, von deren Einfluß in allen deutschen Angelegenheiten er auf der ersten Reise einen großen Eindruck empfangen haben mag; von dort führte ihn sein kirchlicher Sinn gegen Ende des Herbstes 718 nach Rom. Hier blieb er den Winter über, um sich auf seinen Beruf vorzubereiten. Daß Bonifacius, wie Gfrörer meint (Kirchengeschichte, p. 487) von Gregor II. aus England verschrieben worden sey, erscheint durchaus unwahrscheinlich. Im Mai 719 machte er seine erste Missionsreise von Rom aus, und zwar nach Ostfranken. Hier fand Bonifacius ganz christianisirte Länder, die ehemaligen römischen Provinzen, ferner theilweise bekehrte, wie Thüringen, und endlich noch gänzlich heidnische Länder, Niederhessen bis Sachsen. In Thüringen fand Bonifacius das Christenthum schon vor, aber die christliche Kirche in einem sich auflösenden Zustand; seine Versuche, eine kirchliche Ordnung herzustellen, hatten keinen Erfolg, daher verließ er Thüringen bald wieder und begab sich nach Friesland. Hier

wirkte er drei Jahre mit Willebrord, der ihn zu seinem Nachfolger als Bischof von Utrecht ernennen wollte, allein Bonifacius lehnte diesen Vorschlag ab und kehrte nach dem östlichen Deutschland zurück, gründete in Oberhessen ein Kloster Amanaburg und gewann auch in Niederhessen schon viele Heiden für das Evangelium. Jetzt mit seinem Wirkungskreise bekannt, fühlte er das Bedürfniß einer zweiten Reise nach Rom, um mit größerem Ansehen in Deutschland auftreten zu können; derselbe Zweck, um bei dem weltlichen Herrscher seinen Bemühungen Unterstützung zu verschaffen, wird ihn bewogen haben, die Reise nach Rom durch das Land der Franken und Burgunder zu machen. Gregor II. weihte den Bonifacius 723 als päbstlichen Missionar, nachdem er ein schriftliches Glaubensbekenntniß abgelegt und dem Pabst einen Huldigungseid geleistet hatte. Es war dies der gewöhnliche Eid, welchen die dem Pabst unmittelbar untergebenen Bischöfe der suburbicarischen Provinzen leisteten, und es tritt somit hier die Ansicht des Pabstes, daß er in derselben Weise, wie über diese Provinzen, unmittelbares Oberhaupt der deutschen Kirche sey, deutlich hervor. Dies war aber auch damals menschlicher Ansicht nach der einzige oder doch gefahrloseste Weg, um die Kirche in Deutschland zu erhalten, deßhalb ist der richtige Takt des Bonifacius zu loben, daß er diesen Weg einschlug. Am 30. November 723 wurde Bonifacius von Gregor II. zum Bischof geweiht. Mit Empfehlungsbriefen vom Pabst versehen reiste er zunächst zu Karl Martell, der ihm seinen Schutz zusagte und ihm einen Schutzbrief gab, übrigens aber sich seiner wenig annahm. Karl selbst lagen die kirchlichen Angelegenheiten wenig am Herzen und die Bischöfe Neustriens beeilten sich gar nicht, die Unterordnung unter Rom anzuerkennen. Bonifacius, über diese Verhältnisse mißmüthig, wandte sich wieder nach Hessen, erschütterte die Gemüther der Heiden durch die Fällung der Eiche bei Geismar und wandte sich wieder nach Thüringen, und zwar diesmal mit gesegneten Erfolge. Gregor III. belohnte ihn deßhalb 732 mit dem Pallium, aber die kirchliche Ordnung kam aus Mangel an Unterstützung von Seiten Karl Martells nicht weiter. Auch der Versuch, in Baiern mit Hülfe des Herzogs eine kirchliche Ordnung herbeizuführen, hatte keinen rechten Erfolg. Bonifacius unternahm deßhalb eine dritte Reise nach Rom 738, wo er fast ein ganzes Jahr blieb. Im Jahre 739 kehrte er mit einem Briefe des Pabstes an die Bischöfe von Baiern und Alemannien zurück, in dem sie aufgefordert wurden, eine Synode zu veranstalten, die aber nicht zu Stande gekommen zu seyn scheint. Mit Hülfe des Herzogs Odilo gelang es endlich dem unermüdlichen Bonifacius, die widerstrebenden Geistlichen für seine neue Ordnung zu gewinnen und Baiern in 4 Bisthümer: Salzburg, Freisingen, Regensburg und Passau einzutheilen. Als endlich 741 Karl Martell starb, gestalteten sich die Verhältnisse des Staats günstiger für die Absichten des Bonifacius. Auf Pipin den Kleinen scheint Bonifacius zwar nie großen Eindruck gemacht zu haben, ihm mag Bonifacius zu wenig weltliche Klugheit besessen haben; näher kam er wohl dem Herrscher Austrasiens Karlmann, dem von Anfang an die kirchlichen Verhältnisse mehr am Herzen lagen. Unter diesen günstigeren Aussichten schritt Bonifacius sogleich dazu, für Ostfranken 4 neue Bisthümer zu errichten: Erfurt, Würzburg, Buraburg und Eichstädt, von denen jedoch das erste Bisthum nicht zu Stande gekommen zu seyn scheint. Darauf suchte er mit Karlmanns Hülfe eine Synode zu veranstalten, nach fränkischer Weise eine Versammlung der angesehensten Geistlichen und Laien unter der Autorität Karlmanns, sie versammelte sich 742 an einem unbekannten Orte in Austrasien, wo die ersten Grundzüge kirchlicher Ordnung festgesetzt wurden, Karlmann von Seiten des Staates Achtung vor den Gütern der Kirche versprach und Wiedererstattung der unrechtmäßig entzogenen. Im folgenden Jahr 743 hielt Bonifacius eine Synode zu Liftinae in Hennegau. Damals war sein Ansehen schon so bedeutend, daß er auch mit Pipin Unterhandlungen anküpfte, um auch hier eine kirchliche Ordnung zu begründen. Dazu war aber nöthig, daß man die altbritischen Elemente fallen ließ und sich bereit erklärte, der römischen Kirche sich anzuschließen und sich also dem Pabst zu unterwerfen. Das hatte seine Schwierigkeit, da die gallischen Bischöfe weniger das Bedürfniß einer festen Ordnung fühlten: doch wurden

die Irrlehrer zur Haft gebracht und 3 Bischöfe erklärten sich bereit, das Pallium von Rom zu nehmen. Bald jedoch muß ein Umschwung der Ansichten stattgefunden haben, die Irrlehrer waren wieder frei und 2 Bischöfe weigerten sich, das Pallium von Rom zu nehmen, nur der Bischof von Rheims blieb willig. Dennoch wurde mit Hülfe Pipins 744 eine Synode zu Soissons gehalten, auf der jene 3 Bischöfe zu Erzbischöfen ernannt und der Irrlehrer Adalbert verurtheilt wurde. Im folgenden Jahre 745 wurde dann eine gemeinschaftliche Synode für Austrasien und Neustrien gehalten, auf welcher die Absetzung des Bischofs von Mainz ausgesprochen wurde, der ein ungeistliches Leben führte und den Mörder seines Vaters getödtet hatte. Bonifacius hoffte damals noch auf Zusage der Franken als Erzbischof seinen Sitz in Cöln nehmen zu dürfen, dieser Wunsch ward ihm vereitelt und ihm selbst Mainz als Sitz angewiesen; auch gegen die Irrlehrer konnte er es auf dieser Synode zu keinem Schlusse bringen. Unter diesen Irrlehrern, mit denen Bonifacius fortwährend zu kämpfen hat, treten uns besonders zwei entgegen, der schon genannte Adalbert und Clemens. Adalbert scheint ein Schwärmer gewesen zu seyn und als solcher sich ungern kirchlicher Ordnung gefügt zu haben, beim Volke hatte er großen Einfluß, so daß man auch seine Nägel und Haare verehrte; Clemens dagegen scheint einfach zur altbritischen Kirche gehört zu haben, wollte diese Freiheit gegen Bonifacius festhalten und erschien ihm daher als der gefährlichere Gegner, er war wahrscheinlich verheirathet, wollte sich der steigenden Strenge der römischen Kirche in Bezug auf die Ehehindernisse nicht fügen, glaubte, daß durch die Lehre von der Höllenfahrt Christi auf die Seligmachung der Heiden hingewiesen werde, und scheint in der Lehre von der Erwählung einer weniger strengen Ansicht gewesen zu seyn. Da Bonifacius gegen diese Männer im Reiche der Franken, wahrscheinlich weil Karlmann sie schützte, nicht durchdringen konnte, so bewog er den Pabst Zacharias in demselben Jahre 745 eine Synode in Rom gegen sie zu halten, dort wurden sie verurtheilt, sie hielten sich dennoch bis zur Abdankung Karlmanns 747, Pipin opferte sie der gewünschten Ordnung, Adalbert wenigstens soll von Pipin im Kloster Fulda gefangen gehalten, von dort entsprungen und von Hirten todt geschlagen seyn. Clemens verschwindet gänzlich. Die vielen Schwierigkeiten, die Bonifacius bei seiner Thätigkeit zu besiegen hatte, riefen in ihm die Sehnsucht seiner Jugend nach dem Klosterleben wieder hervor, er gründete deshalb durch seinen Schüler Sturm das Kloster Fulda 742, er ging in seiner Ascese noch über die Strenge der Regel Benedikts hinaus; jährlich zog sich Bonifacius hierher auf einige Zeit zurück. Seit dem Zurücktreten Karlmanns wissen wir von der Thätigkeit des Bonifacius auf den Synoden nichts mehr, ja er wünscht, daß der Pabst statt seiner einen andern Commissar für die Synoden ernennen möge. Bis in die neueste Zeit hat man allgemein geglaubt, daß Bonifacius thätigen Antheil an dem Sturze der Merovinger genommen habe, und daß er es gewesen sey, der Pipin den Kleinen zum König gesalbt habe, und doch scheint allein Rettberg die richtige Ansicht aufgestellt zu haben, daß Bonifacius an der Erhebung Pipins gar nicht Theil genommen, vielleicht ihr sogar entgegengewirkt habe, denn nirgends wird auf ein näheres Verhältniß zwischen Bonifacius und Pipin hingewiesen, letzterer sucht den päbstlichen Gesandten vielmehr zu vermeiden und auch später wagt Bonifacius nur durch Vermittlung dem neuen Könige seine Wünsche zukommen zu lassen, nirgends zeigt sich eine Zuversicht auf geleistete Dienste. Bonifacius scheint vielmehr durch Pipin für die Kirche die Erneuerung des Zustandes gefürchtet zu haben, der unter Karl Martell herrschte, darauf oder auf dergleichen mag er durch Lullus den Pabst aufmerksam gemacht haben. Je weniger er unter solchen Verhältnissen mit voller Freudigkeit die kirchlichen Angelegenheiten leitete, desto stärker erwachte wieder in ihm der Missionseifer. Er übertrug seine erzbischöfliche Würde auf seinen Schüler Lullus, wahrscheinlich 754, reiste noch einmal mit diesem nach Thüringen und trat dann seine Missionsreise nach Friesland an. Daß er nicht etwa jetzt von Neuem sich hat zum Bischof von Utrecht weihen lassen, hat Rettberg genügend nachgewiesen. Der Tod des Bischofs von Utrecht 753 mag die nächste Veranlassung zu seiner Reise nach Friesland gewesen seyn, indem er als päbst-

licher Legat für die Besetzung der Stelle zu sorgen hatte; er kehrte von Friesland noch einmal nach Mainz zurück, trat dann 755 die zweite Reise nach Friesland an und ward hier am Flusse Borne bei Dockum von einer Schaar heidnischer Friesen mit seinen 52 Begleitern erschlagen, sein Leichnam ward im Kloster Fulda beigesetzt.

Die ganze Thätigkeit des Bonifacius zeigt, wie er das Christenthum zunächst als eine Anstalt der Zucht auffaßte, um die Laster zu bestrafen und über die Uebel und Leiden zu trösten. Dieser Standpunkt war bei der damaligen Verwilderung der Franken ein nothwendiger. Die vielen Anfragen in Rom und England, woher er fortwährend geistige Hülfe suchte, über einzelne Fälle, zeigen, mit welcher Treue und Sorgfalt er über die ihm anvertraute Heerde wachte; dies geht so weit, daß seine Fragen für uns in der Entfernung selbst zuweilen einen komischen Anstrich gewinnen, wie die Frage an den Pabst, wann die Deutschen rohen Speck essen dürfen, worauf der Pabst antwortet, nicht früher als bis er gehörig geräuchert sey, man warte am besten damit bis nach Ostern. Diese Treue im Kleinen hat ihn Großes vollbringen lassen und wir stimmen ein mit Gfrörer: „Gesegnet sey von Geschlecht zu Geschlecht der Name des Angelsachsen Winfried.“

Die dem Bonifacius zugeschriebenen, aber nur dem kleineren Theile nach erhaltenen und ächten Schriften sind: Contra haereticos. Pro rebus ecclesiae. De fidei unitate. Instituta synodalia. De suis in Germania laboribus ad Ethelbaldum regem. De sua fide, doctrina et religione. De virtutibus et vitiis. Epistolae, zuerst von Serarius, Mog. 1605. 1629, dann von Würdtwein, ibid. 1790 ed., ächt und sehr wichtig; eine lateinische Grammatik, edirt von *Angelo Majo* in classic. auct. edit. Tom. VII. Vita S. Livini episcop. Poenitentiale. Sermones, ächt, bei *Marterre et Durandus*, Collectio ampliss. Tom. IX., endlich Fragmente eines Gedichtes, Aenigmata genannt, in der Biographia Britannica von Wright. London 1842, und in der Gesammtausgabe der Werke des Bonifacius, von Giles. London 1842. 2 Bde. — Die älteste Biographie ist die von Willibald, neu herausgegeben in *Pertz*, Monumenta II. p. 333, ebendaselbst findet sich die Biographie von Othlo aus dem 11. Jahrhundert. *Joh. Letzner*, Historia Sti. Bonifacii, Hildesheim 1602. J. F. Chr. Schmidt, Beiträge zur Kirchengeschichte des Mittelalters, Thl. 1. 1796. J. F. Chr. Löffler, Bonifacius, Gotha 1812. J. Ch. A. Seiter's Bonifacius, der Apostel der Deutschen nach seinem Leben und Wirken geschildert, Mainz 1845. Diese neueste ausführlichste katholische Biographie ist freilich mit Vorsicht zu gebrauchen. Unter den allgemeineren Werken ist zu vergleichen Gfrörer, Kirchengeschichte. Bd. 3. Abthl. 1., ganz besonders aber Fr. Wilh. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. 1. Göttingen 1846.

W. Klose.

Bonifacius I. römischer Bischof 418 bis 4. Sept. 422, Nachfolger des Zosimus, Zeitgenosse von Augustin und Hieronymus. Eine Partei im Klerus wählte als Gegenbischof den Archidiakon Eulalius. Der Kaiser Honorius ward von den feindlichen Parteien als Schiedsrichter aufgerufen. Da dieser bis zum Austrag seiner Entscheidung Beiden den Aufenthalt in Rom verbot, Eulalius aber trotz dem kaiserlichen Verbot sich in Rom eindrängte, so setzte er ohne Weiteres Bonifacius ein, vertrieb Eulalius und erließ die heilsame Verordnung, daß künftighin im Fall einer Gegenwahl keiner von den Gewählten, sondern ein Dritter durch eine neue Wahl auf den römischen Bischofstuhl kommen sollte. Das Ansehen des römischen Stuhls war Bonifacius eifrig beflissen zu befestigen, wo er konnte. In Ost-Illyrien, das seit den arianischen Streitigkeiten als nicänisch gesinnt gegen den arianischen Orient zu Rom hielt, und auch nachdem 379 die Provinz politisch dem östlichen Kaiserthum einverleibt war, bis in's achte Jahrh. herab in kirchlichem Verband mit Rom blieb, hatten die römischen Bischöfe schon im 4. Jahrh. einen Vicar mit ausgedehnten Vollmachten auch über die Bischöfe aufgestellt, den Bischof von Thessalonich. Die übrigen Bischöfe der Provinz zeigten sich aber wenig geneigt, dieser von dem fremden Bischof in Rom angemaßten Gewalt sich zu fügen, weßhalb sie von Bonifacius in mehreren, schon den ächt päbstlichen Geist athmenden Schreiben zum

Gehorsam ermahnt wurden. Auch wußte Bonifacius den Versuch eines Anschlusses an Konstantinopel, durch welchen die Bischöfe freieren Spielraum zu gewinnen hofften, durch die Verwendung des Kaisers Honorius bei Theodosius II. zu vereiteln. (S. Constant Epistolae Rom. Pontificum a S. Clemente usque ad Innoc. III. Tom. I. die Briefe Bonifacius' I.) Auch in Gallien traf Bonifacius eine nicht unwichtige Entscheidung. Zosimus hatte den Bischof von Arles, Patroclus, zu seinem Vicar ernannt und ihm Metropolitanrechte in den Sprengeln der bisherigen Metropoliten von Vienna, Narbonne und Massilia verliehen, welche eben dadurch sich tief verletzt fühlten. Dies Unrecht machte Bonifacius dadurch wieder gut, daß er, auf ein nicänisches Statut gestützt, welches für jede Provinz einen eigenen Metropoliten anordnete, dem Hilarius von Narbonne seine Rechte zurückgab. (Epist. 12. l. c.) *Tillemont*, Mém etc. XII. 385 ff. Gieseler, K.Gesch. I. 472 f. Die päbstliche Kirche verehrt ihn als Heiligen am 25. Oktober.

Bonifacius II., 530—532 unter dem Einfluß des ostgothischen Königs gewählt, selbst eines Gothen Sigisbald Sohn, hatte kurze Zeit einen Gegenpabst Dioscurus sich gegenüber. Ohne Zweifel um den Einfluß der gothischen Könige auf die Pabstwahl abzuschneiden, ernannte er 531 selbst seinen Nachfolger, mußte aber diesen Schritt auf Andringen Athalarichs wieder zurücknehmen, und die Bulle, welche jedem Pabst das Recht gab, seinen Nachfolger zu bestimmen, verbrennen. Das Doppelverhältniß, in dem Ost-Illyrien zu Konstantinopel einer- und Rom andrerseits stand, gab auch unter seiner Regierung zu Streitigkeiten Anlaß: wie dieselben geschlichtet wurden, wissen wir nicht. Vgl. Manso, Gesch. des ostgoth. Reiches in Italien 1824. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der P. ꝛc.

Bonifacius III., 15. Febr. 606 bis 12. Nov. desselben J. Als Gesandter nach Konstantinopel hatte Bonifacius früher die Freundschaft des griechischen Kaisers Phokas gewonnen. Als Pabst setzte er seine Schmeicheleien gegen diesen Mörder des Mauritius fort, wie schon Gregor d. Gr. demselben geschmeichelt hatte. Zum Dank dafür erklärte Phokas die römische Kirche für das Haupt aller Kirchen. *Paul Warnefried*, de gestis Longob. IV, 37. bei *Murat.* Scrr. I. 1. 465. Anastasius in den Lebensbeschr. der Päbste. c. 67, *Murat.* Scrr. III. 1., Desselben Gesch. von Italien. IV. Die Angabe des Anastasius (des ältesten Zeugen) bezweifelte *J. M. Lorenz*, examen decreti Phoca de primatu Rom. Pont. Argent. 1790., doch ohne genügenden Grund. Muratori, Gesch. v. Ital. IV. 29 ff. Gieseler, K.Gesch. I. 620. Sein Nachfolger war

Bonifacius IV., 608—615, Sohn eines Arztes Johann von Neapel. Das freundliche Verhältniß zu Phokas setzte er fort. Der Kaiser schenkte ihm auch das Pantheon zu Rom (S. Maria Rotunda), das Bonifacius zu einer christlichen Kirche weihte. Siehe Allerheiligenfest. Die genannte Schenkung wird übrigens von *Paul Warnefried*, de gestis Longob. bei *Murat.* Scrr. I. 1, 465. in die Regierung Bonifacius' III. verlegt. Unter Bonifacius IV. eroberte der Perserkönig Khosru II. Jerusalem. — Anastasius bei *Murat.* Scrr. III. 1. 135 sqq. — Bonifacius wird von der röm. Kirche am 25. Mai als Heiliger verehrt.

Bonifacius V., Zeitgenosse Muhammeds, von dem Vorigen durch Pabst Deusdedit geschieden, hatte den päbstlichen Stuhl 619—25 inne, wandte seine Sorgfalt namentlich der neu aufblühenden Kirche Englands zu, wobei er z. B. auch das im sechsten Jahrhundert erfundene Mittelchen der Verleihung des Palliums an den Erzbischof von Canterbury anwendete. Anastasius bei *Murat.* Scrr. III. 1. 135 sqq. *Mansi*, X. 549 sqq.

Bonifacius VI., nach Formosus Tod 897 von einer römischen Faktion zum Pabst gewählt, in der Zeit, da nach dem Aufhören des karolingischen Reichs die Päbste meist nur Kreaturen der sich bekämpfenden italienischen Großen waren, behauptete sich nur 15 Tage auf dem päbstlichen Stuhl und mußte Stephan VI. weichen. Mur. Scrr. r. itall. III. 2. 317 sqq.

Bonifacius VII., 974 nach des Kaisers Otto I. Tod von der Partei des Crescentius für Benedikt VI., an dessen Ermordung er wahrscheinlich Mitschuldiger war, auf

den päbſtlichen Stuhl erhoben. Sedem apostolicam tyrannice occupavit (Amalrich Augerius bei Mur. Scrr. III. 2. 333); horrendum monstrum Malefacius. (Akten der K.Verſammlung von Rheims bei Mur. Geſch. v. Ital. V. 558). In demſelben Jahre, wo er ſich zum Pabſt machte, wurde er übrigens wieder vom Volke vertrieben. Er flüchtete ſich mit dem Raub der Peterskirche nach Konſtantinopel. Im Jahre 984 kehrte er nach Rom zurück und ermordete den Pabſt Johann XIV., ſtarb aber bald darauf. Bowers Geſch. der Päbſte. VI. 322 ff.

Bonifacius VIII., als Cardinal Benedikt Cajetano, war ſchon unter ſeinen nächſten Vorgängern als gewandter, rechtsgelehrter Mann zu mehreren wichtigen Geſandtſchaften verwendet worden, durch die er in die Politik und die Geſchäfte der Curie vollends eingeweiht wurde. Seinen unmittelbaren Vorgänger, Cöleſtin V., einen unfähigen, mönchiſchen, von dem franzöſiſchen Karl II. von Neapel völlig abhängigen Mann (von dem ſein Zeitgenoſſe Jacob de Voragine ſagt: multa fecit de plenitudine potestatis, sed plura de plenitudine simplicitatis), hatte er hauptſächlich zur freiwilligen Abdankung bewogen und ließ ihn dafür, als er ſelbſt 24. Dez. 1294 zum Pabſt gewählt war, zeitlebens einkerkern. Er hatte ſeine Wahl gleichfalls vorzugsweiſe dem König von Neapel zu danken, den er durch Verſprechungen für ſich gewonnen hatte. Wie wenig er aber, als er ſeinen Zweck erreicht, im Sinne hatte, von ihm abhängig zu bleiben, zeigte er ſogleich dadurch, daß er unmittelbar nach ſeiner Wahl ſeine Reſidenz von Neapel, wo Cöleſtin V. gelebt hatte und auch er ſelbſt in der Hand des Königs geweſen wäre, nach Rom verlegte. Seine neunjährige Pabſtregierung bildet einen der merkwürdigſten Wendepunkte in der Geſchichte des Pabſtthums; indem Bonifacius daſſelbe auf den Gipfel ſeiner Macht zu heben und dem von Gregor VII. und Innocenz III. mit ſo viel Glück betriebenen Werke die Krone aufzuſetzen ſuchte, verſetzte er dem Pabſtthum einen Schlag, von dem es, man darf es dreiſt ſagen, ſich nie mehr erholt hat. Man hat Bonifacius deßhalb ſchon in dem Sinne den letzten Pabſt genannt, in welchem Brutus und Caſſius die letzten Römer heißen. — Um die Darſtellung ſeiner Händel mit Frankreich nicht immer wieder unterbrechen zu müſſen, ordnen wir die Geſchichte ſeiner Regierung nach den Materien, ohne genaue Berückſichtigung der Zeitfolge. — Er trat ſeine Regierung unter Verhältniſſen an, welche nach allen Seiten hin zu päbſtlichen Machthandlungen aufforderten und auch von ihm hiezu, freilich nur zum Theil mit gutem Erfolg, benützt wurden. In Italien, das ſchon damals das Loos der Zerſplitterung mit Deutſchland theilte, tobte das Faktionsweſen ſo arg als jemals: Venedig und Genua mit einander im Krieg, Piſa und Florenz deßgleichen; der Kirchenſtaat durch feindliche Adelsgeſchlechter zerklüftet; Matteo Visconti in Mailand mit mehreren Städten der Lombardei, welch letztere er ſich ganz zu unterwerfen ſtrebte, in blutiger Fehde; Sicilien noch immer (ſeit der ſicilianiſchen Veſper) den Franzoſen entriſſen, darum aber mit dem noch franzöſiſchen Neapel in Feindſchaft, der König Friedrich von Sicilien ſelbſt mit ſeinem Bruder, dem König von Aragonien, zerfallen; in Deutſchland nach Rudolphs von Habsburg Tod 1291 der weit weniger mächtige Adolph von Naſſau erwählt, aber von dem Sohne Rudolphs, ſeinem mächtigen Nebenbuhler Albrecht von Oeſterreich, bedroht; England unter Eduard I. ſeit 1283 mit Schottland im Kampfe, eine noch ernſtlichere Fehde Englands mit Frankreich unter Philipp IV. eben dem Ausbruch nahe; Adolph von Deutſchland und der mächtige Vaſall Philipps IV. Graf Guido (Veit) von Flandern mit England, Schottland dagegen und Albrecht von Oeſterreich mit Frankreich verbündet — das war die Geſtalt der Dinge, als Bonifacius den päbſtlichen Thron beſtieg. Die in Norditalien kämpfenden Parteien buhlten um ſeine Gunſt: er miſchte ſich Frieden oder Waffenſtillſtand gebietend in ihre Händel. Das Geſchlecht der Colonnas in Rom war mit der Abſetzung Cöleſtin's (denn das war eigentlich ſeine Abdankung) unzufrieden; zwei der Familie angehörige Mitglieder waren Cardinäle und beſtritten die Rechtmäßigkeit der Wahl des Bonifacius. Dieſer ſtieß ſie 1297 aus dem Cardinalscollegium und confiscirte ihre Güter; gegen das ganze Geſchlecht wurde eine Art Kreuzzug unternommen, ihre Schlöſſer zerſtört, Paleſtrina (Präneſte), ihre Stadt, dem

Boden gleich gemacht, der Pflug darüber geführt und Salz darauf gestreut. Friedrich von Aragonien erhielt den Befehl, den Titel König von Sicilien niederzulegen und die Insel zu räumen; allen katholischen Fürsten (omnibus quos Petri claves et potestas romanae sedis adstringit) wurde verboten, ihm in irgend einer Art beizustehen. Am verhängnißvollsten für Bonifacius selbst und das Pabstthum war aber seine Einmischung in den englisch-französischen Krieg. Vor Allem suchte er den Kaiser Adolph von Nassau von der Einmischung in denselben abzuhalten. Es ging eine Gesandtschaft über die Alpen, durch die der Pabst mit dem Kaiser als väterlicher Freund redete, zugleich aber in drohender Sprache den geistlichen Kurfürsten verbot, dem Kaiser für den Fall, daß er von dem Kriege sich nicht abbringen lasse, auch nur die geringste Hülfe zu leisten, und sie ihrer Lehnspflicht gegen den Kaiser für jenen Fall förmlich entband. Wirklich trat Adolph von dem Bündniß mit Eduard von England zurück, und begnügte sich, die von den englischen Subsidiengeldern bereits erhaltenen 30,000 Mark Silber einzustecken, ohne etwas dafür gethan zu haben. Dieser glückliche Erfolg ermuthigte nun Bonifacius zu einem weitern Schritt. — Er sandte 1295 an die zwei kriegführenden Könige zwei mit großen Vollmachten ausgerüstete Legaten, welche sie im Namen der treubesorgten Mutter Kirche, deren Censuren in der Ferne gezeigt wurden, zum Abschluß eines Waffenstillstandes auffordern sollten. Zugleich ließ er dem König von Frankreich noch besonders mit Hinweisung auf eine ihm nächstens abzufordernde Rechenschaft das Unrechtmäßige seines Verfahrens gegen Graf Veit von Flandern vorstellen (dem Philipp seine Tochter auf hinterlistige Weise geraubt hatte, um die beschlossene Vermählung derselben mit dem Prinzen von Wales unmöglich zu machen). Philipp IV., ein trotziger, durch und durch weltlich gesinnter, rücksichtsloser Fürst, der Franzose und König von Frankreich seyn wollte und weiter nichts, und in dem die Idee des Staats und der Krone sich ebenso über alle andern erhob wie in seinem Vorfahr Ludwig IX. die Idee des Christenthums und der Kirche, verstand eine solche Sprache nicht. Unbegreiflich sey es ihm, erwiederte er, was sein Krieg mit England den Pabst angehe, und was der Pabst (der unterdessen auf eigene Faust den Waffenstillstand ausgeschrieben hatte) in dieser Angelegenheit zu befehlen habe. In den Händeln mit seinem Vasallen, dem Grafen von Flandern, habe er ohnedem nichts mitzusprechen. Bonifacius suchte dem König zu beweisen, daß er sich doch um den Pabst zu bekümmern habe. Um die Kosten des Kriegs mit England zu bestreiten, hatte Philipp von den Geistlichen seines Reiches schwere Beisteuern erpreßt: Bonifacius verbot jetzt der Geistlichkeit jede Entrichtung einer außerordentlichen *) Beisteuer an die weltliche Obrigkeit ohne Bewilligung des heil. Stuhls bei Strafe des Banns. Diesen Schlag vergalt Philipp durch das in demselben Jahr erlassene strenge Verbot, Gold, Silber, Edelsteine, Waffen, Pferde außer Lands zu führen. Mit Verlust der bedeutenden Bezüge aus Frankreich bedroht, durch die freimüthige Sprache des Königs stutzig gemacht (der daran erinnerte, daß die Kirche nicht bloß aus Klerikern, sondern auch aus Laien bestehe und daß die Gnade der Laien, d. i. der Fürsten, dem Klerus die Vorrechte eingeräumt, deren er sich jetzt erfreue), von der französischen Geistlichkeit selbst, an ihrer Spitze dem Erzbischof Peter Barbet von Rheims, zu entgegenkommenden Maßregeln aufgefordert, erlaubte Bonifacius nicht nur dem Klerus, die damals von ihm geforderte Steuer zu zahlen, sondern milderte in einer dem Könige selbst zugesandten „Interpretation“ seiner Bulle letztere dahin, daß freiwillige Geschenke von Seiten einzelner Prälaten des Reichs und ohnedem die Leistungen, welche aus dem Lehnsverhältniß eines Geistlichen zu dem

*) Nur solche sind in der Bulle gemeint. Die Bulle ist im Grunde nur die Erneuerung eines Dekrets des IV. lateranens. Concils unter Innocenz III. Sie wird von Walch (Vollst. Entw. ꝛc. S. 300) und auch noch Schlosser-Kriegk VIII. S. 3. (wie übrigens schon von Philipp IV. selbst wohl absichtlich) dahin mißverstanden, als ob alle, auch die gewöhnlichen Abgaben der Geistlichen an den Staat verboten wären. Das Richtige bei Planck, Gesch. der Ges. Verf. V. 39 f. Gieseler, K.Gesch. II. 2. S. 172.

Könige folgen, nicht unter dem Verbot begriffen seyen, sowie daß in besonderen Fällen, bei einer öffentlichen Gefahr, der König auch ohne vorläufige Anfrage bei dem römischen Stuhle dem Klerus eine Beisteuer solle auflegen können. Ja er kam ihm noch weiter entgegen, indem er ihm von freien Stücken auf drei Jahre den Zehnten von den Einkünften des französischen Klerus verwilligte, die schon lange von Seiten des französischen Hofes eifrig betriebene Heiligsprechung Ludwigs IX. vollzog, und dem Könige Hoffnung machte, daß sein Bruder, Karl von Valois, Kaiser werden sollte. Alles ließ sich jetzt so an, als ob die Versöhnung vollkommen werden sollte: Philipp nahm auch seinerseits jenes Ausfuhrverbot zurück, folgte die durch dasselbe inhibirten Gelder, die nach Rom bestimmt waren, dahin aus und erklärte sich sogar mit den übrigen in den Krieg verwickelten Parteien bereit, dem Pabst „als einer Privatperson, als dem Benedikt Gaetanus", die schiedsrichterliche Entscheidung zu überlassen. Aber eben dieser letztere Punkt gab zu einer gefährlichen Erneuerung der Spannung Anlaß. Die Entscheidung des Bonifacius erfolgte im gleichen Jahre 1298, ward aber vom Pabst sogleich in Form einer Bulle bekannt gemacht. Dieser Formfehler, noch mehr aber der Inhalt der Bulle, der, weil Bonifacius nach seiner Ueberzeugung und nach Recht und Gerechtigkeit entschieden hatte, in den wichtigsten Punkten gegen Philipp ausgefallen war, entflammte in Philipp den alten Groll. Die Friedensverhandlungen auf Grundlage der päbstlichen Entscheidungen blieben erfolglos: die Bulle ward am französischen Hofe verbrannt; noch am Schlusse des Jahrs 1298 fiel Philipp über den Grafen von Flandern her, nahm ihn mit seinen zwei Söhnen für immer gefangen, und schloß 1299 mit dem Kaiser Albrecht I., gegen welchen sich der Pabst doch auch zum Theil um seinetwillen auf's Stärkste erklärt hatte, ein enges Freundschaftsbündniß; endlich, was vielleicht den Pabst am meisten erbitterte, er nahm die beiden Flüchtlinge Stephanus und Sciarra Colonna, welche dem vom Pabst gegen ihre Familie geführten Vertilgungskampfe glücklich entkommen waren, freundlich zu sich auf. Von da an verließ den Pabst seine bisher bewiesene Mäßigung und Besonnenheit. Sein nächster Schritt war, 1301 von Philipp die Freilassung des hinterlistig gefangenen Grafen von Flandern zu verlangen. Als Legaten zu diesem Zweck brauchte er aber, offenbar um den König zu ärgern, Bernhard von Saisset, den neuernannten Bischof von Pamiers, der Philipp ohnedem verhaßt war und sich auch seines Auftrags auf eine so übermüthige und verletzende Weise entledigte, daß Philipp ihn fortjagte und bald hernach, da er einen Vorwand zu einem Hochverrathsprozeß gegen ihn aufgefunden, gefangen nahm. Da nahm Bonifacius 5. Dez. 1301 alle früheren Gnadenverwilligungen zurück, hielt in der Bulle Ausculta fili dem König seine Fehler und Gewaltthaten seiner Regierung in den schneidendsten Ausdrücken vor, und lud auf 1. Nov. 1302 sämmtliche französische Prälaten zu einer Kirchenversammlung nach Rom, um über die Abstellung der staatlichen und kirchlichen Mißbräuche in Frankreich Beschlüsse zu fassen. Dem Könige muthete er schlechthinige Unterwürfigkeit unter den Pabst zu, der von Gott zum Richter der Lebendigen und der Todten bestellt, über Völker und Königreiche gesetzt sey (Jerem. 1, 10.) und erklärte jeden für einen Ketzer, der nicht glaube, daß der König in geistlichen und weltlichen Dingen dem Pabste unterworfen sey. (Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes..... Aliud autem credentes haereticos reputamus.) Der König antwortete in dem berühmten Fehdebrief, den wir seiner Merkwürdigkeit halber hersetzen: „Philippus D. G. Francorum rex Bonifacio se gerenti pro summo Pontifice salutem modicam seu nullam. Sciat maxima tua fatuitas, in temporalibus nos alicui non subesse; ecclesiarum ac praebendarum vacantium collationem ad Nos jure regio pertinere; fructus earum nostros facere; collationes a nobis hactenus factas et in posterum faciendas fore validas in praeteritum et futurum; et earum possessores contra omnes viriliter nos tueri: secus autem credentes fatuos et dementes reputamus. Datum Parisiis." Dabei ließ es aber der König nicht bewenden, sondern während Peter Flotte und Wilhelm Nogaret die rechtliche Nichtigkeit der päbstlichen Ansprüche nachwiesen, suchte Philipp seine Sache, wie sie es auch in der That war, immer mehr zu einer National-

angelegenheit zu machen, versammelte am 10. April 1302 Adel, Klerus und Bürgerschaft (d. h. je zwei Abgeordnete jeder Stadt des Reichs), die États généraux nach Paris. Alle drei Stände, besonders befragt, erklärten einstimmig, daß der König seine Gewalt von Niemanden zu Lehen trage und daß sie daher in weltlichen Dingen Niemand als Gott und dem Könige unterworfen seyen: in drei abgesonderten, nicht sehr höflichen Schreiben wurde diese Erklärung dem Pabste mitgetheilt. Den Bischöfen wurde zugleich der Besuch der vom Pabste ausgeschriebenen Synode auf's Strengste untersagt. So sah sich denn der Pabst genöthigt, zunächst sich auf ein öffentliches Consistorium zu beschränken, in welchem die Angelegenheiten Frankreichs in Gegenwart französischer Gesandten besprochen wurden. Die Behauptung, daß der König sein Reich von ihm zu Lehen trage, wies der Pabst als einen Mißverstand zurück, blieb aber dabei, daß er ihm für alle Handlungen verantwortlich sey. Er sey übrigens nicht abgeneigt, auch jetzt noch den König mit Schonung zu behandeln; werde er aber sich nicht demüthigen, so werde er, wie sein Vorgänger drei französische Könige abgesetzt, so auch Philipp absetzen sicut unum garcionem. Die Meinung ferner, daß die weltliche Gewalt der geistlichen nicht untergeordnet sey, führe auf zwei von einander unabhängige Grundprinzipien, also auf Manichäismus. Diese Gedanken wurden sanktionirt durch die berüchtigte 18. Nov. 1302 erschienene Bulle Unam sanctam, welche die bekannten, auch seither von der papistischen Kirche noch nicht aufgegebenen Anmaßungen formulirt und dogmatisch zu begründen sucht: Eine katholische Kirche unter dem Einen Haupt, dem Pabst, als dem Stellvertreter Christi und Nachfolger des Petrus; in seiner Gewalt zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche; jenes ab ecclesia, dieses pro ecclesia zu gebrauchen, jenes in der Hand des Priesters, dieses in der Hand der Könige und Krieger, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Denn es muß doch ein Schwert unter dem andern seyn (Röm. 13, 1.): das höhere aber ist das geistliche (Jerem. 1, 10.). Geräth die weltliche Macht auf Abwege, so wird sie daher von der geistlichen gerichtet: die geistliche aber wird von Niemand gerichtet (1 Kor. 2, 15.). Die Unterordnung unter den römischen Bischof ist also zur Seligkeit durchaus nothwendig. Da nun hierauf Philipp das frühere Ausfuhrverbot erneuerte, und in einer Versammlung des Staatsraths in Paris Anfang des Jahrs 1303 Nogaret förmlich als Ankläger des Pabstes auftrat, und entschiedene Zwangsmaßregeln gegen den Pabst beantragte, so that Bonifacius noch einen Schritt zur Versöhnung, indem er den bei Philipp beliebten Cardinal le Moine mit Vermittlungsvorschlägen absandte. Dieselben waren aber der Art, daß Philipp sie zurückweisen mußte. Nun erfolgte 13. April 1303 der Bann gegen Philipp: seine Unterthanen wurden vom Eide der Treue entbunden, und Kaiser Albrecht, den ebendamit der Pabst zu gewinnen suchte, aufgefordert, den vacanten Thron Frankreichs in Besitz zu nehmen. Diese Ehre lehnte der Kaiser ab; Philipp selbst schloß mit Eduard 20. Mai 1303 Frieden und stützte sich gegen den Pabst nun um so entschiedener auf sein Volk. Im Juni desselben Jahres berief er abermals die Stände des Reichs: vier der ersten Barone traten als Ankläger gegen den Pabst auf und suchten den Beweis zu führen, daß er ein gemeiner Verbrecher und dazu noch ein Ketzer sey (zu welchem Zweck freilich auch albernes Volksgerede als Beweis gebraucht wurde); zugleich appellirten sie vom Pabst an eine allgemeine Kirchenversammlung. Alle Stände und Corporationen traten dieser Appellation bei: hunderte von Zustimmungsadressen liefen ein. Um diese Beschlüsse dem Pabst zu überbringen, reiste Nogaret nach Italien: daß es aber hiebei noch auf etwas Weiteres abgesehen sey, war schon daraus klar, daß ihm der Todfeind des Pabstes, Sciarra Colonna, beigegeben wurde. Am 7. Sept. wurde der Pabst in seiner Vaterstadt Anagni, wohin er sich zurückgezogen hatte, von Nogaret und Sciarra, die aus den unzufriedenen Elementen in Italien sich eine Schaar gesammelt hatten, gefangen genommen. Sciarra soll ihm dabei mit seinem eisernen Handschuh eine derbe Ohrfeige gegeben haben — das Gegengemälde von dem in Canossa frierenden Kaiser Heinrich IV. Nach drei Tagen befreiten den Pabst zwar die Einwohner von Anagni: er kehrte nach Rom zurück und wurde von den Orsini, denen er sich zum

Schutz gegen die Colonnas anschloß, im Vatican in Verwahrung gehalten: in Folge der heftigen Aufregungen verfiel er aber in Raserei und starb 11. Okt. 1303. Seine ganze Pabstregierung faßten seine Zeitgenossen in die Worte: Intravit ut vulpes, regnavit ut leo, mortuus est sicut canis. — Wenn es sich um ein Urtheil über diesen großen Kampf zwischen Bonifacius und Philipp handelt, so könnte man sich nur mit Unrecht gänzlich auf die Seite des Königs stellen. Voraus hatte er allerdings vor Bonifacius die größere Klugheit, welche ihn besonders in der zweiten Hälfte des Streits lehrte, um so bedächtiger alle seine Schritte abzumessen, je leidenschaftlicher Bonifacius vorschritt: dabei war er aber wirklich ein gewaltthätiger, irreligiöser Fürst, von keiner höhern reformatorischen Idee, sondern lediglich von selbstsüchtigem Staats- und Thronintereſſe geleitet; „durch sein ganzes Daseyn weht schon der schneidende Luftzug der neueren Geschichte“ (Ranke, französ. Gesch. I. 47 f.). Umgekehrt vertrat Bonifacius das freilich auf Gewalt, Betrug (Pseudoisidor) und Lüge gegründete, dabei aber historisch gewordene und von der Christenheit im Großen anerkannte Pabstrecht, dessen Märtyrer er geworden und das eben unter ihm bedeutend erschüttert worden ist. Die nächste Folge dieses bedeutungsvollen Kampfes zwischen dem Pabstthum und dem Königthum von Frankreich war für letzteres Land selbst die erhöhte Bedeutung des Repräsentativsystems. Frankreich wie England verdankt den Uebergriffen des Pabstthums ebenso die Bedeutsamkeit seiner Volksvertretung und den ihre neuere Geschichte mitbegründenden höheren Schwung ihres Nationalgefühls, als Deutschland denselben vorzugsweise seine Schwäche und seine politische Nichtigkeit verdankt. Für das Pabstthum war die nächste Folge die Abhängigkeit von Frankreich, in welcher es nun eine Reihe von Jahrzehenden verharren mußte (s. Avignon), sowie das allmähliche Verschwinden des Zaubers, den es lange Zeit auf die Reiche Europa's ausgeübt hatte: „das Geheimniß, die Anmaßungen der Päbste zurückzuweisen, war den Königen offenbar geworden, die Weltherrschaft der Hierarchie gebrochen“ (Hase). In der Christenheit im Allgemeinen läuterten sich allmählig die Begriffe vom Verhältniß weltlicher und geistlicher Gewalt: ein freieres Kirchenrecht kam auf, und das Verlangen nach allgemeinen Concilien als einer über den Päbsten stehenden Behörde fing an in immer weiteren Kreisen laut zu werden. — Bonifacius ist noch merkwürdig als Erfinder des Jubeljahrs, das er für das Jahr 1300 ausschrieb (s. d. A.), und das ihm ungeheure Summen eintrug. — *Ptolem. Luc.* histor. eccl. in *Muratori*, Scrr. XI. p. 1218 sqq. Bernhard Guido bei *Murat.* III, 1. 670 sqq. Amalrich Aug. ebendas. III, 2. 436 sqq. *(Pierre du Puy)* histoire du différend de Philip le bel et de Bonif. VIII. Par. 1655. gr. fol. *A. Baillet*, hist. des démélez des P. Bon. avec Ph. Par. 1718. 12. *Bulaeus*, historia Univ. Paris. IV. Gieseler, K.-Gesch. II, 2. 170 ff. Planck, Gesch. der chr. k. Gesellsch. Verf. V. 75—154. *Guizot*, cours de l'hist. moderne. Bd. V. Schlosser-Kriegk. Bd. VII. u. VIII. — Uebrigens s. den Art. Benedikt XI.

Bonifacius IX., Peter Tomacelli aus Neapel, nach Urbans VI. Tod dem avignoner Pabst Clemens V. 2. Nov. 1390 entgegengestellt. Beide Päbste thaten natürlich sich sowie ihren gegenseitigen Anhang in den Bann, wie es denn „in den Zeiten des Schisma am Kirchenhimmel immer blitzte,“ daher man auch in dieser Zeit über Bann und Excommunication richtiger denken lernte: die Sache verlor durch ihre Häufigkeit ihre Schreckhaftigkeit. Ihm hing übrigens Italien, Deutschland, Ungarn, England und Polen an. Frankreich und die mit ihm verbündeten Mächte hielten zu Clemens VII. und Benedikt XIII. (s. d. Art.). Uebrigens war Bonifacius auch in Rom selbst wegen seiner Römer nicht sicher und verlegte deßhalb seine Residenz nach Perugia und 1393 nach Assisi. Die Beilegung des Schisma ward auch durch ihn darum verhindert, weil er in die cessio (die Abdankung) durchaus nicht willigen wollte: denn er sey ja der allein rechtmäßige Pabst — dasselbe aber behauptete auch sein Gegenpabst. Siehe Clemens VII., Benedikt XIII. und Schisma. Er starb 1. Okt. 1404, nachdem er noch 1400 die Absetzung Wenzels von Deutschland und die Wahl Ruprechts von der Pfalz gebilligt hatte. Der Hauptzweck seiner Regierung war, soviel möglich Geld zusammenzubringen: die päbstlichen

Erpressungen in Deutschland und England, schon bisher fast unerträglich, wurden immer ärger. Nicht nur daß seine hungrigen Legaten diese Länder durchschwärmten und seine Kreaturen eine Menge der einträglichsten Stellen daselbst angewiesen bekamen, sondern er führte auch die Annaten als stehende Abgabe ein: während sie bisher nur auf kurze Zeit und für eine gewisse Klasse von Stellen gefordert wurden, so sollte von jetzt an für immer bei jeder Vacatur einer Pfründe, auch der Bisthümer ꝛc., der Ertrag eines Jahres an den päbstlichen Stuhl bezahlt werden. Dieser Ertrag selbst aber wurde so willkürlich bestimmt, daß fast alle unter ihm ernannte oder confirmirte deutsche Bischöfe zehnmal mehr für ihre Annaten bezahlten, als ihre Vorgänger (vgl. Planck, Gesch. der chr. k. Ges.-Verf. V, 603). *Murat.* Scrr. III, 1, 831 sqq. Auch unterließ er nicht, das Jahr 1400 zu einem Jubeljahre zu machen, obwohl erst 1390 Urban VI. ein solches ausgeschrieben hatte. Die Zustände der römischen Curie unter B. schildert der Zeitgenosse Matthäus von Krakau de squaloribus curiae romanae bei Walch, Monum. med. aevi I, 1 sqq. H. P.

Boni homines hießen 1) die Mönche von Grammont, 2) die Minimen, 3) portugiesische Chorherren, gestiftet von Johann Vicenza, Bischof von Lamego und später von Viseu, im Jahr 1435 im Benediktinerkloster S. Salvador in Villar de Trades angesiedelt, nach und nach vermehrt, auch als Missionare in Indien und Aethiopien thätig; 3) die englischen Sackbrüder; 5) die Katharer und auch die Waldenser; s. die betreffenden Artikel.

Bonosus und die Bonosianer. Bonosus, B. von Sardica in Illyrien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, trat der Ansicht des Helvidius bei, daß Maria nach der Geburt Jesu noch mehrere Kinder gehabt habe, und wurde deßhalb auf der Synode von Capua 391 verklagt. Die daselbst versammelten Bischöfe übertrugen die Entscheidung ihren illyrischen Amtsbrüdern. Diese, den Metropoliten Anysius an der Spitze, entsetzten den Bonosus seines Amtes. Da dieser aber sich nicht fügen wollte, wendete sich Anysius an den römischen Bischof Siricius, welcher die Ansicht des Bonosus zwar ebenfalls verwarf, die Entscheidung aber über das Verfahren gegen ihn den illyrischen Bischöfen überließ. Wie die Entscheidung ausgefallen, darüber hat man keine Nachrichten, was wohl damit zusammenhängt, daß Bonosus bald darauf starb. Wie zu erwarten stand, wurde ihm später auch Läugnung der Gottheit Christi vorgeworfen; daß dieser Vorwurf unbegründet sey, erkennt auch die Enc. von Wetzer und Welte an. Seine Anhänger aber, die sich bis in das 7. Jahrhundert erhielten, scheinen später, doch erst nach 445, in welchem Jahre die Synode von Arles ihre Taufe noch für gültig erklärte, den Verdacht arianischer und photinianischer Meinungen auf sich geladen zu haben. Gennadius und Gr. der Große wollten ihre Taufe nicht mehr anerkennen, und auch sie tauften die zu ihnen aus der katholischen Kirche Uebertretenden wieder. S. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, 3. Theil, und die Abhandlung de Bonoso haeretico. Goett. 1754. **Herzog.**

Boos, Martin. Weil die katholische Kirche trotz aller ihrer Irrthümer die großen evangelischen Heilslehren in den ökumenischen Symbolen als Grundlage hat, wird es in ihr auch nie an Regungen und Zuckungen des evangelischen Lebens fehlen. Wie sich im Frühjahre auch die von Steinen überdeckten Gräser und Samenkörner regen, so reget es sich in gewissen Gnadenzeiten auch unter dem todtliegenden Gesteine des neuen Gesetzes. Zuweilen gelingt es auch einem Halme, daß er sich durch die Fugen hindurchringe. Freilich sucht das katholische Kirchenregiment die Quadern immer genauer an einander zu fügen und immer fester zu verkitten, damit ja in dem Netz seiner Bestimmungen kein Raum mehr übrig bleibe für eine freie Bewegung im heiligen Geist. — Groß und gewaltig erhob sich im Schooß der katholischen Kirche das evangelische Prinzip noch einmal in den jansenistischen Streitigkeiten. Länger als ein Jahrhundert haben sie die katholische Welt in Bewegung gesetzt. Fenelon wollte wenigstens der Contemplation ihren freien, von der Kirche nicht streng geordneten Umgang mit dem Herrn retten; aber die Curie erkannte zu deutlich, daß, wenn sie dies Gebiet freigäbe, von da aus die

Grundsätze der Reformation nothwendig in ihr Dogma und in ihren äußeren Kirchenbau herausschreiten müßten. Daher mußte auch über die bedenklichen Sätze des Erzbischofs von Cambray das Anathema ausgesprochen werden, und es herrschte über die Rechtfertigung durch den Glauben nun wieder jenes mirum silentium, dessen im 22. Artikel der Augustana gedacht wird, in der katholischen Kirche. Nur in einzelnen stillen Klostermauern blühete die Blume Kanaan's, wenn auch die Gefäße, in welchen sie stand, mit römischer Farbe und Tagesordnung bemalt waren. — Da wird in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Universität Dillingen in Baiern Heerd einer neuen evangelischen Regung. J. M. Sailer, Zimmer und Weber wirkten dort als Professoren. Den Anstoß zu lauterer Erkenntniß des Heils mögen sie theils unmittelbar aus dem Worte Gottes, theils aus den Werken protestantischer Zeugen, theils auch aus Fenelon empfangen haben. Bei der Ermüdung der Polemik waren ja in jener Zeit die strebsamern katholischen Geistlichen mit den Werken der protestantischen Theologen leidlich bekannt. Zu Fenelon aber sieht der ganze Dillingische Kreis (Sailer, Boos, Feneberg ꝛc.) mit wahrhaft kindlicher Verehrung hinauf. — Martin Boos ist das erste Glied dieser Schule, dessen Name in diesem Werke genannt werden muß. Er war in der Christnacht des Jahres 1762 zu Huttenried an der Grenze von Baiern und Oberschwaben geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Bauer und Martin das vierzehnte unter seinen sechszehn Kindern. In seiner Geburtsnacht war es so kalt, daß in dem Zimmer alles Flüssige gefror. In dieser Kälte findet er später selbst eine Bedeutung auf seinen Lebensgang. Als nach vier Jahren Vater und Mutter an einer epidemischen Krankheit plötzlich weggestorben waren, nahm die älteste, 18jährige Schwester den Martin auf den Rücken und hockte ihn herein nach Augsburg, um ihn dem Oheim, dem geistlichen Rath und Fiskal Kögel zur Erziehung zu überbringen. Müde vom langen Wege warf sie ihn vor der Stadt in ein Kornfeld, holte ihn aber Nachmittag 4 Uhr ab. Der Oheim nahm ihn auf und schickte ihn vom achten Jahre ab in die Schule. Durch fleißiges Beten und Studiren rang es der Knabe seinem Oheim ab, daß dieser nach langem Schwanken zwischen dem Schusterhandwerk und dem Studium der Theologie in das letztere für seinen Neffen einwilligte. Besonders ward er dadurch bestimmt, daß Martin die Anfangsgründe der lateinischen Sprache auf eignen Antrieb heimlich gelernt hatte. So vollendete er in Augsburg bei den Exjesuiten den Schulkursus. Auf Befehl des Oheims sollte er die Universität Dillingen beziehen. Seine Lehrer widersetzten sich diesem Plane so gut sie konnten. Namentlich schilderten sie Dillingen als einen für junge Leute gefährlichen und bösen Ort, wo sie ihre Religion verlieren könnten. Sie wollten ihn in Augsburg behalten. Aber der Oheim, welcher den Jesuiten nicht sonderlich Freund war, beharrte bei seinem Entschlusse. So hat denn Boos unter der Führung der obengenannten Männer vier Jahre Theologie studirt. Als er sein Examen rühmlich bestanden und die erste Messe gelesen hatte, gab sein 70jähriger Oheim vor großer Freude ein dreitägiges Scheibenschießen. Der junge Priester mag an dieser Nachfeier seiner Primiz wenig Freude gehabt haben, denn der Herr hatte ihn bereits in seiner Studentenzeit gefunden. Ich beschreibe seinen innern Lebensgang mit seinen eigenen Worten: „Ich habe mir (ein Thor redet) entsetzlich viel Mühe gegeben, recht fromm zu leben. Ich lag z. B. Jahre lang selbst zur Winterszeit auf dem kalten Boden und ließ das Bett neben mir stehen; ich geißelte mich bis auf's Blut und krönte meinen Leib mit Cilicien; ich litt Hunger und gab mein Brod den Armen; jede müßige Stunde brachte ich in der Domgruft zu; ich beichtete und communicirte fast alle acht Tage. Kurz ich war so fromm, daß mich die Exjesuiten und Studenten in Augsburg einstimmig zum Präfekt der Congregation erwählten. Ich wollte par force ex bonis operibus et ex bonis moribus meis leben. Aber ja wohl leben! Der Herr Präfekt fiel bei aller seiner Heiligkeit immer tiefer in die Selbstsucht hinein, war immer traurig, ängstlich, kopfhängend ꝛc. Der Heilige schrie immer in seinem Herzen: „Infelix ego homo! Quis me liberabit?“ und kein Mensch antwortete ihm: „Gratia Domini nostri Jesu Christi.“ Kein Mensch gab dem Patienten das Kräutlein ein:

„Justus ex fide vivit.“ Und als es ihm einmal eingegeben ward und ich mich besser befand, kam die ganze Welt mit aller ihrer Gelehrsamkeit und hohem geistlichen Ansehen daher, und wollten mir weiß machen, ich hätte Gift gegessen, Gift gespien und Alles vergiftet, man müsse mich hängen, ertränken, einmauern, verbrennen, davonjagen ꝛc. Ich weiß keinen elendern und furchtsamern Menschen als mich, und doch bin ich Hasenfuß der Welt fürchterlich und widerlich. Ich wäre erstaunlich gern still, unbekannt und unberühmt; aber es hilft Nichts, ich bin im Orient und Occident bekannter als Sch..h.. Sieh, das ist circa mein Lebenslauf. Wenn ich einmal todt bin, so sage der Welt: Ich lasse sie grüßen und ich habe ihr kein ander Kräutlein eingeben wollen, als dieses: daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Das habe mir und Andern geholfen, daß sie aber kein Vertrauen zu mir und zu meiner Medicin gehabt habe, dafür kann ich nicht.“ — Das ist der Text zu seinem ganzen Leben. Er hatte die Gerechtigkeit aus Gnaden gefunden. Dazu hatte ihm der Herr eine überaus einfältige, praktische, herztreffende Weise gegeben. Er entwickelte der Gemeinde, daß sie in allen ihren Werken: Fasten, Wallfahrten, Almosengeben, Beichten, Communiciren weder Grund noch Gewißheit der Seligkeit habe. Sie hänge den Kopf, seufze, suche und finde nicht. Nie werde ihr eine Antwort gegeben: „Es ist nun genug.“ Immer bleibe die Frage übrig: „Was soll ich noch thun?“ Frieden würden sie erst finden, wenn sie den Christus für uns, d. h. das theure Verdienst Jesu Christi im Glauben ergriffen, und um seiner Gerechtigkeit, um seines heiligen Lebens und Sterbens willen selig werden wollen. Dann sey es genug. Aus dem Christus für uns müsse dann allewege der Christus in uns erwachsen; aus dem Glauben müsse die heilige Nachfolge, der neue Gehorsam erstehen. — Wo er mit dieser Predigt auftrat, da fing es auch an zu brennen. Den treuesten Leuten in den Gemeinden war der Stein vom Herzen genommen, ihrem eigenen Sehnen waren Worte gegeben, eine Erweckung folgte auf die andere, eine Christenfreude und ein Ernst der Heiligung ward angezündet, daß es eine Herzenslust ist, in jene Werkstätten des heiligen Geistes hineinzublicken. Das blieb denn auch nicht in der Gemeinde, in welcher Boos gerade arbeitete. Er war ein helles Licht auf dem Leuchter. Er wußte sich, obgleich er bis an sein Ende in der katholischen Kirche blieb, auch einig mit den gläubigen Evangelischen, und stand in vielfacher Correspondenz mit ihnen. — Natürlich widerstrebte in jeder Gemeinde der katholisch-gesetzliche Theil. Er hängte sich an die benachbarten Geistlichen, welche als Ankläger des Ketzers auftraten. Da geht es denn an Beschlagnahme seiner Papiere, Verhöre, geistliche Exercitien, geistliches, einmal ein Jahr langes, Gefängniß und Enthebung vom Amte. Wiederholt begegnet er uns als heimathloser Flüchtling auf der Landstraße. Gewaltig wußte sich der blöde Mann zu vertheidigen. Die Schrift, St. Augustinus und die bessern Stellen des Tridentinums mußten für ihn reden. Nie konnte man eine wirkliche Schuld auf ihn bringen. Alle seine Abweichungen von der Praxis der todten Werke wußte er als gut katholisch zu erhärten. Seine Treuen aus den Gemeinden standen in den Verhören neben ihm und bekräftigten seine Aussagen mit den naivsten Zeugnissen. Aber er mußte fort, denn es graut dem Tode vor dem Leben. So ist er in Baiern an fünf Orten Kapellan oder Kanonikus gewesen. — 1799 verließ er Augsburg, schwamm auf einem Flosse den Lech hinunter in die Donau, und stellte sich dem edlen Bischof Gall von Linz in Oesterreich, einem Gesinnungsgenossen Sailers, für ein geistliches Amt zur Disposition. Gall wußte bereits von ihm, nahm ihn mit Freuden auf, und bestellte ihn erst als Cooperator zu Leonding und dann zu Waldneukirchen. Von da erbat ihn sich der Pfarrer Bertgen, der Freund des Bischofs, zum Kapellan auf seine Pfarrei Peyerbach. Endlich ward er auf Bertgen's Empfehlung 1806 Pfarrer in Gallneukirchen in der Nähe von Linz. Die Jahre von 1799—1810 sind Boos's Friedensjahre. Wo er es angriff — er griff es in Demuth und in dem Herrn an — da regten sich die Todtengebeine. Feinde fanden sich auch; aber aus Scheu vor dem Bischof wagten sie sich nicht hervor. 1807 starb Gall. An seine Stelle trat der schwache Sigismund v. Hohenwarth. Aber noch lebte Bertgen,

welcher im Lauf der Jahre Domscholasticus und zuletzt Regierungsrath ward. Er schützte den treuen Zeugen noch mit fester Hand. Eine im Jahr 1810 gegen Boos erhobene Anklage schlichtete er zu dessen Gunsten. Als aber dieser letzte irdische Hort im Jahre 1812 seine Augen geschlossen hatte, da brach die Verfolgung mit aller Macht los. Die Seele derselben war ein benachbarter, dem Boos scheinbar befreundeter Geistlicher, welchen nach der reichen Pfarrei gelüstete. Die Klage ging von Linz nach Wien an die Hofstelle. In dieser Zeit streckte Sailer aus Baiern herüber seine Hand noch einmal dem Freunde nach. In einem Gutachten von ihm über Boos heißt es: „Ich trete heute (1811) in mein 60. Jahr, und würde zittern vor Gottes Richterstuhl zu erscheinen, wenn ich vor meinem Tode nicht laut bekennete: Die große Angelegenheit des frommen Boos ist aus Gott.“ In Wien wurde die Angelegenheit gewissenhaft behandelt. Selbst der Kaiser Franz hatte sich darüber vollständigen Bericht erstatten lassen. Er gab etlichen Männern aus Gallneukirchen, welche ihn auf einer Reise in der Nähe von Linz aufsuchten, die Antwort: „Liebe Kinder, euer Pfarrer Boos ist kein Irrlehrer.“ Vom Sept. 1813 bis Sept. 1814 war noch einmal Ruhe. Um sie zu erhalten, sollte er Moral, oder wie er sich ausdrückt, einen ver-Moseten, gehörnten Christus predigen. Das hat er allerdings nicht gethan. Daher sehen wir ihn denn im Juli 1815 wieder als Verklagten in Linz vor dem Consistorio und im Februar 1816 in eine Zelle des Karmeliterklosters eingesperrt, so daß er nicht an die Luft durfte. Noch einmal nahm sich die Hofstelle in Wien seiner an, und noch einmal sprach sie ihn frei von aller Ketzerei, Schwärmerei und sonstiger Anklage. Die weitere Untersuchung wurde, um den Märtyrer den Händen seiner Feinde zu entreißen, dem Bischof von Wien übergeben, „wenn es Boos anders nicht vorzöge, lieber auszuwandern.“ Er wählte das Letztere, zog wieder in sein Vaterland Baiern, und fand dort in der Nähe von München auf dem Lande bei einem begüterten Freunde Aufnahme. Um nicht müßig zu seyn, unterrichtete er die Kinder. Ob er nun gleich ohne Amt in aller Stille lebte, drohete dennoch die Verfolgung auf's Neue. Nur seinem angesehenen Freunde verdankte er es endlich, daß er nicht eiligst den Flüchtlingsstab wieder in die Hand nehmen mußte. — Aber Gott hatte ihm doch noch einen Arbeits- und Ruheposten für sein Alter aufgehoben. Im Jahre 1817 berief ihn die königl. preußische Regierung als Professor und Religionslehrer nach Düsseldorf, und im Juni 1819 versetzte sie ihn als Pfarrer nach Sayn. Dort fand er hartes Erdreich. Die rheinischen Kohlenbrenner waren unempfänglicher als seine österreichischen Bauern. Erst fehlte es ihm auch an der alten seligen Amtsfreudigkeit. Wer dann aber in Wahrheit sagen kann: „An diesen Bergen ist fast kein Plätzchen, wo ich nicht schon oft auf meinem Angesichte lag, und weinte und flehte, daß mir der Herr wieder die Gnade gebe, mit Freudigkeit meinen Mund aufzuthun und mit Segen zur Erweckung der Herzen sein Wort zu verkündigen“ dem wird die Amtsfreudigkeit gegeben. Sie wurde ihm gegeben. Er ist auch am Rhein mancher Seele ein Vater in Christo geworden. Am 29. August 1825 ist er in dem Herrn entschlafen. In seinen 4000 Getreuen zu Gallneukirchen hat man das Leben mit List und Gewalt tödten wollen. Den treuen Kapellan Leopold hat man nach Ungarn versetzt, den Ankläger des Boos (Brunner) hat man zum Pfarrer gemacht. Es ist doch umsonst gewesen. Auch heute ist der Brunnen des Lebens, wie der Unterzeichnete aus eigner Erfahrung weiß, in der Gemeinde nicht vertrocknet. S. M. Boos, v. J. Goßner 1831. Dr. Fr. Ahlfeld.

Bora, Katharina v., Luthers Gemahlin, stammte aus dem alten Geschlechte derer von Bora zu Stein-Laußig (And. unrichtig Lausitz, Klein-Lausitz) bei Bitterfeld in Meißen. Ihre Mutter war Anna v. Bora, aus dem Geschlechte derer v. Haubitz oder Haugwitz; der Name des Vaters ist nicht bekannt. (Verschiedene Vermuthungen s. bei Walch I, 295; II, 15. — Hofmann S. 63, Anm. 40. — Ueber J. J. Vogel's Versuch, sie in einem jedoch nicht gedruckten Werke Prosapia Lutherina als Tochter eines Leipziger Bäckers Simon Bores oder Born darzustellen, vgl. Walch II, 11.) Sie wurde geboren 29. Jan. 1499 (dieses Datum liefet eine von Joh. Adr. Gleich bekanntgemachte Denk-

münze. Bieler, geiſtliches Denkbild, Wittenb. 1733. Vorrede. — Walch II, 6.). Ueber ihre Kindheit iſt nichts bekannt. Sie wurde Nonne im Kloſter Nimptſch bei Grimma, aber von der Verkehrtheit des Kloſterlebens überzeugt, entfloh ſie, da die Bitten an ihre Verwandten um Befreiung aus dem Kloſter vergebens waren, unter Luther's Mitwiſſen und Leonhard Koppe's, Bürgers von Torgau (dem Luther die Schrift: „Verſuch vnd Antwort, das Jungfrawen Klöſter göttlich verlaſſen mügen, 1523.“ zuſchrieb) liſtiger Hülfe mit acht andern Nonnen in der Nacht des Sonnabends vor Oſtern (4/5. April) 1523 aus dem Kloſter. Am dritten Oſtertage (7. April) kamen ſie nach Wittenberg. Luther nahm ſich ihrer an, veranſtaltete zu ihrer einſtweiligen Unterſtützung eine Collecte, ſchrieb an die Verwandten, und als dieſe die Aufnahme verweigerten, brachte er ſie „bei ehrlichen Leuten“ unter. Katharina kam zu Philipp Reichenbach, damals Stadtſchreiber, nachher Bürgermeiſter von Wittenberg, „da ſie ſich ſtille und wohl verhalten“ (Wittenb. Bericht). Luther dachte allerdings daran, ſie zu verheirathen, an ſeine eigene Ehe mit ihr noch nicht. Die Liebe des Hieronymus von Baumgärtner, eines Nürnberger Patriziers, zu ihr (vgl. den Brief Luthers vom 12. Okt. 1524, De Wette II, 553.; V, 402.) ſcheint nicht dauernd geweſen zu ſeyn, einen Antrag des Dr. Kaspar Glatz, Vicars in Orlamünde, lehnte Katharina ab. Selbſt noch im Anfang des Jahres 1525 dachte Luther nicht an ſeine eigene Vermählung. Er faßte den Entſchluß raſch, eigene Neigung und das Intereſſe ſeines Reformationswerkes kamen zuſammen, und weil er es für „ſehr fehrlich“ hielt, „die Hochzeit lang auffziehen und auffſchieben, weil der Satan gern hinderniß vnd viel gewirres macht durch böſe Zungen“, führte er den Entſchluß auch raſch aus. Ohne ſich zuvor mit ſeinen Freunden beſprochen zu haben, begab er ſich am Dienſtag nach Trinitatis, 13. Juni 1525 (über die oft irrthümlich beſtimmte Zeitangabe vgl. Richter, Genealog. Luther. S. 225—260; Walch I, 96—115; II, 157—166; J. G. Walter, Nachrichten von den letzten Thaten und Lebensgeſchichte Dr. Luthers I. 3, 89 ff.) mit Bugenhagen, Dr. Joh. Apel und Lukas Kranach d. ä. in Reichenbachs Haus und warb um Katharina. Sogleich folgte auch die Trauung, Luther ſprach das Gebet, Bugenhagen verrichtete die Trauung. (Ueber die Trauringe vgl. *v. d. Hardt*, De annulo doctorali et pronubo Lutheri. Helmst. 1703. 4. — Küſter, Nachricht v. d. ſel. Dr. M. Luthers Verlöbnißringe. Berlin 1741. 4. — Hofmann S. 44). Dann folgte eine Abendmahlzeit, bei der außer den Genannten noch Dr. Jonas und Kranachs Frau gegenwärtig waren. Am folgenden Tage bewirthete Luther ſelbſt eine größere Zahl von Freunden; erſt am 27. Juni folgte das größere Hochzeitmahl, zu welcher „kleinen Freude und Heimfarth“ Luther ſeine Eltern und auswärtige Freunde geladen (v. Einladungsſchreiben ſ. De Wette III, 1. 9. 13 ff.).

Das Glück der Ehe hat durch keine der zahlreichen Schmähungen und Verläumdungen angetaſtet werden können. Luther ſelbſt bezeugt in ſeinem Teſtamente „ſeiner lieben treuen Hausfrauen“, daß ſie ihn „als ein fromm, treu, ehrliches Gemahl allzeit lieb, werth und ſchön gehalten.“ Sie war ihm „ein fromm treu Weib, auf welche ſich des Mannes Herz verlaſſen kann“, eine ſorgſame Hausfrau, eine treue Krankenpflegerin. „Sie hat,“ ſagt Luther, „wie ein frommes Weib nicht allein meiner treulich gepflegt, ſondern mir auch wie eine Magd gedienet.“ Sie war ihm „willfährig, gehorſam, gefällig“ (Luther an Stiefel, 11. Aug. 1526; vgl. De Wette III, 125.) und er achtete ſie höher „als das Königreich Frankreich oder der Venediger Herrſchaft“ (Werke, ed. Walch XXII, 1724). Mit den Kindern kam Freud und Leid. Am 7. Juni 1526 brachte ſie ihrem Manne den Erſtgebornen, Hans oder Johannes, dem am 10. Dez. 1527 ein Töchterchen Eliſabeth folgte. Eliſabeth ſtarb ſchon am 3. Aug. 1528, wurde jedoch durch ein zweites Töchterchen Magdalena (geb. d. 4. Mai 1529) erſetzt, ein Kind, das ſich vortrefflich entwickelte und an dem die Eltern große Freude hatten. Dann folgte Martin, geb. am 7. Nov. 1531, Paulus, geb. am 28. Jan. 1533, der begabteſte von Luthers Söhnen, nachher Leibarzt Johann Friedrichs II. zu Gotha, dann bei dem Kurfürſten Auguſt und Chriſtian I. zu Dresden († 8. März 1593), endlich

im Jahr 1534 wurde das sechste, letzte Kind geboren, Margaretha. Die Kinder, deren Erziehung vorwiegend der Vater leitete, nur daß seine Strenge hie und da durch der Mutter Milde gemäßigt wurde, brachten viel Freude, aber auch an schwerem Leid fehlte es nicht. Luther's häufige Krankheit, Katharina's Kränkeln vor der Geburt Elisabeths, ihre schwere Krankheit im Jahr 1540 (Walch I, 243), Krankheiten der Kinder, das war „des Ehestands Beschwerung", von der Luther mehrfach redet. Am tiefsten wurden beide Ehegatten getroffen durch den Tod Magdalena's, die am 20. Okt. 1542 vierzehn Jahre alt ihnen entrissen wurde. Katharina war besonders schwer getroffen. Luther tröstete sie mit den Worten: „Liebe Käthe, bedenke doch, wo sie hinkommt; sie kommt ja wohl."

Sieben Jahre brachte Katharina nach Luthers Tode noch im Wittwenstande zu unter mancherlei Noth und Kummer. Das von Luther hinterlassene Vermögen mag ungefähr 9000 Gulden betragen haben. (Ueber die verschiedenen Berechnungen vgl. Hofmann S. 119. — C. G. Ruhmer: Ueber die Vermögensumstände Luthers und insbes. seiner Wittwe. Lpzg. 1791, 8.). In dem Testamente (Vgl. Crell, Curiositäten-Cabin. Repos. I, 27. — Schlözer, Staatsanz. VII, 334. — De Wette, Briefe. V, 422. — Ueber die verschiedenen Abdrücke s. Hofmann 113, Anm. 61.) vom Tage Epiphaniä, 6. Jan. (And.: Euphemiä, 16. Sept.) 1542, hatte Luther seiner Frau ein Leibgedinge ausgesetzt, das Gütchen Zulsdorf (Zeilsdorf, Zöllsdorf), das Haus Bruno (von Bruno Bauer, Pf. zu Dobien 1531 erkauft) und die Becher und Kleinodien 1000 Gulden werth; doch lasteten 450 Gulden darauf. Dieses Einkommen konnte auch damals für die Familie schwer ausreichen, doch fehlte es Anfangs nicht an Unterstützung. Der Kurfürst ließ ihr bald nach Luthers Tode 100 Gulden auszahlen, den Vormündern wies er 2000 Gulden für die Kinder an, die Grafen von Mansfeld versprachen für später eine gleiche Summe, die einstweilen verzinst werden sollte, von der jedoch bei K's Tode noch 1000 Gulden rückständig waren. Christian III. von Dänemark setzte ihr einen Gnadengehalt von 50 Thlr. aus (D. Dankschreiben K's s. Schumacher, Briefe gel. Männer an d. Könige in Dänem. II, 266. — Hofmann 123). So hätte Katharina in ruhigen Zeiten ihr Auskommen gehabt, der Schmalkaldische Krieg störte ihre Ruhe. Obwohl Luther in der Meinung, „die vier Elemente würden sie zu Wittenberg nach seinem Tode nicht wohl leiden", schon zu seinen Lebzeiten gewünscht hatte, Katharina möge sich von da wegbegeben (Brief vom 28. Juli 1545. De Wette, V, 753), so blieb sie dennoch vorerst da. Die veränderten Umstände berechtigten sie zu dieser Nichtachtung des Wunsches ihres Gatten, erst der unglückliche Ausgang des Krieges vertrieb sie mit vielen Andern. Sie flüchtete mit ihren Kindern, in der Absicht, nach Kopenhagen zu gehen, kam jedoch nur bis Gifhorn, von wo sie auf die Nachricht, es sey allen Ausgewanderten gestattet, frei heimzukehren, wieder nach Wittenberg zurückging. Dort erwartete sie Mangel. Der Kurfürst konnte sie nicht mehr unterstützen, das Jahrgeld von Christian III. blieb aus, die kleinen liegenden Gründe wurden mit Abgaben überlastet. Sie mußte Geld aufnehmen, auf ihre Kleinodien als Pfand leihen, Vermiethung ihres Hauses an Kostgänger gewährte ihr ein kümmerliches Auskommen. Melanchthon und Bugenhagen verwandten sich für sie bei Christian III.; da die Gesuche ohne Erfolg waren, schrieb sie selbst am 6. Okt. 1550 (Schumacher II, 268. — Hofmann 129) und 8. Jan. 1552 (Schumacher II, 269. — Hofmann 131), welches Gesuch Bugenhagen 11. Jan. unterstützte. So scheint endlich eine Unterstützung erfolgt zu seyn, wie das nach dem Tode der Mutter abgefaßte Dankschreiben Johannes Luthers vom 28. Jan. 1553 (Schumacher II, 271. — Hofmann 132) zeigt. Katharina selbst sollte sie nicht lange genießen. Als im Jahr 1552 in Wittenberg die Pest ausbrach, so daß die Universität nach Torgau verlegt werden mußte, folgte Katharina, als schon ihr Haus von der Krankheit angesteckt war, mit ihren Kindern dahin. Auf der Reise wurden die Pferde scheu, K., um die Kinder besorgt, sprang aus dem Wagen und fiel in den Graben. Schreck, Erkältung und die heftige Erschütterung zogen ihr eine Krankheit zu, die bald in Auszehrung überging, an der sie am 20. Dec. 1552 in ihrem

Hause an der Schloßgasse in Torgau sanft und selig verschied. Ihr letztes Gebet galt der lutherischen Kirche und ihren Kindern. Unter der Theilnahme der Universität, welche Paul Eber als Vice-Rector durch ein Programm (s. *Mayer*, p. 63) dazu eingeladen, wurde sie am folgenden Tage in der Stadtkirche begraben (Ueber den Leichenstein und dessen Abbildung vgl. Beste, S. 90, Anm. 1). — Von Seiten mancher römischen Schriftsteller ist Katharina's Andenken durch zahlreiche Schmähungen und bis in die neueste Zeit immer neu wiederholte grundlose Verläumdungen besudelt worden, aber ihre reine Gestalt, wie die Reinheit und das Glück ihrer Ehe haben keine Schmähschriften zu beflecken vermocht. Katharina war eine einfache christliche Hausfrau. Gelehrsamkeit und, was man heute Bildung nennen würde, besaß sie nicht, es konnte ihr geschehen, daß sie den Hochmeister in Preußen und den Markgrafen für zwei Personen hielt, doch beweist sie in Allem, was wir von ihr hören, einen hellen Blick, wie Luther auch Manches mit ihr besprach. Im Evangelio war sie fest gegründet, mit Ernst las sie die Schrift (Luther an Jonas 28. Okt. 1535 bei De Wette IV, 645; vgl. Werke XXII, 24), Luther selbst bezeugt ihren starken Glauben (Werke XXI, 1065), wie ihr Wort bei Luthers schwerer Krankheit 1527 denselben beweist: „Mein liebster Herr Doctor, ist's Gottes Wille, so will ich euch bei unserm lieben Gott lieber, denn bei mir wissen.“ Ihr ganzes Wesen zeigt Festigkeit und Entschlossenheit, ein Selbstgefühl, in dem sie sich eines Amsdorf oder Luther's werth achtete, das aber leicht vom Neide in Stolz umgedeutet werden konnte, wie sie Luther selbst früher für stolz hielt (Tischr. S. 309); doch wußte sie sich eine große Sünderin (Tischr. S. 155). Im Hauswesen war sie genügsam und verständig; bei Luthers großer Gastlichkeit war ihre Sparsamkeit doppelt werth, seine oft allzugroße Freigebigkeit wußte sie weise zu mäßigen. Der Vorwurf des Geizes wie der Verschwendung ist grundlos, daß sie auch im Wittwenstande verständig wirthschaftete, beweist der Erbscheidungsrezeß der Kinder (vgl. Richter S. 398 ff. — Beste S. 126). Luthern war sie in vielen Krankheiten eine sorgsame Pflegerin, den Kindern eine treue Mutter, wie sie in Sorge um die Kinder den Tod fand. Ueber ihr äußeres Ansehen stimmen die Berichte nicht ganz überein. Römische hatten ein Interesse, ihre Schönheit über das Maß zu erheben. Die Abbildungen (vgl. über dieselben Beste S. 131; Hofmann S. 168 ff. — Jos. Heller, Lukas Kranachs Leben und Werke. Bamberg 1821) zeigen, daß sie, wenn auch keine vollendete Schönheit, doch fein und edel von Gestalt und Gesicht war.

Literatur: Genealogia Lutherorum a Dr. M. Luthero deducta in den Consiliis Wittenberg. IV. — *Jo. Fr. Mayeri*, de Catharina Lutheri conjuge Diss. Hamb. 1698 u. öfter (deutsch Frankf. u. Leipz. 1724). — *Dav. Richter*, Genealogia Lutherorum. Berlin u. Leipz. 1738. 8. — Chr. W. Fr. Walch: Wahrhaftige Geschichte der sel. Frau Katharina v. Bora. 1. Th. 2. Aufl. Halle 1752. — 2. Th. 1754. — Kreußler, Denkmäler d. Reform. Abth. I. Leipz. 1817. — W. Beste, die Geschichte Katharina's v. Bora. Halle 1843. — Fr. G. Hofmann, Katharina v. Bora oder Luther als Gatte und Vater. Leipzig 1845. — Die Hauptschmähschrift ist: Eusebii Engelhards (Michael Kuen) Lucifer Wittenbergensis oder der Morgenstern von Wittenberg. 2 Theile. Landsberg 1747. 1749. Genauere Nachweisungen s. Hofmann S. 190 ff. — Ueber das Geschlecht Luthers vergl. Richter's Genealogia. — Beste S. 113 ff. Besonders: Nobbe, Stammbaum d. Familie des Dr. M. Luther. Grimma 1846.

G. Uhlhorn, Lic. Theol.

Vorborianer, Vorboriten, nach Epiphanius haeresis 26. und Philastrius de haeresibus von *Βορβορος*, weil sie sich im Kothe herumwälzten, so genannt, nach demselben Epiph. auch Koddianer, in Aegypten Stratiotiker und Phibioniten, anderwärts auch Zakhäer, Barbeliten, Secundianer und Sokratiten, sind eine gnostische Partei, die angeblich von den Nikolaiten abstammte und deren Ueberreste bis zu den Zeiten des Epiphanius, nach dessen eigener Aussage, fortdauerten. Obgleich nun billigerweise allen Aussagen desselben über ihre schrecklichen Unfläthereien nicht unbedingt Glaube beizumessen ist, so ist doch so viel klar, daß sich der gnostische Antinomismus, gegründet auf

gnostischen Dualismus, in ihnen überboten hat. Sie rühmten sich des Besitzes besonderer heiliger Schriften, sie hatten ein Buch genannt Noria (Name, den sie der Frau des Noah gaben), ein Evangelium der Eva, Bücher nach Seth's Namen, Offenbarungen Adams, Fragen der Maria, ein Evangelium des Philippus u. a. Uebrigens gebrauchten sie das Alte und das Neue Testament, obgleich sie den Gott des A. T. nicht als höchsten Gott anerkannten. Sie lehrten, daß es acht Himmel gebe, von welchen jeder durch einen eigenen Fürsten regiert wird. Im siebenten herrschte Sabaoth, Schöpfer Himmels und der Erde, der Juden Gott, der nach einigen Borboriten die Gestalt eines Esels oder eines Schweines hat; daher das jüdische Verbot des Schweinefleischessens. Im achten Himmel herrschen Barbelo, die Mutter der Lebendigen, der Vater über Alles, der höchste Gott und Christus. Dieser ist nicht von Maria geboren und hat nur einen Scheinleib gehabt. Daher sie auch keine Auferstehung des Leibes annahmen. Die menschliche Seele, nach ihrer Trennung vom Leibe, wandert durch alle sieben Himmelsfürsten hindurch, bis sie zur Barbelo, der Mutter der Lebendigen, gelangt zur Ruhe kommt. Die Seele hat der Mensch mit den Pflanzen und Thieren gemein*). In ihren Versammlungen verübten sie nach Epiph. die unnatürlichsten Verbrechen, und suchten das Kinderzeugen zu verhüten. Ihre Lehrer sollen untereinander Schande getrieben haben. Quellen über sie sind Epiphanius und Augustin de haeresibus. Die Waterländer unter den Mennoniten haben einen ähnlichen Namen, Dreckwagen, erhalten, und werden daher von Einigen auch Borboriten genannt. **Herzog.**

Bordelum'sche Rotte, die. Bei jeder Entfaltung neuen Lebens kommen auch die ungesunden Elemente in Bewegung, und je weniger kräftig sich die neuen Prinzipien zeigen, um desto mehr wird der krankhafte Stoff wuchern. Das zeigte sich recht deutlich bei den pietistischen Bewegungen in Deutschland, wo damals fast aller Orten chiliastische und andere schwärmerische Streitigkeiten entstanden. In den schleswig-holsteinischen Herzogthümern hatte man aus weltlichen Absichten an manchen Orten den Sekten Thor und Thür geöffnet, es war daher kein Wunder, daß sie sich von hier aus weiter in's Land verbreiteten. So war die Bourignon geschäftig in Husum, Flensburg und auf Nordstrand; Dippel und Edelmann verbreiteten ihre Ketzereien von Altona aus. Im Anfang des 18. Jahrhunderts wurde die ganze schleswig-holsteinische Geistlichkeit in Bewegung gesetzt durch Josua Schwartz wegen seiner Behauptung, daß die Gläubigen schon hier auf Erden das ewige Leben hätten. Um 1739 finden wir nun zu Bordelum im Bredstätschen, zum Amt Flensburg gehörig, eine separatistische Partei von 15—20 Personen, geleitet von einem sächsischen Candidaten David Bär oder Bähr, Informator bei dem Kanzleirath Clausen. Vorgearbeitet hatte ihm ein anderer Candidat Borsenius aus Bargum, nach den Berichten ein beschränkter Kopf, der aus Reue über das wüste akademische Leben zum Pietismus getrieben wurde, sich in diesen Gegenden einen Anhang erwarb und selbst den Pastor Lorenzen zu Bordelum für seine Ansichten gewann, so daß auch dieser auf freiem Felde Bußpredigten hielt. Lorenzen starb jedoch bald und soll zuletzt selbst seine Handlungen gemißbilligt haben. Im Februar 1739 wandten sich die beiden Prediger zu Bordelum Hansen und Andreas Boëtius an das Consistorium zu Flensburg und verklagten die Separatisten. Es ward darauf eine Commission, bestehend aus C. D. Claudius, F. W. Cleffel und J. Juhl zusammenberufen, vor denen in Gegenwart der beiden Prediger die Separatisten sich verantworten sollten. Nach den hier geschehenen Aussagen verachteten die Separatisten die äußere Kirche, die sie einen Steinhaufen, ein Teufelshaus nannten, sie schlossen sich aus vom Abendmahl, verachteten die Ehe; sie stellten Alles auf die innerliche Bekehrung, wenn ein Ehegatte sich nicht bekehren wolle, so dürfe der andere Theil ihn verlassen; dies wurde in der That ausgeführt. Statt des Gottesdienstes hielten die Separatisten Privatversammlungen, in denen sich

*) Nach Augustin hätten sie die Seele des Menschen aus der Substanz Gottes abgeleitet und gelehrt, daß sie daher durch alle Berührung mit der Materie nicht befleckt werde.

Männer und Frauen küßten, da sie sich als Schwestern und Brüder ansahen, ja dieses Küssen scheint herrschender Gebrauch bei ihnen gewesen zu seyn, da auch im Bette liegende Männer von den Frauen geküßt wurden. Auch den Beischlaf zwischen den Mitgliedern sahen sie für keine Sünde an, sich darauf berufend, den Reinen sey Alles rein, wie denn David Bähr und Lucia Lorenzen als Mann und Frau lebten; die Copulation erklärten sie für Predigersaus und Sauerteig. Am Sonntag arbeiteten sie gerade am meisten, indem sie behaupteten, der Sonntag sey wie jeder andere Tag und der Gerechte stehe unter keinem Gesetz. Auch eine Art Gütergemeinschaft hatten sie unter sich eingerichtet. In allen diesen Dingen beriefen sie sich auf Eingebungen Gottes: Gottes Stimme in ihnen, das solle die Richtschnur ihrer Handlungen seyn, der Welt dürften sie sich nicht gleichstellen; daher nahmen sie keinen Theil am Abendmahl, auch die Taufe schätzten sie gering, weil die ganze Kirche ihnen nicht in der Gemeinschaft Christi zu stehen schien, während sie selbst sich so hoch achteten, daß sie zu fühlen behaupteten, auch keine Erbsünde mehr in sich zu spüren; sie hielten sich für lauter Heilige, ja sie behaupteten weiter zu seyn als Paulus nach Röm. 7, 24.: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen ꝛc.

David Bähr war mit Lucia Lorenzen nach Friedrichstadt gegangen, so daß man seiner nicht habhaft werden konnte. Späterhin reiste er mit der Ehefrau des Paul Martensen, Uske Pauls, während der Ehemann in der Kirche war, nach Kiel, von dort nach Lübeck, von hier weiter nach Jena, wo sie ausgewiesen wurden. Borsenius reiste auf den Inseln der Nordsee bei Husum umher, fand namentlich auf der Insel Föhr in der Gemeinde St. Johannis viele Anhänger, die heimliche Versammlungen hielten, dann begab er sich auf's feste Land nach dem Dorfe Fahretufft, und endlich hat er sich in Bargum verheirathet und lebte dort als Privatmann. Das königl. Edikt Christians VI. vom 11. Juni 1739, welches auf den Bericht des Consistoriums über die Leiter und Anführer dieser Rotte Zuchthausstrafe verhängte, die eines unzüchtigen Lebens Ueberführten nach den Gesetzen zu bestrafen, die Uebrigen zu ermahnen befahl, zur Ordnung zurückzukehren, scheint anzunehmen, daß diese Bewegungen durch Sektirer, die aus Schweden vertrieben waren, sicherlich pietistische Schwärmer, veranlaßt seyen. Als Bähr sich im Holsteinischen wieder sehen ließ, wurde er in's Zuchthaus zu Glückstadt gebracht, ließ sich auch hier nicht von seiner Schwärmerei abbringen, sondern suchte zu entfliehen, ward deßhalb härter behandelt, verlähmte, wurde zur Heilung nach Bordelum gebracht, um dann Landes verwiesen zu werden. In Bordelum wollte ihn Niemand aufnehmen, bis endlich auf obrigkeitlichen Befehl ein Haus dazu gezwungen wurde. Er starb zu Bredstädt im Winter 1743 in einem traurigen Zustand der Seele und dem Leibe nach. Vergebens versuchte der Pastor Schönborn zu Bordelum, dem auch Bährs ehemalige Anhänger noch viel zu schaffen machten, ihn zu bekehren.

Vgl. Acta historico-ecclesiastica T. V. (Thl. 29) p. 656 sqq. und Anhang p. 1014 sqq. T. VII. (Thl. 39) p. 383 sqq. **W. Klose.**

Borel und die Borelisten. Adam Borel (Boreel) 1603 in Seeland geboren, 1667 gestorben, lebte in der Zeit des steifsten reformirten Dogmatismus. Seine separatistische Richtung und sein Drängen auf ausschließliche Auctorität der Schrift lassen sich daraus erklären. Es wird seine Kenntniß der hebräischen Sprache gerühmt. Er war Prediger, gab aber sein Amt auf aus redlicher, wenn auch irriger Ueberzeugung. Großes Aufsehen machte seine Schrift: Ad legem et testimonium, worin er den Satz aufstellt, daß das geschriebene Wort Gottes ohne alle menschliche Auslegung das einzigeund hinreichende Mittel sey, den Glauben in den Herzen anzuzünden. Darauf bestreitet er die bestehende Kirche als eine von Christo gänzlich abgefallene und spricht den Geistlichen, weil sie Alles nur im eigenen Willen thäten, das Recht zu allen geistlichen Funktionen sowie zur Bestrafung der Ketzer und Schismatiker ab; er behandelt nun die Frage, wie ein solcher, der eine so gesunkene Kirche verlassen, sich verhalten solle; und entscheidet sich dafür, daß er anstatt des öffentlichen seinem Privatgottesdienst recht obliegen müsse, und daß man alsdann auch

wohl einen gemeinsamen (separirten) Gottesdienst aufrichten könne. So sammelte er denn auch seit 1645 in Amsterdam Anhänger, die ihre eigenen religiösen Zusammenkünfte hielten. Außer den genannten hat er noch mehrere andere Schriften verfaßt: de veritate historiae evangelicae, concatenatio aurea christiana (erst 1677 gedruckt). Tractatus de fraterna religione etc. 1664. Dazu kommen einige in holländischer Sprache. Er wurde lebhaft bekämpft von Maresius in der dissertatio theologica de usu et honore sacri ministerii und von Hornbeck in der apologia pro ecclesia christiana non apostatica. Hornbeck darob von Borel angegriffen, antwortete in der Summa controversiarum. Diese und Andere warfen ihm vor, seine Irrthümer aus Puccius (Gegner der Prädestinationslehre), Sebastian Frank u. A. geschöpft zu haben; einige machen ihn geradezu zum Socinianer, daher Sandius ihn in seiner bibliotheca Antitrinitariorum aufführt. S. über ihn Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorien. Theil III. Cap. VI. S. 28. **Herzog.**

Borgia, Franz, s. Jesuiten.

Borrhaus, s. Cellarius.

Borri (Borro, Burrhus, Burrhi), Franz Joseph, Alchymist, Schwärmer und Abenteurer des 17. Jahrhunderts, geboren zu Mailand 1627, machte seine Studien in dem Jesuitencollegium in Rom, trat darauf in die Dienste des römischen Hofes, beschäftigte sich daneben mit Alchymie und fing bald an, den Stein der Weisen zu suchen. Nachdem er sich sinnlichen Ausschweifungen ergeben, scheint er Anwandlungen eines bessern Sinnes gehabt zu haben, die aber sogleich eine schlimme Wendung nahmen. Er zeigte äußerliche Frömmigkeit, beklagte die in Rom herrschende Sittenlosigkeit, kündigte eine große bevorstehende Reformation an, wovon er der Urheber seyn sollte, sich auf ausgezeichnete Offenbarungen stützend: „das Uebel," sagte er, „ist auf den höchsten Punkt gestiegen, die Zeit der Heilung ist nahe, die Zeit, wo nur Ein Schafstall seyn wird, und ein einiger Hirte, der Pabst. Wer in diesen Schafstall nicht eintreten will, wird durch die päbstlichen Heere vernichtet werden. Gott hat mich zum General dieser Heere vorherbestimmt. Sie werden in Nichts Mangel haben, denn bald werde ich den Stein der Weisen herausfinden, und dadurch das nöthige Gold mir verschaffen. Zu Anfang meines geistlichen Lebens hatte ich eine englische Erscheinung, die mir versicherte, ich sey zum Propheten bestimmt. Zum Zeichen davon erhielt ich eine Palme, rings von paradiesischem Lichte umgeben." Von der Jungfrau Maria lehrte er, sie sey eine wahre Gottheit, eine Fleischwerdung des heil. Geistes, der Menschheit nach bei der Eucharistie gegenwärtig. Vom Erzengel Michael wollte er ein Schwerdt empfangen haben, geziert mit dem Bilde der sechs obersten himmlischen Geister; und lehrte, den Pabst selbst müsse man tödten, wenn er sich der neuen Gründung der Kirche widersetze. Denn er rühmte sich, Offenbarungen empfangen zu haben, die ihn berechtigten, den Pabst so gut zurechtzuweisen, wie Paulus den Apostel Petrus. Borri fand einigen Anhang. Die Sache, obschon geheim betrieben, gelangte zur Kenntniß der Inquisition. Borri, in Rom nicht mehr sicher, kehrte in seine Vaterstadt zurück. Hier setzte er sein Treiben in größerem Maßstabe fort, sammelte eine kleine Gesellschaft, welcher er seine Lehren und Visionen einprägte, worunter selbst Priester waren. Er legte seinen Schülern das Gelübde der Armuth auf und eignete sich ihr Geld zu. Seine Absicht war, in Mailand öffentlich aufzutreten, einen Aufruhr zu erregen und sich der Stadt und des Landes zu bemächtigen. Zu rechter Zeit kam man hinter seine Plane; vier seiner Anhänger wurden gefänglich eingezogen; er selbst entkam glücklich, trieb sich nun als Alchymist, Arzt und glücklicher Abenteurer an mehreren Orten herum und wußte selbst gekrönte Häupter zu bethören und ihnen viel Geld abzulocken, so König Christian von Schweden und Friedrich III. von Dänemark. Nach dem Tode dieses letzteren 1670 mußte er das Land verlassen. Auf seiner Flucht nach der Türkei wurde er ergriffen, nach Wien gebracht, und von da nach Rom ausgeliefert, jedoch unter der Bedingung, daß er nicht am Leben gestraft werden solle. Die römische Inquisition verurtheilte ihn zu öffentlicher Abschwörung seiner Irrthümer und lebenslänglichem Gefängnisse (1672), welches durch die Gunst des von ihm geheilten Herzogs d'Estrees, in eine milde Haft auf der

Engelsburg verwandelt wurde. Er starb 1695. Die von ihm hinterlassenen Schriften sind nicht theologischer Art. S. über ihn Bayle, Arnold. Theil III. Kap. 18., der ihn viel zu mild behandelt, und Ersch und Gruber. Herzog.

Borromeo, Karl (Graf von), Cardinal der römischen Kirche und Erzbischof von Mailand, wurde den 2. Okt. 1538 auf dem Schlosse zu Arona am südlichen Ende des Lago maggiore geboren. Seine Eltern, Gilbert Borromeo und Margaretha von Medicis (Schwester Pius IV.) hatten sich aus Mailand dahin zurückgezogen. Bereits als Kind verrieth B. die Anlage und Neigung zum Priester. Schon seine Spiele zielten auf den Dienst des Altars ab, und schon als zarter Knabe trug er den Priesterrock. Nachdem er die untern Schulen seiner Vaterstadt besucht hatte, bezog er die Universität Pavia, damals der Sitz grenzenloser Ueppigkeit und Lüderlichkeit. B. widerstand jeder Versuchung. Er wurde 1560 Doctor der Rechte und stieg nun schnell von Würde zu Würde, und als 22jähriger Jüngling gelangte er, ein Nepote des Pabstes, auf den erzbischöflichen Stuhl von Mailand, mit Inful und Purpur bekleidet. Der „unbärtige Cardinal“ wurde der Gegenstand des Neides Vieler; aber auch seine Feinde mußten seine Tugenden ehren. B. verweilte auch nach seiner Erhebung noch 6 Jahre als Pönitentiarius und Archipresbyter in Rom, wo er die vom römischen Stuhl ihm übertragenen Geschäfte besorgte. Die Romagna, die Mark Ankona und das bononiensische Gebiet waren seiner Verwaltung anvertraut; ebenso das Departement von Portugal, der Schweiz und der Niederlande. Auch mehrere Orden (z. B. Franziskaner, Karmeliter, Malthéser) standen unter seiner Aufsicht. Noch hatte er die priesterliche Weihe nicht erhalten. Diese ließ er sich 1562 heimlich ertheilen, um dadurch dem Ansinnen seiner Verwandten und selbst des Pabstes zu entgehen, die ihn nach dem Tode seines Bruders (Friedrich) bereden wollten, sich zu verheirathen um den absterbenden Familienstamm fortzupflanzen. Im Jahr 1565 hielt er seinen Einzug in Mailand, mußte aber bald wieder nach Rom eilen, um den päbstlichen Oheim in seinen Armen verscheiden zu sehen. Von nun an war B's ganzes Streben auf eine gründliche Reform des ihm anvertrauten erzbischöflichen Sprengels gerichtet. Er gehörte zu den Männern, die dem Katholizismus Kraft genug zutrauten, sich aus sich selbst wieder zu gebären, und so weit er mit eigenem Beispiel vorangehen konnte, ließ er es an keinen Opfern fehlen. Seine Kräfte, seine Gesundheit, sein Vermögen gehörten der Kirche, der er mit der Ueberzeugung und der Gesinnung eines Märtyrers diente. Die größte Einfachheit trat an seinem Hofe ein. Seine Zeit war zwischen Studien, geistlichen Uebungen und unausgesetzter treuer Hirtensorge getheilt. Er ließ sich besonders die Erziehung des Klerus angelegen seyn, für den er Seminarien errichtete. Er trug vieles zur Verschönerung der Kirchen bei, führte eine strenge Kirchenzucht ein und besuchte, selbst zur Winterszeit, in eigener Person die entlegensten Flecken seiner Diöceſe. Er klomm über die steilsten Felsen der Alpen, suchte die Hirten in ihren Hütten auf und theilte mit ihnen das harte Lager und die spärliche Kost. Wer mag es ihm verdenken, wenn er, von seinem Standpunkt aus, diesen Hirteneifer verdoppelte, um nicht nur seine katholischen Mitbrüder vor dem Abfall zu schützen, sondern wo möglich auch schon Abgefallene wieder in den Schooß der allein seligmachenden Kirche zurückzuführen! An B's Namen knüpft sich vorzüglich die reaktionäre Bewegung in der Schweiz, die mit der Berufung der Jesuiten und der Gründung des zu seinen Ehren genannten Borromäischen (goldnen) Bundes zusammenhängt. Im Jahr 1570 unternahm er eine Reise in die Schweiz, wo er geschickt die Fäden anknüpfte, die dann von Andern weiter verfolgt wurden. Auch gründete er das helvetische Seminar in Mailand zur Erziehung tüchtiger Priester für die Schweiz, aber freilich auch zur Aufrechthaltung ultramontaner Grundsätze im Lande der Freiheit, wie er denn auch den Beschlüssen des Tridentinums Eingang in die Kirche des heil. Ambrosius verschaffte.

Uebrigens ist das Leben des Mannes voll rührender und erhebender Züge eines edeln Muthes und eines unerschütterlichen Gottvertrauens. Als in Mailand 1570 eine Hungersnoth und 1576 die Pest regierte, traf er nicht nur verständige Anstalten, sondern

legte mit Hintanſetzung und Geringachtung ſeines Lebens überall hülfreiche Hand an. Oefter befand er ſich in augenſcheinlicher Todesgefahr. Unter anderm hatte er den Humiliatenorden (ſ. d. Art.), der von ſeiner urſprünglichen Beſtimmung abgewichen war, zu reformiren geſucht. Als B. den 25. Okt. 1569 bei einbrechender Nacht in einer Kapelle ſeine Andacht verrichtete und der Sängerchor eben die Worte anſtimmte: Non turbetur cor vestrum, traf ihn ein Schuß. Alles gerieth in Verwirrung, nur B. blieb ſtandhaft. Die Kugel hatte nur leicht die Haut geſtreift. — Nach einem kampf- und thatenreichen Leben ſtarb der fromme Kirchenfürſt den 3. Nov. 1584 in einem Alter von 46 Jahren. Sein Grabmal findet ſich in dem Dom zu Mailand und ſeine eherne Bildſäule erhebt ſich zu Arona ſegnend über der herrlichen Gegend. Pabſt Paul V. kanoniſirte ihn 1610, ſein Gedächtnißtag fällt auf den 4. Nov. Die Kanoniſationsbulle nennt ihn „einen Märtyrer der Liebe, ein leuchtendes Muſter für Hirten und Schafe, einen Engel in Menſchengeſtalt.“

Godeau, la vie de Ch. Borromée. Par. 747. *Touron*, la vie & l'esprit de S. Ch. Borrom. Par. 751. Stolz, Karl Borromeo. Zür. 781. Sailer, M., d. h. Karl Borromeo, ein Büchlein für den Klerus. Augsb. 823. Giuſſano, Leben des h. Borromeo, a. d. Ital. v. Klitſche. Augsb. 836. 3 Bde. Dieringer, d. h. Borromeo und die Kirchenverbeſſerung ſeiner Zeit. Köln 846. Biographie universelle. **Hagenbach.**

Bosheit. Es gibt einen zwiefachen Begriff von Bosheit, einen beſonderen, wonach ſie böſe Geſinnung im Verhalten zum Nebenmenſchen iſt, und einen allgemeineren, in welchem ſie die böſe Geſinnung überhaupt als Liebe zum Böſen ausdrückt. Das Erſtere ſcheint ſprachlich älter zu ſeyn; das Zweite iſt der herrſchende Gebrauch des Wortes in der Lutheriſchen Bibel. Hier iſt Bosheit vorzugsweiſe der allgemeine Ausdruck für das Weſen der Sünde überhaupt, wie es ſich in der Geſinnung ausprägt, und eben deßwegen für die poſitive Bethätigung des Willens in dieſer Geſinnung. So iſt Bosheit Ueberſetzung von רָעָה (Geneſ. 6, 5. Richt. 20, 12. 1 Kön. 2, 44. Jeſaj. 13, 11., beſonders häufig bei Jeremias: 2, 19. 3, 2. 4, 14. 6, 7. 8, 6. 9, 2. 18, 8. 22, 22. 33, 5., ferner Hoſ. 7, 2. Jon. 1, 2. Nah. 3, 19.), auch für רַע und רָעוֹת; ſeltener von anderen Ausdrücken, ihnen denſelben allgemeinen Sinn gebend, wie עַוְלָה, עָוֶל, עָוֹן, עֲלִילוֹת vgl. 2. Sam. 7, 10. Heſek. 18, 26. 33, 13. Jeſ. 26, 31. Zeph. 3, 7. 7, 30. Im Neuen Teſtamente aber, wie ſchon bei den LXX und in den Apokryphen, tritt wie für רָעָה das Deutſche: Bosheit, vorzugsweiſe wieder für das allgemeinſte Wort: *κακια*, ſeltener: *πονηρια*, ein. (Einmal, 2 Theſſ. 2, 7. iſt *ἀνομια* mit Bosheit überſetzt; *πονηρια* ſ. vorzügl. Luk. 11, 39. Apoſtgeſch. 3, 26.) Beides kann, ſofern die Geſinnung in die Aeußerungen übergeht, auch im Plural vorkommen. Wie *πονηρος* in den Evangelien, ſo iſt *κακος* und *κακια* in den Briefen das Vorwaltende für den allgemeinen Begriff. *Κακια*, mit Bosheit überſetzt, bedeutet nun überhaupt die böſe Geſinnung, unzweifelhaft in Apoſtgeſch. 8, 22. 1 Kor. 5, 8. 1 Kor. 14, 20. Jakob. 1, 21. 1 Petr. 2, 16. Dagegen nimmt allerdings *κακια* und mit ihm Bosheit ſchon im N. T. eine engere Bedeutung an, wo es in Sündenkatalogen vorkommt, am unbeſtimmteſten oder unſicherſten noch Röm. 1, 29., wogegen 1 Petr. 2, 1. Koloſſ. 3, 8. und Tit. 3, 3. auf das Gebiet der Sünde wider die Nächſtenliebe verweiſen, letztere Stelle die *κακια* dort im Unterſchiede vom *φθονος* zeigt, und beſonders Epheſ. 4, 31. beweiſt, daß wir darunter die böſe Geſinnung gegen den Nächſten, die alle Feindſeligkeit in ſich vereinigt, vermuthen dürfen.

An die allgemeinere Bedeutung des Begriffes Bosheit ſchließt ſich der neuere Gebrauch in der evangeliſchen dogmatiſchen und ethiſchen Lehre von der Sünde an. Sie iſt der Ausdruck für die poſitive böſe Geſinnung, was beſonders in dem Begriffe der Bosheitsſünde und in der näheren Beziehung der Bosheit zu der ſataniſchen Geſinnung erhellt. Halten wir uns an die Unterſcheidung der wirklichen Sünden in Sünden der Schwachheit und der Bosheit, ſo ſind die letzteren die abſichtlichen Sünden ohne Rückſicht auf den Gegenſtand oder den Kreis der Bethätigung. Es liegt aber noch etwas Anderes darin, als in der Eintheilung in vorſätzliche und unvorſätzliche Sünden, wenn auch dieſer Unterſchied nicht immer beachtet worden iſt. In der vorſätzlichen Sünde kann der

Sünder Etwas wollen, trotzdem daß es böse ist; in der Bosheitssünde will er es, weil es böse ist. Es ist dies ein Begriff, der in seiner Strenge nur mit der evangelischen, d. h. der geistigen Ansicht vom Wesen der Sünde besteht; die katholische Todsünde ist durch das Objekt bestimmt, und wie ferne ihre Grundanschauungen jenem tieferen Begriffe liegen, zeigt sich an der jesuitischen Ausbildung ihrer Moral, in welcher allerdings immer unterschieden wird, ob der Sündigende das gewollt, was er thut, oder nicht, aber so, daß dieses Wollen des Bösen objektiv gefaßt, das heißt: ein Wollen dieses bestimmten Bösen als Materie oder Erfolg dazu verlangt wird, wie es in der That nie vorkommt und den Begriff der Bosheitssünde illusorisch macht. Aber allerdings liegt im Begriffe der letzteren das Problem, ob die Sünde als solche gewollt werden kann, oder ob der Gegenstand des Wollens immer ein Gut ist, das nur durch die Art des Begehrens verkehrt wird, so daß das Böse immer nur am Guten begehrt wird. Daß überall ein Objekt vorhanden ist, leidet keinen Zweifel; eben so wenig, daß die Sünde keine objektive Realität im strengen, d. h. im äußerlichen Sinne hat. Aber sie hat dieselbe im Willen. Dieser will im Bösen sich selbst verwirklichen, er will seine Freiheit, und indem er sie durch sich und nicht bei Gott sucht, macht er sich unfrei, um frei zu seyn. Ist dies der tiefste Grund der Sünde, so ist eben damit die Sünde der Bosheit von selbst gegeben; der Mensch kann das Böse als solches wollen, weil er darin seine Freiheit zu haben meint; und richtet er sich im Sündigen darauf, so ist dies die Sünde der Bosheit; die denn auch im Gebiete der Nächstenliebe Jedermann zugibt. Es gäbe aber kein boshaftes Verhalten gegen den Nächsten, wenn es nicht eine Bosheit gegen Gott gäbe, deren höchste Spitze die Schrift in der Sünde wider den heil. Geist bezeichnet hat. Die Sünde der Bosheit, deren Erscheinung also der Geist des Widerspruchs gegen das Gesetz, deren Grund aber das verkehrte Freiheitsstreben ist, ist um des letzteren willen nicht Eines mit der Sünde der Selbstsucht. Denn die Selbstsucht geht auf die Existenz, die Bosheit auf das Wesen des Willens; die letztere kann daher eben so gut in der Sünde der Sinnlichkeit, wie der Selbstsucht vorkommen; der Gegenstand ist gleichgültig. Ist die Bosheit nun so die Richtung des Willens auf das Böse, so ist klar, daß sie sich nicht auf einzelne Sünden beschränken kann. Der böse Hang in der Erbsünde ist ja selbst nicht bloße Herrschaft des Fleisches, oder Zerrüttung der Ordnung zwischen Geist und Fleisch, sondern ein Böseseyn des Geistes; und so ist die Bosheit ein Element aller Sünde, dessen Allgemeinheit auch thatsächlich dargethan ist durch den stetigen Widerspruch bei jeder Sünde wider das Gewissen. Darum ist nach der orthodoxen Lehre mit der Sünde von Anfang an immer auch die Schuld gesetzt, und darum hat Kant seine oberste Maxime, Böses zu thun, angenommen. Aber weil die Freiheit beim Sündigen in der Unfreiheit steht, so ist auch in jeder Sünde an und für sich ebensoviel Schwachheit als Bosheit. Nur sind diese Elemente in der wirklichen Sünde nie im Gleichgewicht, sondern es herrscht je das Eine über das Andere vor, und dadurch haben wir das Recht, zwischen Bosheits- und Schwachheits-Sünden zu unterscheiden. Ebenso kann in einem einzelnen Menschenleben die eine Seite über die andere herrschen, und in solchem Falle ist dann die Bosheit die herrschende Gesinnung in diesem Leben, welche durch die Vermischung und Uebergänge der Elemente selbst als Trieb erscheinen kann, wie wir ihn dem boshaften Menschen zuschreiben. Aber auch in der Stufenfolge der Stände des sündigen Lebens wird sie aus demselben Grunde einen Platz fordern. Diese Folge wird sich in zwei Reihen spalten, deren eine die Vollendung der Bosheit, die andere die der Schwachheit anzeigt. Unterschieden aber bleibt die menschliche Bosheit von der teuflischen stets durch die nie aufhörende Vermischung von Bosheit und Schwachheit.

Nach allem diesem nun bestimmt sich der besondere Begriff der Bosheit in dem Kreise der Nächstenliebe von selbst. In diesem engeren Sinne hat Rothe der Bosheit ihre Stelle in dem Systeme der Untugenden angewiesen, und zwar einerseits als einen Gegensatz der Liebe auf der Stufe des Hasses neben Mißtrauen, Rachsucht, Härte, andererseits als einen Gegensatz der sich im Wohlwollen äußernden Liebe, in Einer Reihe mit

der Unbilligkeit, der Tücke, der Nachſichtigkeit. Daß die Bosheit gerade in dieſem Gebiete ihre beſondere Anwendung erhält, hängt mit dem Verhältniß des vornehmſten Gebotes und des anderen, das ihm gleich iſt, zuſammen. Sie bewahrt auch hier ihren allgemeinen und formalen Karakter. Sie iſt nicht materiell bedingt, wie der Neid, iſt allgemeiner als Härte, Rachſucht, Tücke, Schadenfreude, ſie iſt die Wurzel derſelben; aber auch allgemeiner als der Haß, denn ſie iſt nicht perſönlich bedingt wie dieſer, der immer aus der Selbſtſucht kommt, ſondern ſie iſt der Widerſpruch gegen das Geſetz der Nächſtenliebe ſelbſt und daher, wo die Geſinnung zur Aeußerung kommt, die ganz allgemeine und unbegrenzte Luſt, zu ſchaden. **Weizſäcker.**

Boſſuet, Jacques-Bénigne, geboren zu Dijon den 27. Sept. 1627, gehörte einer in der Magiſtratur ausgezeichneten Familie an. Nachdem er ſeine erſte Bildung im Jeſuiten-Collegium ſeiner Geburtsſtadt erhalten, vollendete er ſeine Studien im Collegium von Navarra zu Paris; er ſchloß ſich der damals neuen carteſianiſchen Philoſophie an; in der Theologie dagegen befolgte er das Syſtem des Thomas von Aquino und faßte große Bewunderung für Auguſtin, in deſſen Schriften er, wie er zu ſagen pflegte, Aufſchluß fand über Alles, obgleich er ſpäter deſſen Lehre bei den Janſeniſten bekämpfte. Im 16. Jahre vertheidigte er ſeine erſte Theſe. Der Ruf ſeines Talents war in der großen Welt bereits ſo bedeutend, daß er eines Tages in das bekannte, damals den Ton angebende Hôtel de Rambouillet gerufen und aufgefordert wurde, eine Predigt über einen gegebenen Gegenſtand zu improviſiren; voll des Selbſtvertrauens, das ihn ſein ganzes Leben nicht verließ, beſann er ſich einige Augenblicke und hielt dann eine Rede, die allgemeinen Beifall fand. 1648 vertheidigte er ſeine zweite Theſe, in Gegenwart des Prinzen von Condé, dem er ſie gewidmet hatte. 1652 wurde er Prieſter und Doctor der Theologie, nachdem er ſchon als achtjähriges Kind die Tonſur erhalten. Hierauf verweilte er einige Zeit zu Saint-Lazare unter der Leitung des Vinzenz von Paula. Schon früher mit einer reichen Pfründe in Metz verſehen, begab er ſich in dieſe Stadt, predigte häufig, ſchrieb eine Widerlegung des Katechismus des reformirten Predigers Paul Ferry, wurde von der Königin Mutter veranlaßt, für die Bekehrung der Metzer Proteſtanten thätig zu ſeyn, und öfters nach Paris gerufen, um vor dem Hofe ſeine, des Beifalls einer mehr literariſch als ſittlich gebildeten Geſellſchaft immer ſichere Beredtſamkeit glänzen zu laſſen. Es gelang ihm den Feldherrn Turenne und den Marquis von Dangeau zu bekehren. Im Auftrag des Erzbiſchofs von Paris ſuchte er die Nonnen von Port-Royal zur Unterſchreibung des den Janſenismus verdammenden Formulars zu bewegen; durch die bei dieſer Gelegenheit bewieſene höfliche Milde erwarb er ſich das Vertrauen Nicole's und Arnauld's. Nachdem er die Grabrede der Königin, Anna von Oeſtreich, gehalten und mit der Correction der janſeniſtiſchen Ueberſetzung des N. Teſt. beauftragt worden war, erhielt er, 1669, das Bisthum von Condom; in eben dieſem Jahre hielt er die Grabrede der verwittweten Königin von England und bald darauf die Henriettens von England, Gattin des Herzogs von Orléans. Das Jahr darauf übertrug ihm der König die Erziehung des Dauphin; Boſſuet entſagte deßhalb ſeinem Bisthum und widmete ſich ſeinem neuen Berufe bei einem trägen, weichlichen Zögling mit mehr Eifer als Erfolg. Er ſchrieb für denſelben das Traité de la connaisance de Dieu et de soi-même, den Discours sur l'histoire universelle und die Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte. Letztere, die erſt nach ſeinem Tode erſchien (Paris 1709, 4., und öfter), iſt von untergeordnetem Intereſſe; ſie beſteht nur aus aneinandergereihten, durch kurze Betrachtungen verknüpften Bibelſtellen und bleibt durchgängig ohne praktiſche Anwendung. Die beiden andern Werke jedoch gehören zu den vorzüglichſten, die Boſſuet geſchrieben hat. Die Introduction à la philosophie, ou traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, gleichfalls erſt nach ſeinem Tode erſchienen (Paris 1722, 8., und öfter), entwickelt auf klare, methodiſche Weiſe und den Grundſätzen von Descartes folgend, die Elemente der Pſychologie und die Lehre von der Exiſtenz Gottes. Es iſt eine treffliche kleine Schrift, die immer noch in den franzöſiſchen Lyceen, nebſt *Descartes* Discours sur la méthode, dem

philosophischen Elementar-Unterricht zur Basis dient. Auch der Discours sur l'histoire universelle wird immer noch, als klassische Schrift, in den Schulen gelesen und erklärt, obgleich die Grundidee des berühmten Buches eine unwahre ist. Das Werk erschien zuerst Paris 1681, 2 B. in 4. Es besteht aus drei Theilen; der erste ist vorzugsweise chronologisch, um die Hauptepochen bis Karl den Großen zu bestimmen; im zweiten wird die Geschichte der Juden und die der Einführung des Christenthums erzählt, woran sich Betrachtungen über dieses letztern Wahrheit schließen; der dritte behandelt die Entstehung und den Fall der großen Weltreiche. Bossuet versucht eine Philosophie der Geschichte durchzuführen, nach dem allerdings wahren, aber einseitig angewandten Prinzip, daß die Vorsehung die Schicksale der Menschheit leitet; die wirklichen Triebfedern der Begebenheiten häufig mißkennend, opfert er die menschliche Freiheit völlig auf, um Alles als von Gott gewollte Ordnung darzustellen, so daß man gesagt hat, er maße sich an zu sprechen, wie wenn er selbst im Rathe der Gottheit gesessen. (Die Uebersetzung dieses Werks durch Cramer, Schaffhausen 1775 u. f., 7 Th. 8., ist sehr empfehlenswerth wegen der angehängten historisch-kritischen Abhandlungen, unter welchen die über die Scholastik besonders wichtig sind.)

Während dieser Arbeiten und der Erziehung des Dauphin beschäftigte sich B. zugleich mit den Protestanten, in deren Bekehrung er seinen größten Triumph gesehen hätte. Unter seinen polemischen Schriften verdienen hervorgehoben zu werden, weniger wegen der überzeugenden Kraft der Argumente, als wegen des Bestrebens, in glänzender Form den Katholizismus als äußerst bequem darzustellen: die schon früher verfaßte und oben schon angedeutete Réfutation du catéchisme de Paul Ferry (Metz 1655, 12., Paris 1729, 12.); die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse (Paris 1671, 12., und öfter, auch in's Lateinische, Deutsche, Englische, Holländische, Italienische übersetzt), welche großes Aufsehen erregte und um so leichter unter den Vornehmern Proselyten machte, da mit merkwürdiger Feinheit darin gezeigt wird, wie die katholische Religion einfach zu glauben und leicht zu üben sey, im Gegensatze zu dem den Geist verwirrenden Protestantismus; das Traité de la communion sous les deux espèces (Paris 1682, 12., und öfter), bestimmt zu beweisen, daß das Abendmahl unter einer Gestalt immer in der Kirche erlaubt gewesen, daß es also keinen Grund ausmache, sich von dieser zu trennen, und daß man andrerseits denjenigen, welche besondern Werth auf beide Gestalten legen, diesen Gebrauch zur Noth gestatten könne, da auch er sich schon früh in der Kirche finde. Wir fügen hier gleich noch die Histoire des variations des Eglises protestantes bei, obgleich sie erst später erschien, als B. schon Bischof von Meaux war (2 B., Paris 1688, 4., und öfter). Dieses Werk führt mit Geschick und Lebendigkeit, aber auch mit weniger verstecktem Parteihaß als in den bisher genannten Schriften, ein oft gebrauchtes und eben so oft widerlegtes und auf den Katholizismus selbst angewandtes Argument durch. Die Veranlassung dazu war der Vorwurf, den der reformirte Theologe La Bastide dem Bossuet gemacht hatte, er sey nicht einig mit der katholischen Kirche in der Darstellung der Lehre und habe selbst in seinen Ansichten mehrmals gewechselt. Dieser Vorwurf bezog sich namentlich auf die Exposition de la doctrine catholique, welche selbst von strengern Katholiken, die in die jesuitischen scheinbaren Concessionen B's nicht eingehen wollten und seinen glimpflichen Mitteln die wirksamern der Verfolgung u. s. w. vorzogen, getadelt worden war, als stelle sie die Lehre der Kirche nicht nach ihrem wirklichen Wesen dar. B. suchte sich weniger gegen seine katholischen Gegner, zu denen unter andern der Pater Maimbourg gehörte, als gegen die Protestanten zu vertheidigen, indem er den Vorwurf gegen sie selber kehrte, und aus der Verschiedenheit der protestantischen Glaubensbekenntnisse und dem Wechsel der individuellen Meinungen die Falschheit der neuen Kirchen zu beweisen suchte, da ihr ein Hauptmerkmal, das der Uebereinstimmung in der Lehre, fehle; die römische Kirche dagegen sey die wahre, weil sie unwandelbar sey in ihrem Dogma und für diese Unwandelbarkeit Garantien besitze, welche jeder andern sich christlich nennenden Gemeinschaft abgehen. Bei Bekämpfung des Prote-

ſtantismus ſuchte B., ſowie Nicole und andre katholiſche Polemiker jener Zeit, das Anſehen der kirchlichen Auctorität dadurch zu erheben, daß er die Vernunft, welche, ſeinem Vorgeben nach, das einzige Kriterium der Proteſtanten in Glaubensſachen iſt, als höchſt unſicher darſtellte und ihre Unmöglichkeit behauptete, zur wahren religiöſen Idee durchzudringen. Die reformirten Theologen klagten deßhalb ihre Gegner des Pyrrhonismus an.

1678 hatte B. eine Conferenz mit dem reformirten Prediger Claude. Es war nämlich eine proteſtantiſche Hofdame, Tochter einer Schweſter Turenne's, durch die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique in ihrem Glauben wankend geworden; ſie bat deßhalb Claude, er möchte in ihrem Beiſeyn mit B. die ſtreitigen Punkte beſprechen. Die Conferenz wurde mit großer Ruhe abgehalten, blieb aber, wie gewöhnlich, ohne andern Erfolg, als daß beide Theile ſich den Sieg zuſchrieben und daß Mlle de Duras ſich zu der Kirche bekehrte, die ihr bequemer ſchien. B. veröffentlichte die Verhandlung unter dem Titel Conférence avec Mr. Claude (Paris 1682, 12.); da dies gegen die Verabredung mit Claude geſchah, ſo gab auch dieſer ſeine Relation heraus (Réponse au livre de Mr. l'évesque de Meaux intitulé conférence etc. Charenton 1683, 8.). 1681 erhielt B., nach Beendigung der Erziehung des Dauphin, zur Belohnung das Bisthum von Meaux, in deſſen Verwaltung er einen rühmlichen Eifer bewies; die Bekehrung der Proteſtanten ſeines Sprengels war eine ſeiner Hauptſorgen; er ſchrieb zu dieſem Zwecke ſeine Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse, pour les exhorter à faire leurs Pâques, et leur donner les avertissements nécessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres (Paris 1686, 4.) und ſeinen in der katholiſchen Kirche ſehr geſchätzten Catéchisme de Meaux (Par. 1687, 12., und öfter). Im Jahre 1682 leitete er die Verſammlung des franzöſiſchen Klerus, welche der König zuſammenberufen, um eine Erklärung abzugeben in dem Streite mit dem Pabſte über die königlichen Prärogativen und die ſogenannten Freiheiten der gallikaniſchen Kirche (ſ. d. Art.). Er iſt der Verfaſſer der vier von dieſer Verſammlung angenommenen Sätze, welche nachher zum Staatsgeſetze wurden und denen zufolge die Könige von Frankreich in weltlichen Dingen von der geiſtlichen Macht unabhängig ſind und das Anſehen der allgemeinen Concilien feſtgehalten wird. Im Auftrage Ludwig's XIV. ſchrieb hierauf B. ein ausführliches Werk, um die Erklärung des Klerus gegen die erfolgte päbſtliche Verdammung zu vertheidigen und überhaupt um aus der Geſchichte den Ultramontanismus zu bekämpfen. Es erſchien jedoch erſt nach ſeinem Tode unter dem Titel: Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus (Luxemb. 1730, 2 B. 4.; franzöſiſch, Paris 1735, 2 B. 4.). Nach dem Erſcheinen der Histoire des variations, 1688, hatte B. dieſelbe gegen die ſcharfen und meiſt gründlichen Widerlegungen von Jurieu (in deſſen Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone, 3. année, Rotterd. 12.) und von Basnage (Histoire de la religion des Eglises réformées, 2. B. Rotterd. 1690, 12.; Histoire de l'Eglise depuis J. C. jusqu'à présent, 2 B. Rotterd. 1699, fol.) zu vertheidigen; die Streitſchriften, die er in dieſer Sache, von 1689—1701, herausgab, ſind geſammelt Lüttich 1710, 2 B. 12. So erſchien B. durch ſeine ganze Thätigkeit, beſonders auch durch ſeinen Antheil an der Revocation des Edikts von Nantes, die er, in ſeiner Lobrede auf den Kanzler Letellier, für den ſchönſten Gebrauch des königlichen Anſehens ausgab *), als der Vorkämpfer der katholiſchen Kirche in Frankreich. Als in Deutſchland die Idee auftauchte, beide Kirchen wieder zu vereinigen, und der Abt von Loccum Walther Molanus mehrere Monate lang mit dem öſtreichiſchen Biſchof Spinola unterhandelt und ſeine hierauf bezüglichen Schriften herausgegeben hatte (ſ. d. Art.), wandte ſich Spinola an B. und bat ihn um ſeinen Rath. Mit Einwilligung des Königs ging B. darauf ein. Durch ſeine feinen Künſte brachte er den ſchwachen Molanus zu immer weiterm Nachgeben. Zuletzt wurde von dem braunſchweigiſchen Hofe ſelbſt Leibnitz veranlaßt, mit dem berühmten franzöſiſchen Polemiker in

*) C'est le plus bel usage de l'autorité.

Verbindung zu treten; es entſpann ſich zwiſchen beiden ein mehrjähriger Briefwechſel, in welchem außer den theologiſchen auch philoſophiſche Fragen abgehandelt wurden, der aber um ſo weniger zu einem Reſultate führte, da Leibnitz nicht nur die Sophismen B's aufdeckte und widerlegte, ſondern auch die damals unausführbare Idee von einer Univerſalkirche verwirklichen wollte. (S. die Correſpondenz in den Oeuvres posthumes von Boſſuet, 1753, B. I. und in den Werken von *Leibnitz*, ed. Dutens, B. I., S. 507 u. f.)

Eine Angelegenheit anderer Art nahm kurz darauf die Kräfte des thätigen Biſchofs von Meaux in Anſpruch und beſchäftigte ihn während ſeiner letzten Jahre. Der Quietismus der Mad. Guyon (ſ. d. Art.) hatte am Hofe und unter der höhern Geiſtlichkeit zahlreiche Anhänger gefunden. Intriguen verſchiedener Art, aus welchen hervorgeht, daß außer B's Orthodoxie auch ſein Ehrgeiz beleidigt war, bewogen ihn, die ſchwärmeriſche Dame und deren Beſchützer, Fénelon, auf's Bitterſte zu verfolgen. Er ſchrieb gegen ſie ſeine Instruction sur les états d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours (Paris 1697, 8.), worin der Quietismus gründlich aber lieblos widerlegt wird; er replicirte mit Heftigkeit auf die von Fénelon gegebenen Erklärungen und Antworten und bekämpfte leidenſchaftlich deſſen Maximes des saints, welche allerdings den Quietismus lehren, aber in einer edlern Geſtalt, indem ſie ihn auf das Prinzip der reinen, uneigennützigen Liebe zu Gott gründen; er ſcheute ſich nicht, von vertraulichen, nicht der Oeffentlichkeit beſtimmten Mittheilungen Fénelon's Gebrauch zu machen, um ſeine Relation sur le quiétisme zu verfaſſen (Paris 1698, 8.); er ging noch weiter, er erlangte, daß die Maximes des saints von dem Pabſte verdammt und deren Verfaſſer von des Königs Hofe entfernt wurden. Fénelon unterwarf ſich; aber ſelbſt dieſe allzu demüthige Nachgiebigkeit befriedigte ſeinen Gegner nicht, der den Widerruf nicht gründlich genug fand; dagegen klagte die öffentliche Meinung ihn ſelber des Stolzes und der Unverſöhnlichkeit an. Ludwig XIV. überhäufte ihn ſeinerſeits mit Ehren; 1697 erhob er ihn zum Staatsrath, 1698 zum aumônier der Dauphine, Herzogin von Burgund. Die Verſammlung der Geiſtlichkeit von 1700 beherrſchte er nicht minder als die frühere; durch ſeinen Einfluß wurde die laxe Moral der ſogenannten neuen Caſuiſten d. h. der Jeſuiten gerügt und der wieder auftauchende Janſenismus zurückgedrängt; die von der Verſammlung angenommene Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani (Par. 1701, 4.) hat ihn zum Verfaſſer. Immer bedacht, die Reinheit der Kirchenlehre zu wahren, obgleich er ſich früher dem Vorwurf ausgeſetzt, ſie nach ſeinen Zwecken eingerichtet zu haben, ſchrieb er 1702 eine Instruction sur la version du N. Test. imprimée à Trévoux (Paris, 12.), worin er dem gelehrten Verfaſſer dieſer Ueberſetzung, Richard Simon, ohne Grund, aber mit deſto mehr Leidenſchaftlichkeit vorwirft, den Pelagianismus, den Socinianismus und dergleichen zu begünſtigen. Einer zweiten Inſtruktion über dieſe Verſion fügte er eine Abhandlung über die Lehre des Grotius bei (Paris 1703, 12.). Seine letzte, während der Krankheit, die ſein Leben endete, verfaßte Schrift iſt eine Erklärung von Jeſ. 7, 14. und Pſ. 21. (Paris 1704, 12.), sur l'énfantement de la Vierge et sur la passion et le délaissement de notre Seigneur. Er ſtarb zu Paris den 12. April 1704.

B. hat ſeiner Kirche bedeutende Dienſte geleiſtet; auch iſt man in Frankreich gewöhnt, ihn, mit Labruyère's Worten, den letzten der Kirchenväter zu nennen. Seine außerordentliche literariſche Thätigkeit hat ſich auf die verſchiedenſten Gebiete erſtreckt; er iſt gleich berühmt als Redner, als Hiſtoriker, als Dogmatiker und als Polemiker. Ein umfaſſender Blick, ausgebreitete Kenntniſſe, eine reiche Phantaſie, vereint mit einer ſchönen, erhabenen, harmoniereichen Sprache, haben ſeinen Werken allgemeine Anerkennung verſchafft, nicht nur bei den Katholiken, ſondern, für einige wenigſtens, auch von Seiten der Proteſtanten. Gewöhnlich wird er an die Spitze der franzöſiſchen Kanzelredner geſtellt und ſeine Discours funèbres als Meiſterwerk oratoriſcher Kunſt geprieſen. Wir können jedoch dieſes Urtheil nicht unbedingt wiederholen. Es mögen allerdings Meiſterwerke ſeyn, aber ſie ſind es mehr in literariſcher Hinſicht, als vom Standpunkte des Weſens der chriſtlichen Predigt aus betrachtet; trotz der Erhabenheit der in mehrern derſelben ausgedrückten Gedanken,

trotz der unläugbaren Tiefe des Gefühls und der Reinheit des Geschmacks, erscheinen sie doch eher als die Erzeugnisse eines die Pracht Ludwigs XIV. wiederstrahlenden Höflings, denn als Werke eines vorurtheilslosen Dieners des göttlichen Worts; es fehlt B. jener evangelische Freimuth, der zu den reichsten Quellen der christlichen Beredtsamkeit gehört. Nicht mit Unrecht hat schon Arnauld von ihm ausgesagt, er habe nie den Muth gehabt, dem Könige eine Vorstellung zu machen; und es ist eben auch nur Schmeichelei, wenn einer seiner neuesten Biographen behauptet, B. sey selbst im Schmeicheln ein Christ geblieben.

Was von seinen eigentlichen Predigten übrig ist, wurde von seinen Zuhörern nachgeschrieben, da er zu improvisiren pflegte; nur die sechs Grabreden sind vollständig von ihm ausgearbeitet. Nach dem Urtheile Laharpe's haben die Predigten B's nur mittelmäßigen Werth; dies ist jedoch der Fall nicht; denn obgleich unvollendet, besitzen sie die nämlichen Eigenschaften wie die berühmtesten Werke des Bischofs von Meaux. Weniger methodisch als Bourdaloue und weniger innig als Massillon, hat er mehr Schwung der Rede und eine überraschendere Tiefe der Gedanken. Einzelne Stellen aus seinem Panégyrique de S. Paul gehören zu den schönsten Erzeugnissen der christlichen Beredtsamkeit.

So erscheint uns B. als einer der ausgezeichnetsten unter den Männern, die das Jahrhundert Ludwigs XIV. verherrlicht haben; sein bleibender Ruhm gründet sich aber mehr auf die Schönheit seiner Sprache, als auf den innern, Epoche machenden Gehalt seiner Werke. Denn betrachtet man ihn nach den verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit, so kann nicht gesagt werden, er habe durch die Macht oder Hoheit seines Geistes sein Jahrhundert beherrscht; er steht nicht höher als dieses, er ist weder ein beredter Verkündiger einer neuen Zeit, noch ein muthvoller Vertheidiger der Wahrheit einem gesunkenen Geschlechte gegenüber. So mächtig auch der Einfluß war, den er, vom Hofe begünstigt, in einzelnen Richtungen ausübte, so war er doch nur der Repräsentant der zu seiner Zeit in Frankreich herrschenden Tendenz. Diese personificirte sich in dem Könige Ludwig XIV., der mit Recht in jeder Rücksicht von sich aussagen konnte: l'Etat c'est moi. Des Königs Streben ging nach absoluter Alleinherrschaft, nach Einheit der Staatsgewalt und des leitenden Willens, wobei er freilich sich selber täuschte, da nicht er, sondern seine Beichtväter und Maitressen das Ruder führten. Dieses Streben spiegelt sich indessen, so wie in andern seiner Zeitgenossen, so auch in B. ab; er ist der Diener, das Organ desselben; er rechtfertigt es durch theologische Gründe und führt es auf allen Gebieten durch. Aus diesem Streben erklärt sich, wie ein König, der die Gewissensfreiheit so grausam verfolgte, nichtsdestoweniger dem Pabste widersprach und die ultramontanen Anmaßungen bekämpfte: er wollte in seinem Lande Einheit des Glaubens, daher unterdrückte und vertrieb er die Protestanten; er wollte aber auch Einheit der Regierung, darum wollte er von des Pabstes Einmischung nichts wissen. B. wollte nichts anderes; seine ganze Thätigkeit hatte kein anderes Ziel, als dem königlichen Willen durch seine Gelehrsamkeit und die Schönheit seiner Rede zu dienen. Während er die Protestanten bekämpfte, weil sie die Einheit zerrissen, bekämpfte er zugleich zu Gunsten des königlichen Absolutismus das päbstliche Supremat, uneingedenk, daß der Ultramontanismus allein in sich consequent und dem Wesen der katholischen Kirche weit angemessener ist als das, was man die Freiheiten der gallikanischen Kirche nannte. Auch in seiner Construktion der Weltgeschichte gibt sich dieses Streben kund; überall erblickt man darin den Geist Ludwigs XIV. hinter dem Geiste Gottes versteckt. Die Theokratie ist, nach B., die ideale Regierungsform; die Könige sind von Gott eingesetzt und nur ihm Rechenschaft schuldig; ihnen gegenüber haben die Unterthanen kein Recht. B. glaubt dies aus der Geschichte und der Offenbarung zu schließen, während er nur dem Zuge folgt, der damals Alles in der absoluten Monarchie zu verschlingen drohte.

Die sämmtlichen Werke B's, von denen wir nur die wichtigern angeführt haben, wurden mehrmals herausgegeben. Die erste, nicht ganz vollständige Ausgabe ist die von 1743—1753, Paris, 20 B. in 4.; die 3 letzten Bände enthalten die Oeuvres posthumes. Besser ist die von dem Benediktiner Deforis besorgte; sie sollte aus 36 Bänden

bestehen, von denen aber nur 21 erschienen sind (Paris 1772 u. f., in 4.), da die Herausgabe durch die Revolution unterbrochen wurde. Die neueste und vollständigste erschien 1819 u. f., Versailles, 46 B. in 8., von Cardinal Bausset besorgt. Letzterer hat auch B's Leben beschrieben; Paris 1814, 4 B. in 8. (Deutsch von Feder, Sulzbach 1820, 3 B. in 8.). Nachträge zu dieser Biographie, die indessen eher ein Panegyrikus ist, lieferte *Tabaraud:* Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénelon, Paris 1822, 8.

C. Schmidt.

Bostra, Concil, s. Antitrinitarier.

Bouhours, Dominik, geboren zu Paris 1628 und gestorben ebendaselbst 1702. Dieser geistreiche und gelehrte Jesuit, der sich viel damit abgab, die französische Sprache und den guten Geschmack zu verbessern, durch seine prätentiöse Schreibart aber nur dazu beitrug, beide zu verderben, verdient hier bloß genannt zu werden wegen seiner französischen Uebersetzung des N. Test. nach der Vulgata; diese Frucht einer fünfzehnjährigen Arbeit erschien in 2 B. in 12., der erste 1697, der zweite 1703. Gespreizt und unklar, konnte diese Uebersetzung sich nur wenig Ansehen verschaffen; auch ist sie so ziemlich verschollen. C. Schmidt.

Bourdaloue, Ludwig, geboren 1632 zu Bourges, Mitglied der Gesellschaft Jesu. Nachdem er einige Jahre lang alte Literatur, Rhetorik, Philosophie und Moraltheologie docirt, wurde er von seinen Obern, die sein ausgezeichnetes Rednertalent erkannt, mit dem Predigen beauftragt, zuerst in der Provinz, dann zu Paris. Ludwig XIV., damals in seinem höchsten Glanze, verlangte den gefeierten Redner zu hören; seit 1670 predigte dieser während einer Reihe von Jahren vor dem Hof, bald den Advent, bald die Fasten. Nach der Revocation des Edikts von Nantes wurde er nach Languedoc geschickt, um die Protestanten zu bekehren; er bewies hier eine Mäßigung, die damals ein seltenes Beispiel war. In seinen letzten Jahren widmete er sich zu Paris den Armen, den Spitälern und Gefängnissen. Er starb 1704. Wenn es möglich wäre, dem Jesuitenorden Ehre zu machen, so könnte man von B. sagen, er habe es gethan; er war aber nur dem Namen nach Jesuit; streng in seinen Sitten, mild gegen Andere ohne die gefährliche Nachsicht, die sein Orden gestattete, wurde er selbst von den Gegnern dieses letztern geachtet. Seinen Ruf als Prediger verdankt er weniger der Fülle und Lebendigkeit der Rede, als der Klarheit seiner Darstellung und der logischen Kraft seiner Beweise. Trefflicher Dialektiker, weiß er seinen Gegenstand auf die manchfachste Weise zu entwickeln und die Einwürfe bald wirklich, bald scheinbar gründlich zu widerlegen; zuweilen wird er aber auch zu künstlich in seinem Plane und trocken in der Ausführung. Er hat weder die Pracht Bossuet's, noch die Innigkeit und Tiefe Massillon's, übertrifft aber beide durch die Stärke der Beweisführung. Er ist der eigentliche Reformator der französischen katholischen Predigtweise; als er sein Amt begann, erging sich diese noch dem damaligen schlechten Geschmacke zufolge in unnützen Spitzfindigkeiten und pflegte sich abwechselnd in affektirt hochtrabender oder trivial lächerlicher Sprache auszudrücken. — Die erste und zugleich beste vollständige Sammlung der Werke B's ist die, welche der P. Bretonneau herausgegeben hat, Paris 1707, 14 B. in 8. C. Schmidt.

Bourges, s. pragmatische Sanction.

Bourignon, Antoinette, wurde 1616 zu Lille geboren, so häßlich und verkrüppelt, daß man in der Familie berathschlagte, ob man sie nicht als ein Monstrum ersticken sollte. Früh geistreich, ihrer Mutter aber ein Gegenstand des Widerwillens, war sie sich allein überlassen, las mystische Bücher, lebte in schwärmerischen Phantasieen und Visionen und glaubte sich berufen, den wahren Geist des Christenthums wiederherzustellen. Trotz ihrer Häßlichkeit sollte sie in ihrem 20. Jahre sich verheirathen, ergriff aber im Momente der Handlung die Flucht, wurde zurückgebracht, entfloh noch einmal und fand Schutz bei dem Erzbischof von Cambray, der sie in ein Kloster aufnehmen ließ. Unruhig und abenteuerlich, überredete sie mehrere Nonnen, mit ihr zu fliehen, wurde aber entdeckt und aus der Stadt verwiesen. Nach dem Tode ihrer Mutter wollte sie ihren Vater

gerichtlich nöthigen lassen, ihr mütterliches Erbe ihr einzuhändigen, verlor jedoch den Prozeß. Als auch ihr Vater gestorben, wurde sie mit der Leitung eines Spitals zu Lille beauftragt. Diese Wirksamkeit gab eine Zeitlang ihrem Geiste eine geregeltere Richtung; bald fingen aber die Visionen wieder an, überall sah sie Dämonen und Besessene. Sie mußte die Stadt verlassen, durchzog Flandern, Brabant, Holland, hielt sich zu Amsterdam auf, wo sich Sektirer aller Art um sie sammelten, und zog endlich, auch von da ausgewiesen, nach einer Insel an der holsteinischen Küste; hier vereinigte sie ihre Partei, errichtete eine Druckerwerkstatt und ließ eine Menge Traktate in französischer, deutscher, flämischer Sprache in die Welt ausgehen. Nachdem ihr dies verboten worden, zog sie weiter, bis sie nach verschiednen Drangsalen und Abenteuern zu Franeker 1680 starb. Obgleich sie nie den Armen etwas gegeben, weil sie einen schlechten Gebrauch davon machen könnten, ließ sie ihre Güter dem Spital von Lille. Die vorzüglichsten ihrer 25, sämmtlich sehr weitläuftigen Traktate sind: Traité de l'aveuglement des hommes et de la lumière née en ténèbres; — Traité du nouveau ciel et du règne de l'Antéchrist; — Renouvellement de l'esprit évangélique; — L'innocence reconnue et la vérité découverte. Die Lehre ist in allen dieselbe, mit wenig Abwechslung und Eigenthümlichkeit: die Kirche soll in ihrer Reinheit wieder hergestellt werden, da es nirgends einen wahren Christen gibt; an die Stelle des äußern Kultus soll ein innerer treten und das innere Licht das geschriebene Wort ersetzen; Schulen sind um so unnöthiger, da sie bisher nur dazu gedient, das Licht zu verdunkeln; u. s. w. Der reformirte Mystiker Poiret hat die Werke der Bourignon gesammelt und ihr Leben beschrieben: 21 B. in 8., Amsterdam 1679 u. f. Nach dem Tode dieser unermüdlichen Schwärmerin blieb keine Partei ihres Namens zurück; nur in Schottland machten zu Ende des 17. Jahrhunderts ihre Ansichten einige, bald wieder gehemmte Fortschritte. Auf dem Festlande überlebten sie bloß vereinzelte Verehrer, so wie auch heute noch hie und da ein Mystiker sich an ihren, in hinreißender Schreibart abgefaßten Träumereien erbaut. C. Schmidt.

Bower, Archibald, ein religiöser Parteigänger von zweideutigem Karakter, geboren 1686 zu Dunden in Schottland. Nachdem er das schottische Collegium zu Douai besucht, begab er sich nach Italien, trat in Rom in den Orden der Jesuiten und wirkte dann an verschiedenen Orten als öffentlicher Lehrer der Geschichte, Rhetorik und Philosophie. In Macerata ward er zugleich Rath der Inquisition. Im Jahr 1726 verließ er plötzlich den letztern Ort, floh heimlich aus Italien nach England und trat nach einigen Jahren des Zweifels und der Ungewißheit öffentlich zur anglikanischen Kirche über. Nach seiner eigenen Angabe war die heimliche Flucht Folge seiner veränderten Ueberzeugung und seines Widerwillens gegen Inquisition und Jesuitismus; nach der Aussage seiner Widersacher rührte sie von der Furcht vor der bevorstehenden Strafe wegen Unenthaltsamkeit und gebrochener Gelübde her. In England wurde er zuerst Mitarbeiter an der historia literaria, einer periodischen Schrift, und bearbeitete dann (seit 1730) für die große englische „Welthistorie," (die unter Baumgartens Leitung auch in's Deutsche übertragen wurde) die römische Geschichte, ein Werk ohne besondern Werth. Durch die Gunst Lord Littleton's und einiger anderer angesehener Gönner wurde Bower im J. 1747 bei der Bibliothek der Königin angestellt und noch mit einem andern Amte betraut, und war, nachdem er sich mit einer Frau von Stand und Vermögen verheirathet, literarisch thätig bis zu seinem Tod, der ihn in seinem 80. Lebensjahr am 6. Sept. 1766 erreichte. Sein bekanntestes Werk ist seine „Geschichte der Päbste," die von 1750 an in 7 Quartbänden in London erschien und auch in einer deutschen Uebersetzung bekannt gemacht wurde (Magdeburg 1751—80 in 10 Quartb. von Rambach). Nach seiner eigenen Angabe hatte Bower dieses Werk schon in Italien begonnen und zwar in der echtkatholischen Absicht, das Pabstthum als ein von Christus selbst herrührendes und von dem heil. Geist geleitetes Institut darzustellen, sey aber durch das Forschen in den Schriften der Apostel und Kirchenlehrer von der Nichtigkeit desselben überzeugt und zum Austritt aus der römischen Kirche bewogen worden, eine Angabe, die schon deßhalb zweifelhaft erscheint,

weil ihm nachgewiesen wurde, daß er die ersten Bände nicht aus den Quellen geschöpft, sondern aus Tillemont's gelehrten Kirchenmemoiren ausgezogen habe. Da er während seines englischen Aufenthalts abermals mit den Jesuiten in Verbindung getreten war und dem Orden von Zeit zu Zeit namhafte Geldsummen übermachte, so traf ihn der Verdacht der Zweideutigkeit und Unaufrichtigkeit, ein Verdacht, der sich in heftigen Streitschriften und ehrenrührigen Anklagen kund gab, die durch seine eigene schwache und gezwungene Vertheidigung nicht widerlegt wurden. G. Weber.

Boyle und die **Boyle'sche Stiftung.** Robert Boyle, geb. 1627 zu Lisborn in Irland, Sohn des irländischen Grafen Reinhard v. Cork, ein frommer, gelehrter und von menschenfreundlichen Gesinnungen beseelter Naturforscher, einer der Stifter der kön. Gesellschaft der Wissenschaften (1645—1660) zu London, vertheidigte das Christenthum in verschiedenen Schriften gegen die Deisten *), und ließ unter and. auch das N. T. und des Grotius Buch: de veritate rel. christ. auf seine Kosten in's Arabische übersetzen. Als Vorsteher der 1647 gestifteten Gesellschaft zur Ausbreitung der Religion in Neu-England (Nord-Amerika) machte er sich um das Missionswerk verdient. Unter Anderem ließ er auch 500 Exemplare der Evangelien und der Apostelgeschichte in der Malaiischen Sprache zu Oxford drucken und in jenen Gegenden verbreiten; ebenso versah er Irland und Wales mit Bibeln in der celtischen Volkssprache. Besonders aber legte er seinen Eifer für das Christenthum an den Tag durch seinen letzten Willen (er starb d. 26. Sept. 1691), wonach 40—50 Pfund Sterling dem Prediger zufallen sollten, der in einer von den Executoren des Testamentes jedesmal zu bestimmenden Kirche acht Predigten (in den Monaten Januar bis Mai und September bis November) wider die Ungläubigen, d. h. sowohl wider Heiden, Juden und Muhammedaner, als besonders auch wider die damals in England blühenden Deisten und Atheisten halten würde. Dagegen sollten die unter den Christen selbst obwaltenden theologischen Differenzen in diesen Vorträgen nicht berührt werden. Mehrere berühmte Apologeten Englands, wie Bentley, Clarke, Derham, Whiston, Ibbot, haben sich bei diesem Institut durch die Uebernahme von Predigten betheiligt und ihre Vorträge drucken lassen. Einen Auszug aus ihnen hat Gilbert Burnet (1737) gegeben: a defence of natural and revealed religion. IV. 8. (vergl. auch Lechler, Geschichte des engl. Deismus. S. 215. 230. 264. 268). Mehrere blieben auch ungedruckt. Ob der an sich löbliche Zweck auf diesem Wege erreicht wurde, läßt sich bezweifeln. Die, gegen welche die Predigten gerichtet seyn sollten, besuchten sie schwerlich **), und zudem konnte eine rein auf Vernunftschlüsse gebaute, alle confessionelle Bestimmtheit, wie alle mystische Tiefe geflissentlich vermeidende Beweisführung eben so leicht den entgegengesetzten Erfolg haben, als den, welchen der edle Stifter sich versprach, wie denn auch wirklich mehrere der oben angeführten antideistischen Predigten selbst wieder eine deistische Färbung verrathen (vergl. Lechler a. a. O. S. 420 u. d. Artikel: Apologeten). Hagenbach.

Bozra, s. Edomiter.

Brachjahr, s. Sabbatjahr.

Bradwardina, Thomas von (Bradwardinus), mit dem Beinamen Doctor profundus, ist geb. um's Jahr 1290 zu Hartfield bei Chichester (Cicestria) ***) in der Grafschaft

*) Z. B. Some physico-theological considerations about the possibility of the resurrection. London 1675. — Summa Theol. christ. Dublin 1682. Opp. theol. Lond. 1715. 111 f. Auch seine zahlreichen physikalischen Schriften athmen einen religiösen Geist. Die vollständigste Ausg. seiner Werke ist die von Birch. Lond. 1744 mit biographischer Zugabe.

**) So versichert wenigstens G. W. Alberti in seinen Briefen, betreffend den Zustand der Religion und der Wissenschaften in Großbritannien. Hannover 1752. (Thl. I. S. 54) nur wenige Handwerksleute und Frauen in diesen Predigten angetroffen zu haben. Und diese bedurften doch wohl andere Speise! Vgl. Schröckh, K.Gesch. seit der Reformation VI. S. 225.

***) Bradwardina oder Bradewardina, in der Nähe von Chichester, war vermuthlich der Stammort des Geschlechtes.

Suffolk, und erhielt zur Zeit Eduards II. seinen Unterricht auf dem Mertons-Collegium in Oxford. Er studirte die platonische und aristotelische Philosophie und zeichnete sich auch in der Mathematik aus. Er verfertigte astronomische Tafeln und schrieb Werke über Arithmetik und Geometrie*). Sein Hauptstudium aber wurde die Theologie, in der er bald einen eigenthümlichen, von der damaligen Scholastik und ihrem Pelagianismus abweichenden Weg einschlug. Nachdem er einige Zeit als öffentlicher Lehrer (Doctor) der Theologie in Oxford gewirkt hatte, wurde er Kanzler an der Paulskirche zu London und Beichtvater Eduards III., den er auf seinen Feldzügen nach Frankreich begleitete. Nach dem Tode seines Gönners Stratford, Erzbischofs von Canterbury, wurde er von dem Domkapitel zu dessen Nachfolger gewählt, starb indessen, noch ehe er diese Würde förmlich angetreten, den 22. August 1349. Sein theologisches Werk, worin er die pelagianisirende Richtung der Theologie seiner Zeit mit aller Schärfe rügte (totus paene mundus post Pelagium abiit in errorem) und der augustinischen Prädestinationslehre wieder den Sieg zu verschaffen suchte, führt den Titel: de causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum ad suos Mertonenses. Libri tres. Er verfaßte es als Kanzler zu London im Jahr 1344. Aber erst im Jahr 1618 wurde es von Heinrich Savile (Savilius) auf Verlangen des Erzbischofs Abbot von Canterbury in London zum Druck befördert. Seither ist das Werk nicht wieder aufgelegt worden. — Bradwardina geht in seiner Deduction von dem absoluten Wesen Gottes, seiner Unmittelbarkeit und Unveränderlichkeit aus und folgert daraus (deterministisch) die Nothwendigkeit alles dessen, was geschieht. So konnte er auch den beliebten Unterschied von Vorherwissen und Vorherbestimmen in Gottes Rathschlüssen nicht zulassen (quod nulla scientia Dei causatur a posterioribus rebus scitis). Auch die Sünde ist in gewisser Weise von Gott gewollt (privative, nicht proprie positive). Die Freiheit des Menschen ist durch die göttliche Nothwendigkeit bedingt (quod omnis actio voluntatis creatae secundum essentiam sive substantiam ipsam actus, fit ab ipsa et a Deo eundem **) pariter coagente). Der göttliche Wille geht voraus als die Herrin, und der kreatürliche Wille folgt als die Magd. — Die Lehre Bradwardina's machte zu ihrer Zeit kein besonderes Aufsehen. Zu den Anhängern des Systems zählt Gieseler (K.Gesch. Bd. II. Abth. 3.) mit Wahrscheinlichkeit den Albert, Bischof von Halberstadt, gegen welchen Gregor XI. eine Inquisition anordnete wegen seiner fatalistischen Grundsätze (Raynald. ann. 1372. Nro. 33.) vgl. die Vorr. des Savilius zu der oben angef. Ausg. Schröckh, K.Gesch. XXXIV. S. 226 ff. u. d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus. I. 323.

Hagenbach.

Brainerd, s. Missionen, protestantische.

Brandenburg, Reformation. Wenn die Geschichte bezeugt, daß der Norden niemals wie der Süden sich so empfänglich für die Einflüsse hierarchischer Gewalt und für die Macht der Auctorität der päbstlichen Curie gezeigt, so ist daraus zugleich erklärlich, wie in den Ost- und Nordsee-Ländern auch Lehren ketzerischer Sekten ungleich leichter Eingang finden und die nachmalige Kirchenverbesserung um so mehr vorbereiten konnten. So gewannen schon die Waldenser von Böhmen aus in der Mark Brandenburg und weiterhin in den Ostseestädten für ihre Lehrsätze viele Anhänger, und diese verbreiteten sich bald in einem großen Theil der Ostseelande. Zwar ließ es nachmals im 14. Jahrhundert der röm. Stuhl nicht an Geboten und Vorkehrungen zur Unterdrückung der ketzerischen Lehren fehlen; allein sie hatten an vielen Orten schon zu tiefe Wurzel geschlagen, als daß es der Klerus vermocht hätte, durch machthaberische Worte sie den Gemüthern wieder zu entreißen. Der Glaube an des Pabstes unantastbares Wort und an die heilige Lehre der Kirche war hie und da schon so erschüttert,

*) Arithmetica speculativa. Par. 1495 und 1530. 4. — Geometria speculativa. ib. 1495. 4. 1516 f. — Tractatus de proportionibus. ib. 1495. Venet. 1505 f.

**) Eandem?

daß an manchen Orten der altkirchliche Dogmatismus beinahe völlig verschwunden war. In der Mark Brandenburg zählte die Stadt Angermünde schon damals so wenige Anhänger des alten Glaubens, daß man sie gemeinhin mit dem Beinamen der Ketzerstadt und eine nicht geringe Zahl von Dörfern in der Neumark als Ketzerdörfer bezeichnete. Bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts fand in der Mark und den angrenzenden Ländern die Lehre der Waldenser-Sekte immer noch zahlreiche Anhänger und sie erhielt sich auch fortan noch. Sie kam aber im 15. Jahrhundert durch die Hussiten-Züge in noch größeren Aufschwung, denn die Gegner der römischen Hierarchie verstärkten mit ihrer wachsenden Zahl auch ihren Einfluß auf die Gemüther immer mehr. Der Name der Waldenser verschwand, je mehr nun alle Gegner des Kirchenglaubens in den brandenburgischen Landen als Hussiten bezeichnet wurden. Nirgends fanden daher die Hussiten-Schaaren so wenig Widerstand, nirgends im Volke so viele Billigung ihrer Grundsätze als in den verschiedenen Theilen der Mark, wiewohl es von Seiten der alten Kirche im Verlauf des 15. bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts nicht an Verfolgungen fehlte zur Unterdrückung und Austilgung der ketzerischen Gesinnung.

So weit hatte sich das kirchliche Wesen zum Theil in verschiedenen Orten der Mark Brandenburg schon umgestaltet, als im J. 1517 unter dem Kurfürsten Joachim I. der Prediger-Mönch Johann Tetzel mit seinem Ablaßkram auch in der Mark auftrat. Die Gesinnung des streng gläubigen Landesfürsten, der Schutz und die Gunst seines Bruders Albrecht, Metropolitans der Bisthümer Halberstadt und Brandenburg, die Nachsicht der Landesbischöfe und des übrigen Landesklerus, sowie der Glaubenseifer der gegen die Blüthe Wittenbergs eifersüchtigen Universität Frankfurt begünstigten die Ablaßkrämerei in solcher Weise, daß es Tetzeln im Verlauf des Jahres glückte, aus den Gebieten Brandenburgs, Magdeburgs und einigen nahen Reichsstädten eine Summe von 100,000 Gulden zusammen zu bringen. Sein feierlicher Einzug mit Prozession und Glockengeläute in Berlin und sein pomphaftes Auftreten in der Residenz konnte nicht befremden; es war der Aufzug eines kirchlichen Marktschreiers, wie er bis dahin noch nie gesehen war. Doch fand er nicht überall mit seinem Ablaß gleichen Absatz. In der Stadt Belitz gelang es ihm trotz allen seinen Anpreisungen durchaus nicht, für seine Waare Käufer zu finden, so daß er eines Tags ausrief: die Belitzer sind entweder lauter Engel oder die verstocktesten Sünder. Als einen gemeinen marktschreierischen Ablaßkrämer sah ihn wohl auch jener märkische Edelmann, ein Herr v. Hacke an, der, von ihm zuvor von einer beabsichtigten Sünde absolvirt, ihm dann auf dem Wege auflauerte und seinen ganzen gesammelten Schatz abnahm.

Mochten nun auch immerhin die gelehrten Theologen zu Frankfurt, an ihrer Spitze der berühmte Konrad Wimpina, der Sache Tetzels das Wort sprechen und mit Eifer sich bemühen, vor den Lehrbänken ihrer Zuhörer die Lehre des Ablasses zu rechtfertigen: Luthers berühmte Theses fanden, als sie in der Mark bekannt wurden, in allen Ständen unbeschreiblichen Beifall. Mit wunderbarer Schnelligkeit wurden sie, „als wären die Engel selbst Botenläufer gewesen," von Stadt zu Stadt und immer weiter und weiter verbreitet. Selbst der Bischof von Brandenburg, Hieronymus Scultetus, ein geschmeidiger Hofmann, Luthers Diöcesan, dem er sie ebenso wie dem Erzbischof von Mainz zusandte, zeigte sich seinen Ansichten geneigt, obgleich er, um öffentliches Aergerniß zu vermeiden, Luthern rieth, die Sache in Ruhe zu lassen und keine feindseligen Streithändel anzuregen; es könne dem Unfug in der Stille gesteuert werden. Vor Allem warnte er ihn, den Verkauf seiner Predigt über den Ablaß nicht ferner zu gestatten. So günstig aber die Aufnahme der Grundsätze Luthers bei dem größten Theil der brandenburgischen Bevölkerung durch die noch immer vorhandenen Spuren waldensisch-hussitischer Ketzerei schon vorbereitet war, so hemmte doch die äußere Gewalt der Machthaber den Fortschritt seines Werkes noch längere Zeit. Anfangs zwar beachtete der Kurfürst Joachim den Streit fast gar nicht; er sah ihn wenigstens nur als eine neue persönliche Zänkerei zweier Mönchsorden an, wie man sie in früherer Zeit schon öfter gesehen. Von vielen Miß-

bräuchen in der Kirche überzeugt, namentlich auch dem Ablaßverkauf in keiner Weise huldigend, bewies er sich eine Zeitlang gegen Luther gemäßigt und dessen Sache nicht gerade abgeneigt. Er erkannte wohl die Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche, aber er wollte sie nicht auf dem Wege gewaltsamer Erschütterungen, wie er sie von Luthers feurigem Eifer befürchtete und wie sie auch von Tag zu Tag mehr und mehr hervortraten. In dem Maße daher, wie Luthers Feuereifer die Gemüther im Volke bis in die niedern Schichten aufregte und sich im Reich immer mehr unruhige Bewegungen zeigten, steigerte sich auch des Kurfürsten Widerstreben gegen eine Sache, die sichtbar den Frieden Deutschlands untergrabe, um so ernster und nachdrücklicher suchte er auch die Ruhe in seinen Landen aufrecht zu erhalten und die Verbreitung der protestantischen Richtung seiner Unterthanen zu hemmen. Dabei blieb auch der Eifer, mit welchem sein Bruder, der Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, mit ihm gleicher Gesinnung, gegen Luther auftrat, auf ihn nicht ohne wirksamen Einfluß. Ihnen Beiden aber reichten für ihre Bestrebungen die hohe und niedere Geistlichkeit und die Universität zu Frankfurt zur Unterdrückung der neuen Lehre und zur Aufrechthaltung des alten Kirchensystems hülfreiche Hand, zumal bei der Eifersucht zwischen den beiden Hochschulen zu Frankfurt und Wittenberg. War es doch der gelehrte Frankfurter Theolog Konrad Wimpina, der die unter Tetzels Namen erschienenen Gegen-Thesen verfaßte. Es fand dort auf Veranlassung Beider im Jahr 1518 eine Versammlung von 300 Geistlichen und Mönchen statt, worin über die Streitsätze disputirt wurde und Tetzel mit keckem Muth gegen Luther auftretend seine Thesen vertheidigte. Zwar wagte es ein junger gelehrter Theolog Johann Knipstrow, die Anmaßungen des Pabsts als dem Evangelium zuwider zu bekämpfen und die herumziehenden Ablaßkrämer mit lebhaftem Eifer anzugreifen; jedoch bei dem gemeinen Haufen ohne Eindruck und Erfolg. Daß Luthers Lehrsätze dort als Ketzerei verdammt wurden, versteht sich von selbst. Dagegen glückte es Tetzeln unter Wimpina's und dessen Collegen Begünstigung, sich des ihm ertheilten Titels eines Doctors der Theologie erfreuen zu können. Nun brach auch das bisherige immer noch freundliche Verhalten zwischen Luther und dem Bischof von Brandenburg, da es diesem bei einer Zusammenkunft in Wittenberg nicht gelungen war, jenen von dem betretenen Wege abzulenken und für Friede und Ruhe zu gewinnen. Er trat nun zu Luthers offenen Widersachern über und verdammte ihn sogar zum Feuertod. Dabei wirkte wohl auch die Stellung, welche bereits der Kurfürst gegen Luther genommen hatte. Schon auf dem Reichstag zu Worms bewies er sich als einer seiner entschiedensten Gegner, zumal nachdem alle seine Ermahnungen und Bemühungen, den kühnen Mönch zu einer Umwandlung und zum Nachgeben zu bewegen, ohne allen Erfolg waren, denn er war einer von denen, welchen die Prüfung der kirchlichen Streitsache übertragen wurde, daher er auch vorzüglich mit zu dem bekannten Wormser Reichsschluß wirkte. Sein Widerstreben gegen die Neuerung steigerte sich noch, als im J. 1522 Luthers Uebersetzung des Neuen Testaments erschien. Es erfolgte gegen sie nach langer Berathung auf den Antrag der Frankfurter Theologen, die das Werk in jeder Weise verunglimpften und verdächtigten, sowie auf den Rath des Erzbischofs von Mainz und des Bischofs von Brandenburg im J. 1524 ein nachdrückliches Verbotsedikt. Und als nun im Jahr darauf der Ausbruch des Bauernkriegs den Frieden des Nachbarlandes Thüringen und weiterhin auch eines großen Theils Süddeutschlands erschütterte, konnte darin der Kurfürst allerdings wohl seine Ansicht bestätigt finden, daß Luthers Predigt von evangelischer Freiheit auch verderblich auf die weltliche Ordnung im Staate einwirke, wozu noch kam, daß jener in seiner Schrift „über weltliche Obrigkeit“ sich auch Aeußerungen über ihn erlaubt hatte, die ihn tief verletzten.

Dessenungeachtet fand die neue Lehre nicht nur in den Nachbarlanden, im Magdeburgischen und Halberstädtischen, in Anhalt, in Sachsen und in der Lausitz, sondern auch in der Mark selbst und hier nicht bloß im Bürgerstand der Städte und unter dem brandenburgischen Adel, sondern sogar im häuslichen Kreise und am Hofe des Kurfürsten

immer zahlreicheren Anhang und überall las man Luthers Schriften mit dem größten Eifer. Selbst die edle Kurfürstin Elisabeth von Dänemark, das Muster einer fürstlichen Gattin, eine Freundin Luthers, hatte nicht bloß selbst dessen Lehre mit aufrichtigem Herzen in sich aufgenommen, sondern pflanzte sie schon früh insgeheim auch ihren Kindern ein. Jahre lang förderte sie im Stillen die Sache der Reformation auf's Eifrigste in jeder nur möglichen Weise, bis sie endlich wagte, im J. 1528 während des Kurfürsten Abwesenheit aus Wittenberg heimlich einen Geistlichen zu berufen und von ihm im Schloß das Abendmahl unter beiden Gestalten zu empfangen. Allein der Schritt ward bald von ihrer jüngsten Tochter an den Gemahl verrathen. Der Kurfürst aber, ohnedieß kaltgesinnt und längst in seiner Gesinnung gleichgültig gegen seine Gemahlin, sah in ihrer protestantischen Richtung nur den schwärzesten Verrath an der rechtgläubigen Kirche und eine Verachtung seines landesherrlichen Ansehens. Sein Zorn über den bewiesenen Ungehorsam fand kaum eine Grenze; es gab bei ihm keine Verzeihung für eine Sünderin, die sich in den Augen aller seiner rechtgläubigen Unterthanen an den Ordnungen der Kirche und an ihm selbst so schwer vergangen. Da konnte sich die Kurfürstin nicht anders als nur durch die Flucht nach Sachsen einer schmachvollen Behandlung von Seiten ihres Gemahls und der von ihm ihr angedrohten ewigen Einmauerung entziehen und ihr Oheim, der Kurfürst von Sachsen, gewährte ihr Schutz und Aufnahme im Jungfrauenkloster Prettin bei Dommitsch.

Hatte nun schon dieses Ereigniß in seiner eigenen Familie des Kurfürsten Erbitterung nur noch mehr gesteigert, so kam noch hinzu, daß um dieselbe Zeit die sogen. minckwitzische Fehde und ein mit der neuen Lehre in Beziehung stehender Aufstand der Bürger von Stendal ihm auch die politische Gefährlichkeit der lutherischen Lehre für den Frieden in seinem eigenen Lande erblicken ließen. Ersterer angeregt durch einen Streit zwischen dem Bischof von Lebus Georg von Blumenthal, einem Mann von unruhigem Geist, und einem märkischen Edelmann von Birkholz, der sich mit Nikolaus von Minckwitz verband, artete bald in einen förmlichen Vernichtungskampf des märkischen Adels gegen den höhern Landesklerus aus und nöthigte endlich den Kurfürsten, vom Bischof zu Hülfe gerufen, bei der schweren Verwüstung eines Theils seiner Lande, gegen die protestantische Partei des Adels selbst auch das Schwert zu ergreifen. Nun war zwar in wenigen Wochen die Ruhe wieder hergestellt; allein die Rüstung hatte doch eine Summe von 50,000 Gulden gekostet, ein Opfer, welches Joachim bei seinen oft drückenden Finanzzuständen nicht so leicht verschmerzte. Ueberdies mochte er auch wohl glauben, das politische Gift, welches in dem Adel gewirkt, könne nur von den Wittenbergern ausgegangen seyn, denn mit diesen hatte er bisher im engsten Zusammenhang gestanden und Minckwitz's treuer Verbündeter Otto von Schlieben war ein sächsischer Edelmann. Nicht minder erbitterte den Kurfürsten der Bürgeraufruhr in Stendal, dadurch veranlaßt, daß am 28. Juli 1530 die Gemeinde wider des Raths Willen in den Kirchen lutherische Lieder angestimmt und dazu auch die Geistlichen durch Stürmung und Plünderung ihrer Häuser hatte zwingen wollen. Da der Kurfürst abwesend war, sandten die jungen Markgrafen Joachim und Johann einige Abgeordnete dahin, um die Neuerung abzustellen und die Unruhen zu stillen. Allein durch die Versetzungen eines Predigermönchs und einiger seiner Anhänger, die den Gesang der Lieder empfohlen, kam es zum förmlichen Aufruhr und die Abgeordneten konnten kaum ihr Leben retten. Da zog endlich der Markgraf Joachim in der Mitte Oktobers — denn so lange hatte das wilde Wesen gedauert — mit einer starken Reiterschaar in die Stadt ein und züchtigte die Schuldigen mit harten Strafen, die der Kurfürst nach seiner Heimkehr mit bitterem Zorn noch vermehrte. Aehnliches ereignete sich zu gleicher Zeit in einigen andern Städten der Mark, ebenfalls veranlaßt durch solche deutsche Lieder, welche wandernde Handwerksgesellen in Gang brachten.

Während dieser Ereignisse befand sich der Kurfürst auf dem Reichstag zu Augsburg (1530), der gewichtigste Wortführer der katholischen Stände, der Leiter fast aller Unterhandlungen der streitenden Parteien. Er gehörte dort mit zu dem Ausschuß der katho-

lischen Fürsten, der eine Ausgleichung der Streitigkeiten vorbereiten sollte. Allein so sehr er eine solche und mit ihr die Ruhe im Reich auch wünschte, so war doch der Sturm und die Schärfe seiner Sprache keineswegs zur Vermittlung geeignet; vielmehr schlug seine ungezügelte Heftigkeit nur zu offenbarem Nachtheil für die Katholiken aus. Es kam zwischen ihm und dem über Luthers Lehrsätze sich sehr gemäßigt erklärenden Bischof von Augsburg zu so bitteren Vorwürfen und ehrenkränkenden Scheltworten, daß der Erzbischof von Mainz Mühe hatte, Thätlichkeiten zu verhindern. Wenn er daher auch Mißbräuche in der Kirche zugestand und ihre Abstellung wünschte, wenn er in den Unterhandlungen mit den Lutheranern auch immer darauf drang, man möge, um eine Ausgleichung zu ermöglichen, nicht Geistliches und Weltliches vermischen, so vereitelte er doch selbst durch sein stürmisches Wesen allen Erfolg seiner Bemühungen. Es war ein Mißgriff des Kaisers, daß dieser ihm den Auftrag ertheilte, auf die Beschwerden der Evangelischen zu antworten und ihnen den Reichsbeschluß anzukündigen, der ihr Glaubensbekenntniß verwarf, denn seine Rede war so bitter und scharf, so sehr mit nichtigen Beschuldigungen gegen die protestantische Partei angefüllt, so ernst und nachdrücklich drohend, wenn sie den Reichsabschied nicht annehmen würden, daß es nicht mehr Worte zur Versöhnung waren, die er sprach, sondern Worte einer Kriegserklärung, die nothwendig die evangelischen Fürsten dahin führen mußten, auf Mittel zur Vertheidigung mit den Waffen gegen einen Angriff zu denken. So fand seine Rede auch bei mehreren katholischen Fürsten keinen Beifall und selbst der Kaiser konnte sie nicht billigen.

Mittlerweile hatte während des Kurfürsten Abwesenheit die neue Lehre in seinen Landen immer weitere Verbreitung gefunden. Stendal und andere Städte standen noch in aufrührerischen Bewegungen. Der Fürst stellte zwar schnell überall die Ruhe wieder her, wobei er allerdings mit großer Strenge gegen die Unruhestifter verfuhr. Allein er nahm sonst nirgends grausame Verfolgungen seiner andersgläubigen Unterthanen vor. Er sah schon selbst ein, der Strom der neuen Lehre sey schon zu breit und zu tief, als daß es werde gelingen können, den Quell wieder zu verstopfen; es könne daher nur übrig bleiben, ihn wo möglich in jeder Weise so einzudämmen, daß er im Ueberfluthen nicht noch weiter fortreiße. Das war das Ziel seiner eifrigen Thätigkeit in kirchlichen Dingen bis in die letzten seiner Regierungsjahre. Immer noch von der Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche überzeugt, wollte er sie doch nie von Wittenberg aus, sondern aus Rom oder durch ein allgemeines Concilium. Er hoffte eine solche zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche auch noch im letzten Jahre seines Lebens (1535), als ihn der Pabst zur Kirchenversammlung nach Mantua einladen ließ, indem er ihm antwortete: Er werde durch seinen Abgeordneten Alles zum Frieden thun, denn nichts könne ihm erwünschter seyn, als daß die Ketzerei aufgehoben werde und die Kirche unter Einen Hirten komme.

Einige Zeit vor seinem Tode ließ der Kurfürst seine beiden Söhne eine schriftliche Zusicherung ausstellen, daß sie mit allen ihren Ländern dem Glauben der Väter treu bleiben wollten und sterbend beschwor er sie, die alte Kirche zu schützen und zu erhalten und der protestantischen Ketzerei kräftig zu widerstehen. Allein als er dieses sprach, standen sie längst auf anderer Bahn. Was die protestantisch gesinnte Mutter schon früh in ihr jugendliches Herz gepflanzt, war gedeihlich aufgewachsen und hatte tiefe Wurzel gefaßt. Sie hatten sie nach ihrer Flucht nach Sachsen dort öfter besucht und waren so mit Luthers Lehre immer mehr bekannt geworden. Nachdem Joachim, der Kurprinz, Luther schon im Jahr 1519 in Wittenberg selbst kennen gelernt, machte nachmals auf dem Reichstag zu Worms, wohin er seinen Vater begleitete, das Machtwort des kühnen Mönchs auf den sechszehnjährigen Jüngling den gewaltigsten Eindruck und begeisterte ihn für die Sache, die er so muthvoll vertheidigte. Jedoch wagte er es bei seines Vaters Heftigkeit damals noch nicht, seine Gesinnung laut zu äußern, wiewohl er oft die Verderbtheit und Unwissenheit des katholischen Klerus bespöttelte. Vieles aber, was damals noch dunkel in seinem Geiste lag, kam in ihm erst durch den geheimen Briefwechsel mit Luther, mit Herzog Albrecht von Preußen, Markgraf Georg von Ansbach und andern erleuchteten

Männern seiner Zeit je mehr und mehr zur Klarheit, so namentlich die Lehre vom Abendmahl. Er fühlte sich jedoch bald mehr zu Melanchthon als zu Luther hingezogen, wei dieser sich trotz aller Ermahnungen hoher Personen sehr harte und unpassende Aeußerungen gegen den naheverwandten Erzbischof von Mainz erlaubte, worüber sich Joachim mehrmals bitter beschwerte.

Noch bevor er aber zur Regierung kam, war ein entscheidender Moment für den Fortgang des Reformationswerks in den brandenburgischen Landen der Tod des Bischofs Dietrich von Hardenberg, eines schroffen papistischen Eiferers, und die Wahl des klar denkenden, mildgesinnten und festbesonnenen Matthias von Jagow als Bischof von Brandenburg (1527). Diesem gelang es noch unter der Regierung Joachims I., daß der Verkauf des lutherischen N. T. in der Mark unter der Hand gestattet wurde, wenn gleich der Kurfürst das Verbot öffentlich nicht aufhob. Es glückte ihm ferner auch, Schritt vor Schritt obwaltende Mißbräuche im Kirchenwesen ohne gewaltsames Eingreifen zu beseitigen und auf bessere Bildung des Klerus hinzuwirken. So verbreitete sich von ihm mit Besonnenheit gefördert die Reformation schon mehr und mehr durch's ganze Land, wenn gleich sie hie und da bei den Geistlichen noch Widerstand fand.

Als nun Joachim II. im Jahr 1535 zur Regierung gelangte, war es vorzüglich auch dieser im Lande schon viel geltende, hochangesehene Mann, mit dessen Hülfe zur Hand er die Reformation in seinen Landen durchzuführen vermochte. Es blieb daher auch ohne Erfolg, als der Kurfürst Albrecht von Mainz, Herzog Georg von Sachsen und der König Sigismund von Polen sich eifrig bemühten, die beiden jungen Fürsten von Brandenburg auf ihre Seite zu ziehen, zumal da auch die protestantischen Fürsten, vor allen Landgraf Philipp von Hessen, nicht säumten, die beiden Brandenburger für ihre Partei zu gewinnen. Seinem Schwiegervater, dem König von Polen, ließ Joachim antworten: „Es sey ihm Gewissenssache, bei dem Zwiespalt in der Religion tüchtige Lehrer anzusetzen, um das Ansehen des Gottesdienstes und die Kirchenzucht aufrecht zu erhalten, die völlig darnieder liege. Als ein gerechter Fürst könne er alle Gebrechen und Irrthümer der Kirche nicht mit Feuer und Schwert vertheidigen. Weit entfernt, sich von der allgemeinen Kirche zu trennen, bekenne er sich zu den wahren Lehren derselben, werde sich einer Kirchenversammlung, auf die er bisher vergeblich gewartet habe und welche die Päbste nicht berufen wollten, nicht entziehen, das Christenthum auch ferner, wie er bereits im Felde gegen die Türken bewiesen, mit Gut und Blut vertheidigen und wünsche Eintracht."

Seitdem gingen beide Brüder in der Sache der Kirche, jeder seine eigene Bahn, jedoch Beide zu Einem Ziele. Die brandenburgischen Lande nämlich waren seit Joachims I. Tod getheilt. Johann, der jüngere Bruder, hatte die Neumark, Sternberg, Krossen, Kotbus und Pritz, alles Uebrige mit der Kurwürde Joachim II. überkommen. Ersterer mit scharfem, durchdringendem Verstand die Forderungen der Zeit erkennend, in seinen Ansichten noch weit klarer als sein Bruder, in seinem Eifer für religiöse Dinge noch feuriger, in seinen Handlungen bei weitem stürmischer, oft selbst bis zur Unbesonnenheit rasch vorschreitend, war auch im Verfahren in Beziehung auf die kirchlichen Verhältnisse von seinem Bruder verschieden. Wo dieser in seinem Karakter mild, versöhnlich und wohlwollend, sein ganzes Streben nur darauf richtend, wo möglich noch eine Vereinigung der streitenden Religionsparteien zu bewirken, bei Beseitigung alter Mißbräuche und bei Anwendung seiner Verordnungen stets mäßig und besonnen vorschritt, da griff Johann wie im Sturme rasch Alles niederwerfend die Bollwerke des alten Kirchensystems an, selbst ohne Recht und Sitte zu schonen, wiewohl er sich doch nie erlaubte, in Glaubenssachen offenen Zwang und Gewalt gegen Andere anzuwenden. Sogleich beim Antritt seiner Regierung sich offen für die Augsburger Confession erklärend, trug er kein Bedenken, sich dem schmalkaldischen Bunde in religiösen Dingen anzuschließen, obgleich nicht ohne Schwierigkeiten sowohl von Seiten seines Bruders, als dessen Schwiegervaters des Herzogs Georg von Sachsen. Schon Anfangs Januar 1536 gestattete er der Stadt

Kotbus auf ihr Ersuchen, den evangelischen Gottesdienst in ihren Kirchen einzuführen und bald darauf erschienen dort zwei vom Rath aus Wittenberg berufene Prediger, M. Johannes Lüdiken und Johann Mantellus als öffentliche Verkündiger der evangelischen Lehre. Diesem Beispiel folgend, nahm darauf auch Frankfurt, diese alte Burgfeste des orthodoxen Glaubens, evangelische Prediger in seine Mauern auf. Von beiden Orten breitete sich nun der gereinigte Glaube über alle Theile der brandenburgischen Mark, besonders über die Neumark aus. Obgleich es Anfangs noch sehr an tüchtigen evangelischen Geistlichen fehlte, so suchten doch auch diesem Mangel der Kurfürst von Sachsen, Markgraf Georg von Ansbach, Luther und Melanchthon so viel als möglich abzuhelfen. Wo der Markgraf in kirchlichen Dingen fremden Raths bedurfte, wandte er sich an jene Herren des Reformationswerkes oder auch an verwandte Fürsten, vorzüglich oft an den Herzog von Preußen. So war Alles vorbereitet. Da geschah im Jahr 1538 der entscheidende Schritt, daß zu Küstrin, der Residenz des Markgrafen, durch Austheilung des Abendmahls unter beiden Gestalten von Seiten des Landesfürsten der evangelische Kultus nach dem orthodoxen Wittenberger Muster im ganzen markgräflichen Landestheil zur Geltung kam. Indeß mußte doch noch mancher Kampf mit dem katholischen Klerus, besonders mit dem heftigen Eiferer für Hierarchie und Pabstthum, dem Bischof von Lebus Georg v. Blumenthal, bestanden werden, um die Hindernisse zu beseitigen, welche die Gegner dem Fortgang der Kirchenverbesserung immer von Neuem in den Weg legten. Fort und fort erhoben sich neue Streithändel zwischen dem Markgrafen und dem über dessen Eingreifen in seine Rechte innerhalb seines Sprengels erbitterten Bischof, bald wegen des Zehnten, der diesem verweigert wurde, bald wegen einer neuen Landessteuer, welche der Markgraf auch von den Ländereien der Stiftsunterthanen einfordern ließ, denn er achtete allerdings weder auf altherkömmliche bischöfliche Rechte, noch glaubte er sich viel an Zusagen und Versprechungen gebunden, die er nur gegeben hatte, um den Bischof eine Zeit lang zu beschwichtigen, wobei er niemals Anstand nahm, wenn er nicht williges Nachgeben in seinen Forderungen fand, mit scharfem Ernst durchzugreifen. Die Folge war, daß Bitterkeit der Gesinnung und hartnäckiger Widerstand beiderseits sich immer höher steigerten, so namentlich auch durch die Forderung des Markgrafen, ein wunderthätiges Marienbild in Görlitz wegen der bei den Wallfahrten dahin vorkommenden Unordnungen von dort zu entfernen, dem sich der Bischof fort und fort standhaft widersetzte. Erst sein Tod (1550) endigte diese Streithändel. Sein Nachfolger Johann Horneburg fügte sich nicht bloß in des Markgrafen Forderung, ließ das Bild wegnehmen und hob die Wallfahrt auf, sondern nahm auch sofort die vom Kurfürsten für die ganze Mark Brandenburg erlassene Kirchenordnung ohne Widerstreit an.

Nicht so stürmisch verfuhr im Werke der Kirchenverbesserung in seinen Landen der Kurfürst. Schon sein Wunsch, wo möglich zwischen den Religionsparteien den Frieden zu vermitteln, eine Ausgleichung zu erwirken, was selbst der Pabst lobend anerkannte, machte ihn milder, mäßiger, schonender. Jeder Schritt geschah von ihm mit Vorsicht und Besonnenheit, in wichtigen Veränderungen meist nur nach eingeholtem Rath des Kurfürsten von Sachsen oder seiner Vettern des Herzogs von Preußen und des Markgrafen Georg von Ansbach, oder Melanchthons und anderer Reformatoren. Nirgends drang er seinen Unterthanen in kirchlichen Dingen gewaltsame Maßregeln auf. Er ließ sich von den Bürgern Frankfurts um Anstellung eines evangelischen Predigers bitten, und sandte ihnen dann Andreas Ebert zu; deßgleichen in andern Städten der Mark. Um verschiedene altkirchliche Mißbräuche zu beseitigen, berief er zuvor schon im Jahr 1536 nach Cöln a. d. Spree eine Versammlung der angesehensten Geistlichen der Mark, um sich mit ihnen darüber zu berathen. Wohlweislich wußte er sich zuvor die Einwilligung des Pabstes und die Erlaubniß des Erzbischofs von Magdeburg zu verschaffen, um nach Aufhebung des Dominikanerklosters in Cöln a. d. Spree und nach Entfernung der Mönche in's schwarze Kloster in Brandenburg ihre Klosterkirche in eine Domkirche umzuwandeln, wo dann sofort der gelehrte, mildgesinnte Kanonikus Dr. Wolfgang Rehdorffer angestellt

und schon im Jahr 1536 mit Zulassung des erwähnten Bischofs von Brandenburg, Matthias von Jagow, das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt werden durfte. Schon längst war dieser Bischof viel zu sehr in das Interesse der von ihm selbst vielfältig beförderten Reformationssache gezogen, als daß die Secularisation seines Bisthums irgend Schwierigkeiten gefunden hätte. Sobald sich dem Kurfürsten irgendwo ein Verlangen nach der reinen evangelischen Lehre kund gab, sorgte er für tüchtige Prediger und Melanchthon stand ihm dabei stets bereitwillig zur Hand. Wo sich bei der Anordnung eines verbesserten Kirchenwesens Hindernisse entgegenstellten, beseitigte Joachim sie so viel nur möglich stets auf gesetzliche Weise nach vorheriger Verständigung mit den noch bestehenden geistlichen Autoritäten der alten Kirche. Nach und nach verschwanden diese und jene altkirchlichen Gebräuche von selbst, hie und da auch der Cölibat der Geistlichen. So kann man wohl sagen: die Reformation schuf sich in der Kurmark meist selbst aus eigener innerer Kraft, ohne daß man den Landesfürsten als Reformator äußerlich wirkend in das Werk kräftig mit eingreifen sah. Ueberall leitete ihn der Gedanke, „seinen Unterthanen an den äußerlichen Gebräuchen, an denen sie noch hingen, eine Handhabe zu lassen, an welcher sie mit der Zeit um so sicherer der reinen Lehre und Wahrheit sich würden bemächtigen können.“ Seit der Kurfürst zur Wiederaufhülfe der tief gesunkenen Universität Frankfurt im Jahr 1537 die überflüssigen Einkünfte des Karthäuserklosters für sie zu verwenden befahl, wurden nach und nach auch die übrigen Klöster in der Mark aufgehoben, denn wo die Mönche, wie oft geschah, ihre Klostermauern nicht von selbst verließen, verloren sie doch die freie Verfügung über ihre Klostergüter, die man nun zu bessern Zwecken verwandte. Jedoch verfuhr man gegen die Ordensgeistlichen stets mit großer Schonung. Die in ihren Klöstern Bleibenden wurden von den Klostergütern unterhalten. Solche, die zur neuen gereinigten Lehre übertraten und deren Bildung sie dazu befähigte, betraute man mit Pfarrämtern in Städten oder Dörfern.

So weit war das Werk der Reformation in der Kurmark bis zum Jahr 1539, über vier Jahre nach dem Tode Joachims I., gediehen, als nun der Kurfürst einen neuen entscheidenden Schritt that, unbeirrt durch die Warnungen und Ermahnungen des Erzbischofs von Mainz, des Herzogs Georg von Sachsen und des Königs Sigismund von Polen, die wiederholt Alles aufboten, ihn von weiteren Neuerungen abzuhalten. Nachdem er mehrere Entwürfe zur Verbesserung des Kirchenwesens theils von einheimischen katholischen Priestern, theils von einigen auswärtigen Theologen hatte verfertigen lassen, berief er zuerst den gelehrten evangelischen Prediger Georg Buchholtzer an seinen Hof, ernannte ihn zum Probst von Berlin und veranstaltete dann zu Spandau, dem Leibgeding seiner Mutter, zur öffentlichen Einführung der evangelischen Lehre in der Mark eine würdige kirchliche Feier am Allerheiligen Tag des Jahres 1539. Zum erstenmal ward in der dortigen Kirche in Gegenwart des ganzen fürstlichen Hofes, der zahlreich versammelten märkischen Geistlichen und der Landstände, die längst schon und immer dringender beim Kurfürsten auf Einführung der neuen Lehre angetragen, öffentlich evangelischer Gottesdienst gehalten vor einer zahllosen Volksmenge. Nachdem der Bischof von Brandenburg die Einsetzungsworte in deutscher Sprache gesprochen, empfingen die ganze kurfürstliche Familie, alle Räthe und Hofbedienten das Abendmahl unter beiden Gestalten, und eine gleiche Feier fand am Tage darauf im Dom zu Cöln a. d. Spree statt, wobei der Probst von Berlin die erste evangelische Predigt hielt und dem Magistrat und den Bürgern von Cöln und Berlin das Abendmahl nach evangelischem Gebrauch ertheilte. Mit Freude meldete in denselben Tagen der kurfürstliche Rath, Eustach von Schlieben, dem Herzog von Preußen: Ich mag vor allen Dingen Ew. fürstl. Gnaden unangezeigt nicht lassen, daß mein gnädigster Herr der Kurfürst zu Brandenburg nun einmal aus Gnaden des Allmächtigen das heilige göttliche Evangelium und die ungefälschte Wahrheit des Herrn angenommen und es dem Volke öffentlich in allen seinen Landen predigen, verkünden und vortragen lassen. Ihre kurf. Gnaden haben auch alle Winkelmessen und andere Gräuel und Mißbräuche in den Kirchen abgeschafft, eine neue

christliche Ordnung mit Rath des Philipp Melanchthon gestellt, fast Ew. Gnaden Bruders Markgraf Georgs und derer von Nürnberg in Allem gemäß; dieselbe ist jetzt zu Allerheiligen in der Kirche allhier angehoben, und sie haben das hochwürdige Sakrament eigener Person mit dem Volke unter beider Gestalt empfangen und das also in ihren Landen zu halten befohlen. Aber Sr. kurf. Gn. haben noch viel große Anfechtung gehabt; erstlich sind viel Gottlose gewesen, die Sr. kurf. Gn. anher mit manchfaltigen listigen Praktiken aufgehalten. Zum andern hat die königl. Durchlaucht zu Polen ein ganz hart Schreiben an Sr. kurf. Gn. gethan, und sich unterstanden, dieselbe von ihrem Vornehmen abzuschrecken. Es ist aber ihrer königl. Durchlaucht eine gute Antwort darauf gefallen. Zum dritten hat sich meine gnädige Frau (die Kurfürstin Hedwig, Tochter des Königs Sigismund von Polen) über alle Maaßen dieser Sachen ganz hart angenommen, sich ganz übel Tag und Nacht mit viel Weigern, Nichtessen und dergleichen Bekümmerniß gehalten. Aber doch so nun das Werk angefangen, haben Ihre fürstl. Gnaden sich zufrieden gegeben. Wir besorgen Alle, ihr Kaplan treibt der Sachen viel. Zum vierten ist auch bei der röm. königl. Majestät angestiftet worden, daß dieselbe Sr. kurf. Gn. davon abhalten sollten, welches Schreiben erst gestern am Abend allhier angekommen. Aber wie dem Allen, der Herr hat mehr vermocht denn der Satan und ungeachtet aller solchen harten Anfechtungen sind doch Sr. kurf. Gn. auf solchem löblichen und christlichen Vornehmen beharrt.

Man sieht, mit welchen Widerständen der Kurfürst bisher hie und da zu kämpfen gehabt. Jetzt erfolgten landesherrliche Verordnungen, nach welchen es den Gemeinden in Städten und Dörfern frei gestellt wurde, den evangelischen Kultus in ihren Kirchen einzuführen und die meisten, allen voran Gardeleben, sowie der größte Theil des Adels machten von dieser Freiheit Gebrauch. Dem Vorgange Spandau's und Berlins schloß sich zunächst auch Brandenburg an. Schon wenige Tage nach der erwähnten Feier in den genannten Städten ward auch in Frankfurt die letzte katholische Messe gelesen und einige Tage darauf die erste evangelische Predigt gehalten, sowie das Abendmahl nach protestantischem Gebrauch ertheilt. Seitdem fand in den nächsten Jahren das Evangelium auch in den westlichen Theilen der Mark immer allgemeiner Verbreitung. Die kirchlichen Gemeinden reformirten ihr Kirchenwesen fast überall selbst, indem sie ihre alten Geistlichen nur dann beibehielten, wenn sie sich bereit zeigten, der neuen Lehre zu huldigen.

Indeß war Alles, was in der Umwandlung des kirchlichen Wesens bis zum Jahr 1539 geschehen war, eigentlich zumeist nur Sache der That und stand noch ohne hinlänglich feste, gesetzliche Ordnung da. Den eigentlichen Schluß erhielt das Reformationswerk in der Mark Brandenburg erst durch eine feste evangelische Kirchenordnung, durch welche eine sicher gestellte Uebereinstimmung der kirchlichen Gebräuche in allen brandenburgischen Gemeinden erzielt wurde. Wie erwähnt, erfolgte ihr erster Entwurf bereits im Jahr 1539. Melanchthon hatte ihn begutachtet und der Kurfürst selbst auch Verbesserungsvorschläge hinzugefügt. Man legte die vom Markgraf Georg von Ansbach für die fränkischen Lande entworfene Ordnung zum Grunde. Die Abfassung ward unter der Aufsicht des Bischofs von Brandenburg dem Domprobst Georg Buchholtzer und dem ansbachischen Kirchenlehrer, nachmaligen Generalsuperintendenten Jakob Stratner übertragen. Ersterer trug zwar Bedenken, den zum Theil auch in der ansbachischen Kirchenordnung noch beibehaltenen katholischen Ritus mit aufzunehmen. Luther aber, dem der Entwurf zur Begutachtung mitgetheilt wurde, obgleich nicht ganz damit zufrieden, jedoch des Fürsten gute Gesinnung anerkennend, beschwichtigte ihn, erklärend: da für das Wesentliche darin gut gesorgt sey, so könne man es übersehen, wenn die Ceremonien etwas zu papistisch erschienen. Dem Kurfürsten schrieb er bei dieser Gelegenheit: Ich wollte, daß Ihro kurfürstl. Gnaden möchten Pabst zu Rom seyn, dann sollte es mit der Religion wohl besser zugehen, und Ihro kurfürstl. Gnaden würden die Cardinäle und Bischöfe recht mustern. Den Probst Buchholtzer wies er darauf hin, daß die beibehaltenen Kirchengebräuche als Mitteldinge zu betrachten, dagegen die Hauptsache sey das lautere Predigen

des Evangeliums und der Gebrauch der beiden Sakramente nach Christi Einsetzung. Wenn es dem Kurfürsten gefalle, so möge Buchholtzer ein silbernes oder goldenes Kreuz tragen, ein Sammt-, Seiden- oder leinenes Meßgewand anlegen, oder deren zwei, ja drei über einander ziehen; habe der Kurfürst an Einer Prozession um die Kirche noch nicht genug, so solle Buchholtzer siebenmal herumgehen; ja es stehe dem Kurfürsten frei, selbst unter Musik dabei zu tanzen, wie David gethan. Durch dergleichen Dinge könne dem Evangelium Nichts zuwachsen und Nichts abgehen, wenn nur dergleichen nicht als zur Seligkeit nothwendig erachtet würde. Dies Wort des großen Reformators beseitigte alle Bedenklichkeiten. Nachdem daher auf Melanchthons und Bugenhagens Rath noch einige Veränderungen in der neuen Kirchenordnung vorgenommen, dann den kurfürstl. Prälaten und Räthen, sowie den Landständen sie im Jahr 1540 zu einer nochmaligen Prüfung vorgelegt, von Allen gebilligt und endlich auf einer Zusammenkunft zu Worms auch dem röm. König Ferdinand übergeben worden war, wurde sie im Jahr 1542 zu allgemeiner Anwendung und Geltung öffentlich bekannt gemacht und somit das Werk der Reformation in der Mark Brandenburg geschlossen. **Voigt.**

Brandopfer-Altar, s. Opfer, Altar.

Brasilien. Ein brasilianischer Kalender von 1837 gibt die Bevölkerung auf folgende Weise an: Alagoas 126,000 Einwohner, Bahia 650,000, Ceara 186,000, Espirito Santo 44,000, Goyaz 63,000, Minas Geraes 834,000, Maranhaô 213,000, Matto Grosso 46,000, Para 176,000, Parahyba 107,000, Pernambucco 348,000, Piauhy 68,000, Rio de Janeiro 450,000, San Pedro do Sul 169,000, Rio Grande do Norte 46,000, Santa Catharina 56,000, San Paulo 338,000, Sergipe 128,000, zusammen 4,045,000 Einwohner. Es sind das übrigens runde Zahlen, so wird in der im Jahr 1850 erschienenen Reise Castelnau's die Bevölkerung der Provinz Rio de Janeiro im Jahr 1840 auf 569,290 angegeben, die von St. Catharina im Jahr 1833 auf 61,384, die von Rio Grande do Norte im Jahr 1835 auf 87,901, die von Piauhy in demselben Jahr auf 92,000, die von Espirito Santo im Jahr 1839 auf 26,080, die von Sergipe auf 167,387, von Ceara im Jahr 1837 auf 199,510, die von St. Paul im Jahr 1838 auf 327,102. Die höchste kirchliche Würde im Kaiserreich bekleidet der Erzbischof Bahia, unter ihm stehen neun Suffraganbischöfe, und zwar folgende: von Rio de Janeiro, von Pernambucco (der Bischof hat seinen Sitz zu Olinda), von Maranhaô, von Para (Belem), von St. Paulo, von Minas Geraes, von Rio Grande do Sul, von Goyaz und Cuyaba, diese letzten beiden Bisthümer werden nur von Titularbischöfen verwaltet. Mehrere dieser Bisthümer erstrecken sich über mehrere Provinzen, so umfaßt das Bisthum Rio de Janeiro die Provinzen Rio de Janeiro, Espirito Santo, Santa Catharina und San Pedro do Sul. Wiederholt ist darauf angetragen worden, die Zahl der Bisthümer zu vermehren, aber nie ist der Plan zur Ausführung gekommen. Kathedralkirchen gibt es in Bahia und den sieben zuerst genannten Bisthümern. Die Benefizienverleihung ist ein kaiserliches Vorrecht. Der Mangel an Dotation wird für einen der Hauptmängel der brasilianischen Kirche angesehen. Ein Bischof bekommt 1,2—1,600,000 Rees (1000 Rees sind 22 Sgr.), ein Ehrendomherr 500,000 Rees, ein Domherr 400,000 Rees, ein Pfarrer 200,000 Rees, ein Kaplan 80—100,000 Rees. Auch der Mangel an Seminarien wirkt nachtheilig auf die Kirche, es gibt deren nämlich nur vier zu Bahia, Rio, Olinda, Maranhaô; man darf sich deßhalb über die Unwissenheit des brasilianischen Klerus nicht eben wundern. Die gewöhnliche Bildungsweise der Geistlichen ist die praktische, die sich unmittelbar aus dem Unterricht und der Erfahrung eines Pfarrers, bei dem der jüngere Geistliche wohnt, ergibt. Die Zahl der Klöster ist in ganz Brasilien auf 20 beschränkt, 1824 ist ein Dekret erlassen, daß die Bischöfe ohne kaiserliche Spezialgenehmigung Niemand in einen geistlichen Orden aufnehmen sollen. Auch in Brasilien sind Mönche und Nonnen nicht beliebt, vielmehr ist die Stimmung des Volkes im Allgemeinen gegen sie. Die Fundamentalgesetze der brasilianischen Kirche sind das Concilium zu Trient und die erste und zweite Constitution von Bahia. Die erste Constitution befiehlt streng den

Religionsunterricht der Neger, wofür aber wenig gethan wird, nicht einmal die Taufe der Neger wird mit Würde und Anstand ertheilt, doch wünschen die Neger sehr getauft zu werden, denn erst dadurch erwerben sie sich einige Berücksichtigung. Die zweite Constitution unterwirft die Bischöfe einer sehr strengen Disciplin, die aber sehr lax beobachtet wird.

Der religiöse Zustand in Brasilien ist ähnlich dem in den spanischen Kolonien. Der Diebstahl ist in Brasilien selten, aber Prellerei gewöhnlich. Trunkenheit unbekannt, Lüge herrschend bis zum Zweifel, ob die Wahrheit existirt, Gastfreundschaft, besonders im Innern, allgemein; große Nachsicht der Herren gegen ihre Sklaven; groß ist die Toleranz der Geistlichkeit, sie erstreckt sich aber auch auf alles Böse. Der Gottesdienst wird auch in Brasilien mit vielem Pomp und Lärm gefeiert, Prozessionen sieht man fast alle Tage. Vor den Häusern stehen viele Heilige in kleinen Tabernakeln und vor ihnen brennende Wachskerzen. Obgleich die Brasilianer viel auf die Feier des Sonntags halten — der bei ihnen am Sonnabend Abend beginnt und Sonntags Abend schließt — nicht leicht geht z. B. eine Familie am Sonntage nicht in die Kirche: so haben sie doch viel von ihrer Achtung vor den heiligen Tagen und den Prozessionen verloren. Zur Feier des Gottesdienstes werden in Brasilien besonders viele Wachslichter gebraucht, Kanonen gelöst und Raketen geworfen; man hat berechnet, daß Rio allein jährlich 15,000 Pfund Sterling für Wachs und Pulver zur Kirchenfeier braucht. In der stillen Woche folgt eine kirchliche Feier auf die andere: am grünen Donnerstag wird die Hostie mit großem Pomp gezeigt und der Kaiser wäscht einigen dazu auserwählten Armen die Füße. Am Charfreitag darf keine Glocke geläutet, keine Kanone abgeschossen werden, dagegen wird der Tod Christi dramatisch dargestellt und eine Leichenpredigt gehalten, darauf findet eine große Prozession statt, die über zwei Stunden auf den Straßen umherzieht. Der Sonnabend wird Judastag genannt und ist ein wahrer Volkstag, überall sind dann auf den Straßen Figuren aufgehängt, die den Judas, den Satan, Drachen und Schlangen darstellen, auch andere satyrische Figuren mit politischer und gesellschaftlicher Bedeutung; sobald der Gottesdienst beendigt ist, gibt die Glocke das Zeichen und die Figuren gehen in Feuer auf; wenn sie wieder niederfallen, dienen sie den Straßenjungen zum Gegenstand des Spottes und Lärmens. Am Ostersonntage beginnt der Lärm mit Raketen und Kanonen schon um 4 Uhr, und am Ostermontage finden Sammlungen statt, die mit Prozessionen verbunden sind. Wenn die Hostie durch die Straßen geführt wird, so fallen alle Vorübergehenden auf die Knie, geschieht es des Nachts, so wird vor jedes Fenster in den Straßen, durch welche die Prozession zieht, ein Licht gestellt. In Brasilien ist die Zahl der Geistlichen übermäßig gering, die Einkünfte der Geistlichen sind zum Theil so klein, daß sie sehr oft noch ein Gewerbe nebenbei treiben, sogar eine Schenke halten oder Antheil an dem Negerhandel haben. Die Armuth der Geistlichen und ihre Entbehrung der nothwendigsten Bedürfnisse ist oft so groß, daß manche Geistliche ihr Amt aufgeben und einen andern Unterhalt suchen, weßhalb manche Altäre verlassen dastehen aus Mangel an Priestern. In der Provinz Parahyba gibt es nur 24 Geistliche, in Santa Catharina 19, die Provinz Rio de Janeiro zählt 75 Kirchspiele, St. Paulo 72. Der Bischof dieser Provinz klagt, daß sich dort Niemand für den geistlichen Stand bestimmen will. Von Anfang an hat die brasilianische Geistlichkeit keine Reichthümer besessen, schon 1501 hat der Pabst Alexander VI. dem König von Portugal den Zehnten überlassen, freilich unter der Bedingung, von dem Ertrag desselben Missionare zu unterstützen und Kirchen und Seminarien zu dotiren. Auch die bischöfliche Jurisdiction ist in Brasilien immer beschränkt gewesen, konnten doch die Bischöfe ohne Zustimmung des Tribunals des Gewissens und der geistlichen Orden zu Lissabon weder ein Kanonikat noch eine Pfründe verleihen.

Den Vorwurf, daß die brasilianische Geistlichkeit wenig geneigt ist, theologische Fragen zu erörtern, theilt sie mit der Geistlichkeit von ganz Südamerika. Trägheit ist es auch zum Theil, die bei dem Brasilianer Haß gegen Fremde erzeugt, die sich dort

niederlassen und Industrie verbreiten; dem Spiel ist der Brasilianer leidenschaftlich ergeben. Weniger als in den ehemals spanischen Kolonien Südamerika's wird die römisch-katholische Kirche in Brasilien durch die Kunst unterstützt, die Kirchen sind größtentheils armselig und von fehlerhafter Architektur; auch die kirchlichen Ceremonien werden ohne Würde gehalten, ohne religiöse Sammlung der Priester, ja in Castelnau's südamerikanischer Reise T. 1. p. 62 wird gesagt, in Brasilien sey das religiöse Gefühl seltener als zu Paris. Die Nationalfehler der Brasilianer, Trägheit und Sinnlichkeit, treten auch bei der brasilianischen Geistlichkeit durchgängig hervor, der Cölibat wird von den Geistlichen wenig gehalten; diejenigen Geistlichen, welche eine bestimmte Concubine halten, stehen noch am meisten in Achtung.

Nie hat der brasilianische Klerus seine Herrschaft durch Eingriffe in das Gebiet des Staates bemerklich gemacht, vielmehr ist er bis auf die neueste Zeit eine Stütze der Regierung gewesen und hat die sich empörenden Provinzen durch seinen Einfluß zum Gehorsam gegen die Regierung zurückzuführen gesucht. Die raisonnirenden Angriffe der Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts haben in Brasilien zu kämpfen mit einem Gefühl der Ehrerbietung, das den Brasilianer keinen Gefallen an leichtsinniger Behandlung religiöser Gegenstände finden läßt. Doch lassen es die brasilianischen Journale an Angriffen auf den dortigen Klerus nicht fehlen. Bei der Wahl des Dr. Moura zum Bischof von Rio gerieth auch die Regierung in einen Conflikt mit dem päbstlichen Hofe; Moura bekannte sich nämlich zu den Ansichten des Pater Feijo, der auf die Aufhebung des Cölibats angetragen und ähnliche radikale Aenderungen in der Kirche vorgeschlagen hatte. Als die Regierung diesen Moura zum Bischof vorschlug, wollte der päbstliche Nuntius in Brasilien ihn nicht anerkennen, es sey denn daß Moura seine Ansichten öffentlich wiederrufen wolle. Auf diese Bedingung wollte sich weder Moura noch die Regierung einlassen, letztere führte eine ziemlich heftige Sprache gegen den Pabst, die Journale ereiferten sich über Roms Tyrannei, sprachen von einer Trennung Brasiliens von Rom u. s. w. Dennoch behielt die kirchliche Ansicht in der Kammer das Uebergewicht, Dr. Moura bat selbst um seine Entlassung, deßhalb stand das Bisthum Rio bis 1839 unter Kapiteloerwaltung. Der Unterricht der Jugend ist den Geistlichen jetzt größtentheils entzogen.

Bis 1808 war es den Protestanten verboten, sich in Brasilien niederzulassen, dann erlaubte man ihnen den Bau von eigenen Kirchen, jedoch unter der Bedingung, keine Proselyten zu machen. Jetzt gibt es in den ersten Handelsstädten Brasiliens überall englische Geistliche und Kapellen. Diese letzteren dürfen aber keine Glocken haben und sich im Aeußeren überhaupt nicht von den Privathäusern unterscheiden. In Rio gibt es auch einen deutschen evangelischen Geistlichen. Die englische Kirche in Rio liegt mitten in der Stadt, sie ist klein, aber geschmackvoll erbaut. Der Gottesacker, auf dem alle Protestanten in Rio beerdigt werden, liegt vor der Stadt. Früher gab es in Rio unzählige Klöster, sie sind aber jetzt größtentheils aufgehoben und werden zu Kasernen benutzt; es gibt nur noch vier Klöster. Kirchen und Kapellen zählt man in Rio 39, von denen einige sehr glänzend ausgeschmückt sind; eine der schönsten Kirchen ist San Francisco de Paula. Unter den Kirchen sind die Gräber der Verstorbenen, die von den Sklaven beständig mit Blumen geschmückt werden; Baldachine von rothem und schwarzem Sammet stehen über den Vasen mit der Asche der Todten. Bei der Beerdigung miethet man nämlich häufig einen geschmückten Sarg, in den man den gewöhnlichen hineinschiebt, denn die Leichenbegängnisse werden so pomphaft gehalten, als es die Umstände nur irgend erlauben. Die Beerdigung geschieht immer des Abends zwischen 10 — 12 Uhr, die Nacht über bleibt der Sarg in der Kirche stehen, den folgenden Tag nimmt man den schmucklosen Sarg aus dem geschmückten heraus, stellt diesen seinem Besitzer wieder zu und schiebt jenen in eine dazu bestimmte Oeffnung der Mauer, wo er zwei Jahre stehen bleibt: dann werden die Gebeine verbrannt und die Asche wird in Vasen aufbewahrt. Zuweilen wird auch der Leichnam ohne Sarg in die für ihn bestimmte Nische in der Mauer

geſchoben, mit ungelöſchtem Kalk bedeckt und die Oeffnung geſchloſſen. Am Aller-Seelentage werden von den Anverwandten dieſe Gräber geöffnet und beſehen. Bei der Beerdigung wird Jemand bei dem Leichenhauſe hingeſtellt, der die Vorübergehenden einladet hineinzugehen, eine Fackel zu nehmen und der Leiche zur Kirche zu folgen: nicht leicht wird dies abgeſchlagen. Die Neger werden auf einem eigenen Kirchhof begraben, kaum mit Erde bedeckt und dann grauſam niedergeſtampft. Auch in Braſilien wird, wie im übrigen Südamerika, der Tod kleiner Kinder als ein Feſt gefeiert, und zwar auch hier in der ſichern Ueberzeugung, daß ſie unmittelbar zur Seligkeit übergehen.

Vergleiche F. Tietz, Braſilianiſche Zuſtände nach geſandtſchaftlichen Berichten bis zum Jahr 1837. Berlin 1837. *R. Walsh*, Notices of Brasil. London 1830. 2 voll. *Francis de Castelnau*, Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud. T. 1—6. Paris 1850. **W. Kloſe.**

Braunſchweig, Kirchengeſchichte der Stadt und des Herzogthums*). In dem Lande zwiſchen Weſer und Elbe, und nördlich vom Harz beginnt die Ausbreitung des Chriſtenthums mit der Begründung der Karolingiſchen Bisthümer für das überwundene öſtliche Sachſenland. Das Land, welches das jetzige Herzogthum Braunſchweig ausmacht, kam zum größten Theile zu Halberſtadt auf der rechten, und zu Hildesheim auf der linken Seite der Ocker, beides Bisthümer, wenn auch ſchon von Karl dem Großen beabſichtigt, doch erſt in den Jahren Ludwigs des Frommen begründet**); nur Weniges im Süden und Weſten blieb bei Mainz, oder kam zu Paderborn***). Auch die Stadt, welche ſpäter als die genannten Biſchofsſitze an dem Grenzfluſſe der beiden erſten ſeit dem 11. Jahrhundert und raſcher ſeit den Zeiten Heinrichs des Löwen ſich auszubreiten anfing, die Stadt Braunſchweig, gehörte darum auf dem rechten Ufer der Ocker zum Bisthum Hildesheim, und auf dem linken zu Halberſtadt. Neben dieſen entſtehenden biſchöflichen Städten wirkten auch früh klöſterliche Niederlaſſungen als Ausgangspunkte der Ausbreitung des Chriſtenthums: ſeit 822 Corvey an der Weſer, eine Kolonie der alten Corbeia in der Picardie, zugleich durch ſeine gelehrten Benediktiner faſt wie Fulda ein Aſyl für theologiſche Studien zu einer Zeit, wo es noch keine abendländiſchen Univerſitäten gab; ſpäter, vielleicht erſt im nächſten Jahrhundert†), St. Ludgeri vor Helmſtädt, welche Stadt ſelbſt erſt unter dem Krummſtab der Aebte dieſes Kloſters emporkam; daneben Nonnenklöſter, wie ſeit 856 Gandersheim, eine Stiftung des erſten Sachſenherzogs Ludolf, deſſen Urenkel Kaiſer Otto I. ſie mit Gütern und Privilegien beſchenkte, und dafür hier an der Nonne Hroswitha den Homer für ſeine Thaten fand††); ſpäter 1003 das Nonnenkloſter Steterburg, und von dort aus 1181 das zu Marienberg vor Helmſtädt; dazu Benediktiner und regulirte Kanonici in und neben der wachſenden Stadt Braunſchweig zu St. Aegidien 1115, St. Cyriaci und St. Blaſien, letzteres die Ruheſtätte, welche Heinrich der Löwe ſich ſelbſt bereitete; ſchon früher in demſelben Jahrhundert das Benedictinerkloſter Königslutter, wo ſein Ahnherr Kaiſer Lothar II. die ſeinige ſuchte und fand. Dazu kamen dann bald auch Niederlaſſungen der jüngeren Orden; die Templer beſchenkte Lothar II.

*) Ph. Jul. Rehtmeier's (geb. 1678) Kirchenhiſtorie der Stadt Braunſchweig, daſ. 1707—20, 5 Bde. 4., und deſſelb. braunſchweigiſche Chronika, Br. 1722. Fol. Stübner's hiſt. Beſchreibung der braunſchw. Kirchenverfaſſung, Goslar 1800. Die ſpeciellere Litt. in v. Praun's Bibl. Brunsv. Lun., Wolfenb. 1744, und A. U. Erath's conspectus hist. Brunsv., Br. 1745. fol. Von W. Hanemanns Geſchichte der Lande Braunſchweig und Lüneburg eine neue Umarbeitung, Bd. 1. Göttingen 1853.

**) Rettberg, deutſche Kirchengeſchichte Thl. 2, S. 465—485.

***) Hanemann, Braunſchw. Geſch. (1853) 1, 13.

†) Rettberg a. a. O. 2, 479 ff.

††) *J. G. Leuckfeld*, antiquitates Gandersheimenses, Wolfenb. 1709. 4. Von ihm auch Monographien über mehrere der unten genannten Stifter, Walkenried, Amelungsborn, Michaelſtein u. a.

mit einem Theil seines Stammgutes Süpplingenburg, welcher nachher an die Johanniter fiel; und Heinrich der Löwe nahm sie in Braunschweig auf; die Cistercienser erhielten schon in demselben Jahrhundert Klöster zu Walkenried 1131, Amelungsborn 1136, Michaelstein 1139, Riddagshausen 1145 und Marienthal 1146, und 1230 ein Nonnenstift im Kreuzkloster vor Braunschweig; erst im 14. Jahrhundert wurden auch Franziskaner und Dominikaner, daneben auch Beghinen, barmherzige Brüder u. a. aufgenommen, die Bettelmönche in der Stadt Braunschweig nur unter Beschränkungen, wie sie diese mächtigen Congregationen sich sonst nicht pflegten gefallen zu lassen. So waren Kirchenregiment und Kirchendienst durch eine zahlreiche über das Land verbreitete Welt- und Ordensgeistlichkeit vertreten, von welchen die erstere unter den genannten Bischöfen stand, die letztere nach Abstufungen von diesen eximirt und ihren Ordensobern und dem Pabst unterworfen war. Am eigenthümlichsten modificirten sich diese Verhältnisse in der Stadt Braunschweig. Durch ihren Reichthum gelang es ihr überhaupt immer mehr, eine städtische Unabhängigkeit von jeder ihr übergeordneten Gewalt zu erwerben, und so auch hier. Wie sie ihre Bürger in weltlichen Dingen unabhängig machte dadurch, daß sie den Herzogen die höchste Gewalt über sie stückweise abgewann, Innungsrecht, Gerichtsbarkeit, Zölle, Münze u. s. f. von ihnen unter kaiserlichen Bestätigungen erwarb, so daß sie nur noch dem Namen nach Herren der Stadt blieben, so wußte sie sich und ihre Geistlichen auch von ihren kirchlichen Oberen, den Bischöfen, schon vor der Reformation zu emanzipiren; ebenso wie sie noch vom Kaiser Sigismund sich's hatte zusichern lassen, daß ihre Bürger vor kein anderes Gericht als ihr eigenes oder die kaiserlichen gestellt werden sollten, so hatte sie um dieselbe Zeit von den Päpsten Bonifacius IX., Eugen IV. und Sixtus IV. Exemtionsprivilegien*) erworben, durch welche wie dort die Herzoge so hier die Bischöfe eigentlich beseitigt wurden, und die städtischen Geistlichen eine nur durch die Macht des städtischen Regimentes selbst eingeschränkte Selbstverwaltung erhielten. Die „Prälaten“ oder die „Union“, das hieß die eilf vornehmsten Welt- und Ordensgeistlichen der Stadt, nämlich die Pfarrherren der sieben Hauptpfarrkirchen, der Abt von St. Aegidien, der Probst des Kreuzklosters und die Decane von St. Cyriaci und St. Blasien, der letztere nach älteren Privilegien mit einer Art von Vorrang, verwalteten in einer durch altgermanische Berathungsformen**) zusammengehaltenen Einigkeit unter dem Schutz des Rathes das Kirchenregiment der Stadt, während die Beschwerden des Kirchendienstes von einer Anzahl von Vicarien, Prädicanten oder Mercenarii genannt, für die reichen Pfründeninhaber der Union, für welche demnach der letztere Name Miethlinge besser gepaßt hätte, gegen kärgliche Vergütung übernommen wurden.

So war denn hier in der Stadt die Einführung der Reformation nicht sowohl ein erster, als ein weiterer und letzter Schritt zur Beseitigung auswärtiger Einmischung in Kirchensachen und zur Vindicirung inländischen Kirchenregimentes. Nach einigen früheren Bewegungen, welche unterdrückt wurden, wie durch einen Benediktiner zu St. Aegidien, Gottschalk Cruse***), war es hier erst die Zeit nach dem folgenreichen Reichsschlusse zu Speier 1526, welcher die Ausführung des Wormser Ediktes und mit ihm das Einschreiten in Kirchensachen den Reichsständen selbst überließ, wo auch die Stadt Braunschweig den Forderungen der nach Reformen verlangenden Prädicanten und des aufgeregten Theiles der Bürgerschaft†) nach der Reformation nachgab, und dann die

---

*) Bei Rehtmeier, Braunschw. K.-G. Beil. zu Th. 2, S. 161 ff.

**) Rehtmeier a. a. O. Th. 1, S. 231.

***) Eine kleine Schrift desselben, herausg. in K. Lentz, Braunschweigs Kirchenreformation, Wolfenb. 1828.

†) Ueber einen der ersteren die Schrift Hessenmüllers, G. Lampe, erster evang. Prediger zu Braunschweig, das. 1852. Daß in der Stadt, welche über keinerlei hierarchischen Druck mehr zu klagen hatte, auch Viele einer Veränderung sehr abgeneigt waren, zeigen die Klagen in den

Einführung derselben in einer Weise selbst leitete, daß dadurch demokratische Uebertreibung verhütet, vielmehr ihre eigene Autorität auch in Kirchensachen vollendet, und durch wahre Verbesserungen auch die der früheren Verfassung geneigte Partei möglichst zufrieden gestellt wurde. Durch den Wittenberger Theologen, welcher als Pommer allein mit der niederdeutschen Sprache bekannt und schon dadurch zur Berathung der norddeutschen Städte vorzüglich geeignet war, durch Johann Bugenhagen, welcher noch so eben an der ersten kursächsischen Kirchenvisitation Theil genommen hatte, ließ der Rath in Braunschweig selbst im Sommer 1528 eine jener Kirchenordnungen ausarbeiten, wie sie Dr. Pommer mit so viel Umsicht und Mäßigung in den nächsten Jahren fast für alle großen Freistädte Norddeutschlands zu Stande brachte*) und zur Ausführung bringen half. Hiernach sollte ein Superattendent wie ein Bischof (die Stadt hatte noch niemals ein höchstes Kirchenhaupt gehabt) an der Spitze stehen, predigen, lateinische Vorlesungen „für die Gelehrten“ halten, Lehre, Zucht, Schulen, Güterverwaltung beaufsichtigen, die anzustellenden Prediger prüfen und darum auch bei ihrer Wahl mit seinem Coadjutor, welchem sonst dieselben Pflichten obliegen sollten, das Meiste entscheiden; die Prediger sollen die Sünde strafen, aber nicht die Personen, und besonders wird ihnen eine Predigt verboten, „die dahin dient, daß man der Obrigkeit nicht sollte gehorsam seyn“; niedere und zwei höhere lateinische Schulen sollen seyn, deren Rektoren auch wie Superintendent und Coadjutor Vorlesungen halten sollen u. s. f. Die Bettelmönche verließen die Stadt, die übrigen Stifter ließ man noch eine Zeit lang gewähren; manche Prädicanten, wie sie schon vorher für die Predigt und Seelsorge thätiger als die eigentlichen Pfarrherren und dabei der Gemeine näher, so wie zu Veränderungen in ihrer sonst gedrückten Lage und darum der Reformation geneigt gewesen waren, so rückten sie nun in die Stellen an den Stadtkirchen selbst ein. Nach einigen Bewegungen durch Anhänger Zwingli's und Wiedertäufer, welche mit der Anschließung der Stadt an den schmalkaldischen Bund fast zusammenfielen, und stärkere Maßregeln des Raths zur Befestigung seiner Kirchenordnung herbeiführten, setzte sich dieselbe bald in ziemlicher Ausschließlichkeit fest; es behauptete sich hier unter dem Rath und unter energischen Superintendenten, wie Martin Chemnitz, Polykarp Leyser, Jakob Weller, Brandan Dätrius u. A. ein lutherisches Kirchenwesen in großer freistädtischer Unabhängigkeit bis zur Eroberung der Stadt im Jahre 1671, und in Nachwirkungen davon, Selbstverwaltung des Kirchenguts, Wahlfreiheit der Geistlichen u. dgl. neben sonstiger Unterordnung unter den Herzog und die herzoglichen Behörden bis jetzt.

Viel später, als in der Stadt, kam es im Herzogthume zur Einführung der Reformation**). Denn hier regierte von 1514 bis 1568 der tiefgekränkte und erbitterte Gegner Luthers, Herzog Heinrich der Jüngere, geb. 1489, und widerstand ihr nach Kräften bis an seinen Tod. Zwar vermochte er es nicht ganz; von Braunschweig ging nicht nur stets eine sporadische Ausbreitung der Reformation in das Land aus, sondern in den Jahren 1542 bis 1547, wo Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen sein Land besetzten und 1545 ihn selbst gefangen nahmen, wurde von Braunschweig aus, welches die Eroberer unterstützt und zum Theil herbeigerufen hatte, nun auch im Lande, besonders in den Klöstern und Stiftern, ein anderer

---

Epigrammen des Euricius Cordus (1486—1535), welcher von 1523 bis 1527 dort Arzt war, ehe er 1527 Prof. der Medizin in Marburg wurde.

*) Jäger, die Bedeutung der Bugenhagenschen Kirchenordnungen für die Entw. der deutschen Kirche und Kultur, theol. Stud. u. Kr. 1853, 2, S. 457—512. Uhlhorn, die K.O. v. Hannover und Braunschweig in seiner Vierteljahrschr. 1853, Heft 2 u. ff. Zietz, Leben Bugenhagens S. 99 ff. Die Braunschw. K.O. großentheils bei Richter, evang. K.O. des 16. Jahrh. Thl. 1, S. 106—120.

**) Darüber Lentz, Geschichte der Einführung des evang. Bekenntnisses im Herzogth. Br., Wolfenb. 1830.

Religionszustand eingeführt*), und vielfach ein besserer, so weit des wieder herbeigezogenen Bugenhagens, des ersten evangelischen Stadtsuperintendenten Martin Gorolitius und Anderer Einfluß reichte, aber freilich auch nicht ohne Excesse, wie die Plünderung der Klöster Riddagshausen und Steterburg, die Zerstörung des Cyriaksstifts und andere Gewaltsamkeiten, welche der milde Superintendent Görlitz nicht mit verantworten mochte und darum bald darauf Amt und Stadt verließ. Aber nur desto leichter konnte Herzog Heinrich d. J. dann nach seiner Rückkehr 1547 gegen diese so durchgesetzte Reformation seines Landes wieder eine Reaktion zum früheren Zustande unternehmen, und in den 21 noch übrigen Jahren seiner Regierung wenn auch mit nachlassender Strenge darauf halten. Erst seit 1568, also hier bei weitem am spätesten unter allen norddeutschen Ländern, erst durch Heinrichs Nachfolger kam es hier zu einer bleibenden Einführung der Reformation. Herzog Julius, geb. 1529, der jüngste Sohn seines Vaters und ursprünglich für eine geistliche Laufbahn bestimmt, war im Verkehr mit den brandenburgischen Höfen früh für die Reformation gewonnen, und dafür von seinem Vater anfangs so gut als verstoßen; erst nachdem dieser in der Schlacht von Sievershausen 1553 seine beiden ältesten Söhne verloren hatte, und nachdem auch seine nun erst 1556 geschlossene letzte Ehe kinderlos geblieben war, mußte er sich darein ergeben, keinen andern als Julius zum Nachfolger zu erhalten. Sogleich nach seinem Regierungsantritt lud Herzog Julius den Superintendenten der Stadt Braunschweig Martin Chemnitz, den Tübinger Kanzler Jakob Andreä und den Abt des Klosters Bergen Peter Ulner von Gladenbach zu sich ein, und setzte mit diesen drei ausländischen Theologen, worunter also die beiden damals noch ziemlich weit auseinandergehenden Hauptbearbeiter der Concordienformel, sechs inländische Weltliche, darunter Andreä's Landsmann, der Kanzler Münsinger von Frundeck, zu einer Commission zusammen, welche vor Ablauf eines halben Jahres mit einer Kirchenvisitation des ganzen Landes und mit Ausarbeitung einer ausführlichen Kirchenordnung zu Stande kam. Nach dieser Kirchenordnung vom 1. Januar 1569 hat sich seitdem der ganze kirchliche Zustand des Herzogthums im Wesentlichen entschieden; noch am wenigsten bleibend in der Lehre, wo ein wohl von Chemnitz bearbeitetes „corpus doctrinae“ die Hauptstreitfragen der letzten Zeit in Chemnitz Sinne gemeinverständlich und gemäßigt mit Abmahnungen von fernerem Streit bestimmte, und später noch durch eine weitere Zugabe desselben näher erklärt wurde; mehr in der Liturgie, welche ziemlich conservativ gegen vorgefundene Formen, Responsorien, brennende Kerzen, gesungene Einsetzungsworte des Abendmahls, Meßgewänder, Betglocke (Ave Maria) u. dgl. am meisten auf die melanchthonischen Vorschriften der sächsischen Kirchenordnung von 1539 und der mecklenburgischen von 1552 zurückging; ebenso in der Verfassung, welche vielleicht von den beiden schwäbischen Mitarbeitern nicht sächsischen Antecedentien, sondern vielmehr der würtembergischen Kirchenordnung von 1559 nachgebildet war**). Die Kirchengewalt wird hier als ein Recht und eine Pflicht dem Herzoge vindicirt, und als „wider Gottes Wort“ der Irrthum bezeichnet, „als ob es des Amts und Berufes der fürstlichen Obrigkeit nicht seyn sollte, sich der Kirchen auch neben ihrer Kanzlei anzunehmen“; der Landesherr aber will die Kirchengewalt üben 1) durch einen „Kirchenrath oder Consistorium bei unserer Kanzlei,“ 2) durch fünf dem Consistorium zunächst untergeordnete Generalsuperintendenten, welche jährlich zweimal mit den Mitgliedern des Consistoriums zu einer „Synode“ zusammen kommen sollen, und Specialsuperintendenten unter sich haben, welche wieder zu jährlicher zweimaliger Visitation jeder Pfarre ihres Bezirkes verpflichtet sind. Die Klöster bleiben und behalten ihre Güter, kaum noch irgendwo sonst wird in dieser Hinsicht so uneigennützig verfahren seyn; aber sie werden reformirt, die Mönchsklöster

*) Ueber die erste Einführung der Reformation in Helmstädt Hille, Gedenkbuch der Säcularfeier der Reformation Helmstädts, das. 1843. Auch Berlin. Literar. Z. 1845, S. 288 ff. Ueber Heinrich d. Jüngern V. Elster, Heinr. d. J. Marburg 1845.

**) S. auch den Art. Julius in Ersch u. Gruber, Encykl. 2, 28, S. 355 ff.

sollen wieder Bildungsanstalten für künftige Geistliche und dadurch ihrer eigentlichen Bestimmung wiedergegeben werden, Examina sollen der Aufnahme vorhergehen, wissenschaftliche und ascetische Uebungen wechseln, die Prälaten sollen selbst Lehrer der „Klosterstudiosen“ seyn, und noch andere Präceptoren dazu anstellen und besolden. Ein schon durch die Kirchenordnung begründetes höheres Pädagogium zu Gandersheim für solche, welche schon „die Classes absolvirt und ihre Studia noch continuiren möchten,“ wurde bald darauf nach Helmstädt verlegt, und zu einer im Jahr 1576 eingeweihten Universität erweitert, welche die Hauptschutzwehr der jungen evangelischen Landeskirche und der zugleich eingeleiteten neuen Ordnung der Dinge überhaupt werden sollte, und so lange sie bestand, auch stets in folgenreiche Wechselwirkung damit getreten ist.

Von hier an ist demnach bei der geringen Mitwirkung, welche in der lutherischen Kirche überhaupt der Gemeine eingeräumt wurde, und bei dem ganzen, den drei letzten Jahrhunderten mit Grund beigelegten „Reducirtseyn Deutschlands auf eine bloß literarische Existenz,“ und demnach der deutschevangelischen Kirche auf eine zu ausschließlich theologische, die weitere kirchliche Entwickelung im Herzogthum Braunschweig am meisten von der Eigenthümlichkeit der Regenten und ihrer theologischen Rathgeber im Consistorium oder auf der Landesuniversität abhängig gewesen. So lassen sich hiernach etwa fünf kleinere Perioden in dem ganzen Ablauf seit der Einführung der Reformation unterscheiden. — 1) Als ein erstes Zeitalter darf man die Regierungszeit der drei letzten Fürsten aus dem mittleren Hause Braunschweig zusammennehmen, die Zeit von 1568 bis 1634, während welcher das Land noch ungetheilt und größer war; eine Zeit des Schwankens, worin das Kirchenregiment abwechselnd bald mehr durch das Consistorium, besonders durch den Schwaben Basilius Sattler (geb. 1549, gest. 1624), bald mehr durch die Universität bestimmt wurde, und diese beiden selten einig um diesen Einfluß stritten*). Unter Julius (1568—1589), wie viel Mühe und Kosten er auch für die Concordienformel aufgewandt hatte, kam es dennoch nach seinem Zwiespalt mit Chemnitz, und nach der Art, wie Heshusen, Sattler u. A. diesen benutzten, noch zu stillschweigender Aufgebung der Verpflichtung darauf, und dadurch zu einer isolirten Stellung der braunschweigischen Landeskirche unter den übrigen Lutheranern und darum auch nicht zu der vielleicht gehofften Einigung mit der Stadt Braunschweig, wie streng Julius auch sonst überall auf lutherische Rechtgläubigkeit hielt und halten ließ, und darum auch die älteren Bekenntnisse vor der Concordienformel mit dem Corpus Julium zu vereinigen befahl. Unter seinem hochgesinnten Sohne Heinrich Julius (1589—1613) wurde die Universität unter dessen Schutz eines der wenigen in der lutherischen Kirche noch übrigen Asyle der Humanisten und der Epigonen Melanchthons, wenn auch nicht ohne Kämpfe gegen Feinde aller Philosophie, wie Daniel Hofmann; aber im Consistorium behielt Sattler und mit ihm das strenge Lutherthum das Uebergewicht. Und so setzte auch unter Friedrich Ulrich (1613—1634) Sattler bis an seinen Tod 1624 seine Wirksamkeit gegen die Universität und für die Seinigen fort, während der Herzog Schüler der von seinem Vater herangezogenen Humanisten auch in die theologische Fakultät eintreten ließ; aber noch vermochten diese, Calixtus, Hornejus u. A. in der Noth des Krieges nichts über ihren nächsten Kreis hinaus. — 2) Ein zweites Zeitalter, die Regierungszeit Herzog Augusts (geb. 1579, gest. 1666) und seiner Söhne Rudolf August (geb. 1627, gest. 1704) und Anton Ulrich (geb. 1633, gest. 1714), von 1635 bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts, wird man in kirchlicher und theologischer Hinsicht die calixtinische Zeit nennen dürfen, so entschieden waren hier die Landesherren, das Consistorium, die Universität nach allen ihren Fakultäten und die ganze Generation der Geistlichen und Lehrer in der Mäßigung und der Abneigung von Streitsucht und Particularismus einig, worin Georg Calixtus voran-

*) Ueber die Zustände der Landeskirche und der Universität unter diesen drei Regierungen s. Henke, Calixtus u. seine Zeit. Bd. 1. 1853. S. 9 ff., 38 ff., 156 ff., 225 ff., 364 ff.

gegangen war, und wofür schon er und seine nun über das ganze Land verbreitete Schule von den strengen Lutheranern als lau und gesinnungslos verdächtigt und vermieden wurde, welche aber freilich bei den späteren schon wieder etwas Traditionelles und Todtes annahm. Auch der Pietismus erhielt darum nur vorübergehend und sporadisch Anhänger, für dessen der Richtung Calixts verwandten Inhalt dessen Schüler keine Anerkennung hatten*); auch die Stadt Braunschweig, wie sie seit 1671 politisch dem Herzogthume wieder einverleibt ward, so behauptete sie auch ihre kirchliche und theologische Geschiedenheit nicht mehr, und Brandanus Dätrius (geb. 1607, gest. 1688), ein Schüler G. Calixts, ging aus der Stelle des Stadtsuperintendenten in die des herzoglichen Consistorialdirectors und Oberhofpredigers über. — 3) Ein drittes Zeitalter, die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts und noch darüber hinaus, noch unter Anton Ulrich und seinen beiden Söhnen August Wilhelm (1714—31) und Ludwig Rudolf (1731—35), und dann in der ersten Zeit Herzog Karls, ist wie in andern Ländern so auch hier wohl eines der friedlichsten, aber auch ärmsten, eine Zeit der Aufrechterhaltung und Verschärfung alter Vorschriften im Kirchenregiment, und ruhigen literarischen Fleißes ohne viel Polemik in der Theologie. Mit dem Uebertritt zur katholischen Kirche, in welche sich im Jahr 1709 der regierende Herzog Anton Ulrich 77 Jahr alt durch ein Uebermaß calixtinischer Weitherzigkeit und vielleicht durch das Verlangen nach den erledigten Stiftern Cöln und Hildesheim seiner schon vorher von ihm für den Kaiserthron bekehrten Enkelin nachziehen ließ**), verbanden sich solcher Nachgiebigkeit Schranken setzende Verfügungen, wie die Entfernung des Abts Joh. Fabricius (geb. 1644, gest. 1729) aus seinem Amte, des Theologen, welcher die calixtinische Mäßigung bis zur Herbeischaffung der Apologie jenes Uebertritts der Prinzessin übertrieben hatte; ebenso eine „Erneuerung“ der Kirchenordnung mit verschärften Verpflichtungen der Geistlichen auf die schon in die Sammlung des Herzogs Julius aufgenommenen älteren Bekenntnisse***). Aber eine Bedrückung der lutherischen Landeskirche zu Gunsten der Katholiken war nicht nur nicht die Folge des Uebertritts, sondern die Garantien, welche schon Anton Ulrich gegeben hatte, wurden hier durch eine Reihe späterer Befehle und zuletzt durch ein „Reglement“ †) gesteigert, durch welches die katholische Diaspora großen territorialen Beschränkungen und einer Art von Ueberwachung durch die evangelischen Geistlichen unterworfen wurde. Unter den Theologen der Landesuniversität blieben die calixtinischen Traditionen vorherrschend; aber weniger unter diesen seinen Epigonen fand Calixtus seinen ihm ebenbürtigsten Nachfolger, als in dem anderswo gebildeten Theologen, welchen jene ungern unter sich aufnahmen ††), Lorenz v. Mosheim, geb. 1693, gest. 1755, und von 1723 bis 1747 in Helmstädt, durch

---

*) Ueber eine vorübergehende pietistische Bewegung 1692 u. ff. Walch, Streit. in der luth. Kirche 1, 689 ff. F. U. Calixtus schrieb damals de chiliasmo pridem renato, spiritus qui ex Deo est a spiritu fanatico discretio, etc.

**) Der Schrift Aug. Theiners Gesch. der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der kathol. Kirche, Einsiedeln 1843, ist das wahre Sachverhältniß mit Belegen aus den Akten in abschließender Weise entgegengestellt von W. Höck, Anton Ulrich und Elisabeth Christine, Wolfenbüttel 1845. Auch das so lange streitige Verhältniß der helmstädtischen Theologen zu den Uebertritten ist erst durch diese Schrift näher bekannt geworden. Bruns's theol. Repert. 7. S. 19—24.

***) Gerade im Jahr des Uebertritts Anton Ulrich's 1709 erschien seine „erneuerte Kirchenordnung“; nach der neuen Verpflichtungsformel derselben gelobten die Geistlichen, quia in iis (den Bekenntnissen des Corpus Julium und der Agende) nihil quidquam apprehendi quod S. S. sit contrarium, corde et manu sine omni exceptione et reservatione mentali praedictis confessionibus et constitutionibus subscribo, meque iis conformiter victurum et docturum promitto, und diese Eidesformel ist bis 1831 von allen braunschweigischen Geistlichen unterschrieben.

†) Erst unter Herzog Karl im Jahr 1768, bei Stübner S. 560 ff.

††) *Lücke*, de Moshemio p. 28 sqq. Hall. A. L. Z. 1837. Nr. 206, S. 429—432.

Form und Verarbeitung seiner lateinischen und noch mehr seiner deutschen Schriften und außerdem als Prediger bei fast gleicher Gelehrsamkeit noch vor Calixtus ausgezeichnet; sein endlicher Uebergang auf die zweite braunschweigische Universität, auf das erst 1737 gegründete Göttingen, war für die alte schon eine Vorbedeutung, daß ihre Existenz bald überhaupt neben der neuen unmöglich werden sollte. — 4) Nun folgte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und hier weit darüber hinaus die Aufklärungsperiode, hier vermittelter als anderswo durch die calixtinischen Antecedentien, hier auch rasch begünstigt von einem dem Könige Friederich II. eng verbundenen und nachstrebenden Hofe, zuerst Herzog Karls (1735—80), und dann noch mehr seines Sohnes Karl Wilhelm Ferdinand (geb. 1735, gest. 1806); daneben in Braunschweig F. W. Jerusalem und der Freundeskreis Klopstocks, Gärtner, Ebert u. A.; in Wolfenbüttel durch den letztern und den Erbprinz herangezogen, von 1770 bis 1781 Lessing; in Helmstädt zwar auch noch rechtgläubige Theologen, wie A. J. v. d. Hardt, Welthusen und seit 1748 Joh. Ben. Carpzov (1720—1803), der geistesverwandte Enkel des gleichnamigen Gegners Speners, aber auch schon anders gesinnte, wie schon 1761—1767 W. Abr. Teller (1734—1804), und seit 1778 H. Ph. K. Henke (1752—1809); vor Ende des Jahrhunderts kam auch noch in das Consistorium, welches der neuen Aufklärung am längsten widerstanden hatte, ein einflußreicher Beförderer derselben, Aug. Chr. Bartels (1749—1826). — 5) Ein fünftes und letztes Zeitalter von mehr als 40 Jahren, nach anfänglichen Schwankungen durch die Fremdherrschaft und den frühen Tod Herzog Friedrich Wilhelms eine Zeit zunehmender Befestigung des geordnetsten Rechtszustandes und wohlwollendsten Eingehens auf die Bedürfnisse des Landes, darf in kirchlicher Hinsicht von der Aufhebung der Landesuniversität — also von 1810 — an schon deßhalb datirt werden, weil von da an und dadurch die eigene inländische Leitung der Ausbildung der künftigen Landesgeistlichen aufgegeben, und die Heranbildung und Richtung derselben von der ungleichen Einwirkung der verschiedenen auswärtigen Universitäten abhängig geworden ist. Dies hat theils der letzten inländischen Einwirkung der Art, nämlich dem in der letzten Zeit Helmstädts von dort ausgegangenen christlichen Rationalismus eine allgemeinere Ausbreitung und eine längere Anerkennung im Kirchenregimente und im Kirchendienste gesichert, und hier vielleicht mehr Unempfänglichkeit für neue Anregungen und mehr Unbeholfenheit in ihrer Beurtheilung als sonst zur Folge gehabt, theils hat es die neue Generation der jetzt hier und dort gebildeten Geistlichen mehr als früher ungleich gesinnt und gemeinschaftslos werden lassen, und diese Mannigfaltigkeit ist noch durch ähnliche sporadische Rückwirkungen des Auslandes auch auf die Gemeine gesteigert. Doch hat es in den letzten Jahren an einigen wichtigen kirchlichen Reformen nicht gefehlt, welche, wie die Wiederherstellung eines Predigerseminars am Ort des Consistoriums im Jahr 1836, oder die Einführung von Kirchenvorständen für alle lutherischen Gemeinen im Jahr 1851, von einer erregteren Zeit noch mehr werden geschätzt und benutzt werden, während das Kirchenregiment sonst öfter ein schonendes Zögern, und ein Abwarten lebhafterer Zeichen eines reiferen Bedürfnisses in der Gemeine dem Experimentiren an derselben und dem Vielregieren nicht ohne Grund vorgezogen hat. E. Henke.

Nach der Zählung von 1830 bestand die Bevölkerung des Herzogthums Braunschweig aus 241,279 Lutheranern, 1056 Reformirten, 2386 Katholiken, 1062 Juden, zusammen also 245,783 Einwohnern; der gothaische genealogische Hof-Kalender von 1853 zählt 268,943 Einwohner.

Die Reformirten haben im Herzogthum 3 Kirchen und 2 Betsäle, sie bilden mit den reformirten Gemeinden zu Celle, Göttingen, Hanover, Münden und Bückeburg eine Conföderation. Jede einzelne Gemeinde wird durch ein Presbyterium geleitet, die ganze Conföderation durch die Synode, die sich alle 6 Jahre in einer dieser Gemeinden versammelt und sich ihren Moderator und Sekretär selbst wählt. Das symbolische Bekenntniß der Conföderation ist das der französischen reformirten Kirche, in Braunschweig freilich seit 1816 bei Seite geschoben. — Die Katholiken haben einen Dechanten und einen Compastor in der Stadt Braunschweig, einen Pastor zu Wolfenbüttel und einen zu

Helmstädt; sie gehören zu der Diöcese des Bischofs von Hildesheim. — Das Regiment über die lutherische Kirche führt das Consistorium zu Wolfenbüttel, bestehend aus einem weltlichen Präsidenten, einem geistlichen Director, 4 geistlichen Räthen, einem Assessor und 2 Sekretären, die Oberaufsicht über den Kultus führen die 6 Generalsuperintendenten, unter diesen stehen 29 Superintendenten, und zwar auf folgende Weise vertheilt:

1. Generalsuperintendent zu Wolfenbüttel.

1)	Superintendent zu Wolfenbüttel	4	Pfarren.	6	Pastoren.	1	Collaborator.		
2)	" " Schöppenstädt	12	"	12	"	1	"	1	Adjunct.
3)	" " Achim	11	"	11	"	—	"	—	"
4)	" " Salzdahlum	9	"	9	"	—	"	1	"
5)	" " Thiede	15	"	16	"	—	"	—	"
6)	" " Lichtenberg	10	"	10	"	—	"	—	"
7)	" " Linde	6	"	6	"	—	"	—	"
		67	Pfarren.	70	Pastoren.	2	Collaborator.	2	Adjunct.

2. Generalsuperintendent zu Braunschweig.

1)	Superintendent der Stadt Braunschweig	9	Pfarren.	14	Pastoren.	2	Collaborat.
2)	" " Landinspection "	1	"	—	"	—	"
3)	" zu Timmerlah	7	"	7	"	—	"
4)	" " Querum	8	"	7	"	—	"
5)	" " Campen	9	"	9	"	—	"
6)	" " Wendeburg	5	"	5	"	—	"
		39	Pfarren.	42	Pastoren.	2	Collaborat.

3. Generalsuperintendent zu Helmstädt.

1)	Superintendent zu Helmstädt	8	Pfarren.	8	Pastoren.	1	Collaborator.		
2)	" " Königslutter	9	"	9	"	—	"	1	Adjunct.
3)	" " Vorsfelde	10	"	10	"	2	"	—	"
4)	" " Söllingen	8	"	9	"	—	"	—	"
5)	" " Jerscheim	7	"	7	"	—	"	—	"
		42	Pfarren.	43	Pastoren.	3	Collaborat.	1	Adjunct.

4. Generalsuperintendent zu Gandersheim.

	Die Stadt Gandersheim	1	Pfarre.	2	Pastoren.	—	Collaborator.	—	Adjunct.
1)	Superintendent zu Greene	11	"	11	"	1	"	1	"
2)	" zu Lutter am Barenberge	9	"	9	"	1	"	—	"
3)	" zu Gittelde	6	"	6	"	—	"	—	"
4)	" " Harlingerode	6	"	6	"	—	"	—	"
		33	Pfarren.	34	Pastoren.	2	Collaborator.	1	Adjunct.

5. Generalsuperintendent zu Holzminden.

1)	Superintendent der Stadt Holzminden	1	Pfarre.	1	Pastor.
2)	" zu Stadtoldendorf	6	"	8	"
3)	" " Bevern	8	"	8	"
4)	" " Hehlen	9	"	9	"
		24	Pfarren.	26	Pastoren.

6. Generalsuperintendent zu Blankenburg.

1)	Superintendent zu Blankenburg	8	Pfarren.	9	Pastoren.	1	Collaborator.
2)	" " Hasselfelde	5	"	5	"	1	"
3)	" " Walkenried	5	"	5	"	—	"
		18	Pfarren.	19	Pastoren.	2	Collaboratoren.

Unmittelbar unter dem Consistorium steht die Parochie Thedinghausen mit 2 Pastoren. Die Summe der Gemeinden ist also 224, die der Pastoren 236 (nach andern Angaben 238), außerdem 11 Collaboratoren und 4 Adjuncte. Außer den Pfarrkirchen gibt es 260 Filialkirchen. Unter den Pfarrstellen bringen 20 weniger als 400 Thaler ein, 25 mehr als 1000 Thaler, die Einkünfte aller Pfarren werden auf 225,000 fl. an-

gegeben. — Den Inbegriff der symbolischen Bücher bildet das Corpus doctrinae Julium, welches das Concordienbuch nicht enthält; der kirchliche Katechismus ist der einst von Gesenius zu Hanover verfertigte. Die Superintendenten visitiren ihren Sprengel alle 2 Jahr, die Generalsuperintendenten visitiren die Superintendenten. Jährlich halten die Superintendenten mit den Geistlichen ihrer Diöcese Synoden, zu denen von den Generalsuperintendenten Themata zur Ausarbeitung aufgegeben werden, der Bericht darüber muß den Generalsuperintendenten zugesandt werden und diese senden die Akten an das Consistorium. Die Confirmanden müssen sich in jeder Diöcese kurz vor der Confirmation bei dem Superintendenten zu einer Prüfung stellen. Eine neue Einrichtung ist das Predigerseminar zu Wolfenbüttel seit 1836, bestimmt für ältere Candidaten, um eine Zeit der Sammlung für das Predigtamt zu gewähren. In Blankenburg hat sich 1838 die kleine reformirte Gemeinde mit der lutherischen vereinigt. W. Klose.

Brautexamen ist die Prüfung verlobter Personen, welche der Pfarrer vor dem Aufgebot und der Copulation zu veranstalten hat, um sich davon zu überzeugen, daß aus religiösen, sittlichen und rechtlichen Gründen der beabsichtigten Ehe dieser Personen kein Hinderniß entgegensteht. Da, wo Verlöbnisse unter Zuziehung eines Geistlichen eingegangen werden, wird die Prüfung mit demselben verbunden (examen desponsandorum). Eine allgemeine Bestimmung darüber für die römisch-katholische Kirche enthält das Rituale Romanum tit. VII. de sacramento matrimonii: „Parochus admonitus de aliquo matrimonio in sua parochia contrahendo cognoscat, ... an uterque (vir et mulier) sciat rudimenta fidei, cum ea deinde filios suos docere debeant.“ Danach haben die Ritualien und Statuten der einzelnen Diöcesen genauere Festsetzungen erlassen, welche dahin zielen: daß Niemand copulirt werde, der nicht vorher geprüft worden, ob er in Glaubenssachen und den Pflichten eines Christen hinlänglich unterrichtet sey; auch Niemanden vor dieser Prüfung der Lösschein, sich von einem andern Pfarrer copuliren lassen zu dürfen, ertheilt werde. (Verordnung des Bisthums Münster vom 11. Oktober 1739, erneuert in dem Synodaledikt 1768 und öfter. M. s. überhaupt Franz Stapf, vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe, herausgegeben von Karl Egger. [Frankf. a. M. 1831] und von Rissel [daselbst 1817]. Abschnitt II.). Die Staatsgesetzgebung macht, damit übereinstimmend, öfter die Ansässigmachung und Verehelichung von dem Nachweise eines vollständig genossenen Religionsunterrichtes abhängig. (So ein österreich. Hofkanzleidekret vom 16. Januar und 10. December 1807, bayerisches Gesetz vom 1. Juli 1834 u. a.). Da bisweilen hergebracht ist, daß dem Abschlusse der Ehe der Genuß des heiligen Abendmahls vorhergeht, dieser aber nicht vor genügendem Unterricht verstattet wird, so erreicht man auf diesem Wege dasselbe Ziel (m. s. z. B. Cujarische Statuten von 1819, in Jacobson, Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts von Preußen und Posen. Urkunden S. 203 ff.). Eine derartige Vorschrift besteht auch bisweilen für die evangelische Kirche, indem diejenigen, welche einen eigenen Hausstand begründen wollen, den Confirmationsschein beibringen müssen. (Ministerial-Erlaß an die preußischen Oberpräsidien vom 20. Januar 1820 u. a.) — Die hessische Kirchenordnung von 1657 schreibt dagegen eine förmliche Unterweisung und Prüfung der Brautleute im Katechismus vor, also ein eigentliches Brautexamen, welches durch Ausschreiben vom Januar 1854, da wo es abgekommen, wieder angeordnet ist. In Schweden ist durch die dortige Kirchenordnung ebenfalls ein besonderes Verhör der Verlobten (giftsförhör, lysnings förhör) vorgeschrieben. (s. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung. B. II. [Greifswald 1821.] S. 92. 93.) u. a. Was die Prüfung über die Zulässigkeit der Ehe überhaupt unter den Verlobten betrifft, so hat der Pfarrer auf folgende Punkte zu achten: 1) Das Alter, 2) die Verwandtschaft, 3) Abwesenheit eines andern Ehebandes, 4) Consens der Eltern, des Gerichts (bei Bevormundeten), der vorgesetzten Behörde (bei Beamten), 5) Abwesenheit eines Hindernisses von Seiten des Standes oder Amtsverhältnisses u. a. Impedimente. H. F. Jacobson.

Brautführer. Fast bei allen Völkern findet sich schon in frühester Zeit der Ge-

brauch, daß Verlöbniß und Ehe in Gegenwart von Verwandten und Freunden geschlossen werden, theils als Zeugen, theils zur Erhöhung der Festlichkeit. Darauf bezieht sich auch wohl der Bericht, daß dem Simson zur Vermählung 30 Genossen beigesellt werden (B. der Richter 14, 11.), so wie die Erwähnung des Freundes des Bräutigams (*ὁ φίλος τοῦ νυμφίου*. Ev. Joh. 3, 29.) und die dem Bräutigam entgegenziehenden Jungfrauen (Matth. 25, 1 folg.). Der Gebrauch eines oder mehrerer Brautführer, einer *παράνυμφος* (paranympha) für die Braut, eines *παρανυμφίος* (paranymphus) für den Bräutigam war und blieb im Orient allgemein. Sie sind insbesondere von der Verlobung bis zur Vermählung Begleiter und Wächter der Sittlichkeit der Brautleute und werden als Assistenten bei der Trauung den Taufpathen (*ἀνάδοχοι*) verglichen und wie diese als geistliche Verwandte angesehen. Die arabische Recension der Kanones von Nicäa bestimmt deshalb: Illicitum est tam viris quam mulieribus conjugia contrahere cum paranymphis nuptiarum, quibuscum coronarum accipiunt benedictionem. Filiis pariter cum paranymphis nuptiarum patrum et matrum suarum contrahere nefas est. (*Hardouin*, Coll. Concil. Tom. I. p. 510). Wenn gleich ohne diese Wirkung ist das Institut selbst auch im Occidente angenommen. Die vierte Karthagische Synode von 398 can. 13. (im Dekret c. 33. dist. XXIII. und c. 5. Can. XXX. qu. V.) bestimmt: Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a paranymphis offeruntur. Pseudo-Isidor, in einer dem römischen Bischof Evaristus beigelegten Stelle (Capitular. lib. VII. c. 463, im Dekret c. 1. Can. XXX. qu. V.) erklärt die Ehe für eine gesetzmäßige, in welcher Verlöbniß, Dotation und priesterliche Benediction ordnungsmäßig erfolgt „et (uxor) a paranymphis, ut consuetudo docet, custodita et sociata, a proximis congruo tempore petita legibus detur ac solenniter accipiatur.“ (vergl. c. 4. Can. XXX. qu. V.). Die Allgemeinheit des Gebrauchs erhellt auch aus den deutschen Volksrechten, wie der Lex. Salica tit. XIV. cap. X., wo die Paranymphe druchte (druhte) heißt, den Leges Longobardorum, lib. I. tit. XVI. §. 8. (aus den Gesetzen von Aistulph 748) u. a. Ihre Anwendung diente besonders dazu, die Clandestinität der Ehe zu verhüten. Später (seit dem Concil von Trident sess. XXIV. cap. 1. de reform.) geschieht dies durch die Zuziehung von zwei Zeugen, doch werden außerdem noch besondere Kirchführer, Brautleiter u. s. w. zur Solennität dazugenommen. (Man vergl. noch *Du Fresne*, glossar. lat. s. v. paranymphus und graec. s. v. *παράνυμφος*). **H. F. Jacobson.**

Brautkranz. Im besten Schmucke erscheinen die Brautleute vor dem benedicirenden Priester. Dazu gehört bei den Völkern des Alterthums auch der Gebrauch von Kränzen und Kronen aus Blumen oder Metall. Im Gegensatze wider Heiden und Juden verwarfen aber die Christen in den ersten Jahrhunderten die Anwendung dieses Schmucks (*Justin*, Apologia cap. IX. *Tertullian*, Apologet. cap. XLII., de corona milit. cap. V. XIII. XIV. *Clemens Alexandrin.* Paedagog. lib. II. cap. VIII. u. a.). Doch später nahmen sie denselben an und legten ihm eine besondere Bedeutsamkeit bei. In der griechischen Kirche wurde es üblich, daß der Priester bei der Trauung beiden Brautleuten Kränze oder Kronen (*στέφανος*) aufsetzte, so daß hiernach der ganze Trauakt Krönung (*στεφάνωμα, ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος*, officium coronationis) genannt wurde. (Euchologium ed. Goar pag. 110). Das Gesetz bestimmt eigentlich, daß nur die sittlich Reinen, welche die erste Ehe eingehen, also gekrönt werden sollen (*μὴ στεφανοῦσθαι πλὴν τὸν ἕνα σεμνὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον γάμον*), indessen ist die Krönung der eine zweite Ehe Schließenden nicht schlechthin unstatthaft nach der Entscheidung des Nicetas, Metropoliten von Heraklea (Euchologium cit. pag. 118. Leunclavius jus Graeco-Romanum Tom. I. pag. 310.) Im Occident ist dem Kranz oder der Krone als Brautschmuck eine so große Wichtigkeit darum nicht beigelegt worden, weil der Gebrauch des Schleiers vorgezogen wurde. Darauf deuten schon Ambrosius, Isidorus, das Schreiben Nikolaus I. an die Bulgaren vom J. 866. cap. 3. u. a., welche auch in das Dekret c. 3. 7. 8. Can. XXX. qu. V. übergegangen sind. Von Nikolaus wird der Schleier selbst velamen coeleste genannt. In Deutschland ist aber der Gebrauch von

Brautkränzen ein allgemein verbreiteter, so daß kirchliche und weltliche Gesetze darüber sogar eigene Festsetzungen gegeben haben, nach welchen geschwächten Frauenzimmern der Brautkranz bei der Trauung versagt wird, eben so bisweilen auch Wittwen, die eine zweite Ehe eingehen. (M. s. überhaupt *Jo. Joach. Mader*, de coronis sacris et profanis, praesertim nuptiarum libellus, in Graevii thesaur. antiquit. Roman. Tom. VIII. pag. 1408 sq. *Bingham*, origenes s. antiquitates eccl. lib. XXII. cap. IV. §. VI. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Bd. IX. S. 319 folg. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche. Bd. VI. Theil II. S. 131 folg. — *J. E. L. Puttmann*, de corona nuptiali vi oppressae haud deneganda. Lipsiae 1774. H. F. Jacobson.

Brautring. Der Ring ist ein altes Symbol vertragsmäßiger Vereinbarung (sponsionis, arrae. vergl. lex 11. §. 6. Dig. de actionibus emti venditi. XIX, 1. l. 17. §. 5. D. de praescriptis verbis. XIX, 5.), insbesondere unter Personen, welche einander die Ehe versprechen (1 Mosis 38, 18. — *Plinius*, hist. natur. lib. XXXIII. cap. 1. u. a.). Auch die Christen bedienten sich dieses Symbols schon in den ersten Jahrhunderten bei der Eingehung von Verlöbnissen. So spricht *Tertullian* (Apologeticus cap. VI.) von dem unicus digitus, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo. Ob der Bericht des Clemens von Alexandria († c. 220) (Paedagog. lib. III. cap. XI.), „es erhielten die Frauen einen goldenen Ring, nicht zum Schmucke, sondern um zu besiegeln, was im Hause unter besondere Obhut zu nehmen ist, da ihnen die Sorge für das Hauswesen zukomme," hieher gehört, erscheint fraglich. *Selden* (uxor hebraica lib. II. cap. XXV.) u. And. nach ihm beziehen auch diese Stelle auf die Begründung der Sponsalien. Daß noch im siebenten, ja im neunten Jahrhundert Brautringe bei den Verlöbnissen, nicht beim Abschlusse der Ehe selbst, gebraucht wurden, ergeben die Mittheilungen von *Isidorus* († 636), de officiis lib. II. cap. XIX. (c. 7. §. 3. Can. XXX. qu. V.) („quod in primis negotiis annulus a sponso sponsae datur") und *Nicolaus* I. ad consulta Bulgarorum c. III. (c. 3. Can. XXX. qu. V.) „post, quam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei annulo insignitum desponderit etc. ambo ad nuptialia foedera perducuntur." Später wird der Ring aber auch bei der Trauung selbst angewendet, wie dieses viele Zeugnisse ergeben. (Jak. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer. S. 177. 178. 432.) Es erfolgte ein Ringwechsel. Zwar wird das Tragen des Ringes im zwölften Jahrhundert ein Zeichen der wirklichen Vermählung (c. 11. X. de praesumtionibus [II. 23.] Gregor IX. a. 1170), doch wird auch noch später der Ring zur öffentlichen Verlobung gebraucht (annulo desponsationis publice subarrare. c. 10. X. de sent. et re judicata. [II. 27.] Clemens III. a. 1190). Die Formen, unter denen die Uebertragung des Ringes erfolgt, sind lokal verschieden und darnach auch die Ritualbücher. In der griechischen Kirche werden dem Priester ein goldener und ein silberner Ring übergeben, worauf er den goldenen dem Manne, den silbernen der Frau überreicht; durch den daneben stehenden Paranymphus, (s. d. A.) erfolgt aber der Umtausch, so daß die Frau den goldenen Ring erhält. Nach dem Rituale Romanum wird der für die Braut bestimmte Ring vom Priester benedicirt, und vom Bräutigam der Braut an den vierten Finger der linken Hand gesteckt. Es wird dieser als Ringfinger gewählt, da nach der Ansicht der Alten sich in ihm eine Ader befindet, die mit dem Herzen in Verbindung steht (*Gellius*, noctes Atticae lib. X. cap. 10. Isidorus de officiis l. c. „quarto digito annulus inseritur, quod in eo vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat"). Bei den Evangelischen ist das Wechseln der Ringe allgemein üblich. (M. s. z. B. die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533, in Richter's Sammlung B. I. S. 210. u. v. a., sowie die neueren Agenden.) Im Allgemeinen vergl. *Jo. Kirchmann*, de annulis. Lugdun. Batav. 1672. *Petr. Müller*, de annulo pronubo. Jenae 1711. H. F. Jacobson.

Breckling, Friedrich, geboren zu Handevith im Schleswigschen im Jahr 1629. Sein Vater Johann Breckling war Pastor in jenem Orte, seine Mutter Agathe war eine Tochter Friedrich Dame's des Probstes zu Nicolai in Flensburg. Nachdem Friedrich

Breckling die Schule verlassen hatte, besuchte er von 1646 bis 1656 verschiedene Akademien Deutschlands; in Rostock hörte er Joh. Quistorp; in Königsberg blieb er 3 Jahre, von dort ging er nach Helmstädt, wo der alte Calixt sein Verwandter war. Von dort ging er nach Wittenberg, reiste durch Leipzig und Jena und begab sich nach Gießen. Hier promovirte er als Magister unter Joh. Tackius, seine Dissertation handelte de unione fidelium et communione sanctorum. Breckling hatte sich schon damals vorzugsweise mit den Schriften Tauler's, Luther's und Joh. Val. Andreae beschäftigt: doch schreibt er seine Bekehrung vorzugsweise dem Aufenthalt in Hamburg zu, wo er fast ein Jahr verweilte und täglich die Stadtbibliothek besuchte, um die dort vorhandenen mystischen Schriften kennen zu lernen. Auf dem Wege dahin ließ er sich einst mit einem ihm bekannten Laien, einem Gewürzkrämer (famulus aromatarii) in ein Gespräch ein. Diesen Augenblick gibt er als den Wendepunkt seines Lebens an. Von hier kehrte er in sein Vaterland zurück und verwaltete hier, ohne irgend eine Bezahlung dafür zu empfangen, das Pastorat des Generalsuperintendenten Stephan Klotz, der bei dem Einfall der Schweden 1657 nach Kopenhagen geflohen war. Von Klotz ließ er sich dann auch überreden, einige Zeit den Feldprediger der Dänen zu machen, auch in dieser Stellung erhielt er keine Bezahlung. Gegen den Willen des Superintendenten verließ er diese Stellung, wurde dennoch im folgenden Jahre 1659 als Nachfolger seines verstorbenen Vaters zu Handevith angestellt, machte sich Klotz aber zum Feind durch eine Schrift, in welcher er das schlechte Leben der Geistlichen als die Ursache der unglücklichen Begebenheiten im dänischen Staate darstellte. Klotz suchte die Schrift zu unterdrücken, vergebens, Breckling drohte mit Prozeß, schrieb jetzt gegen Klotz, gegen das Leben der Geistlichen überhaupt und dedicirte diese Schrift Friedrich III. Klotz suchte die Herausgabe dieser Schrift vergebens zu verhindern. Darauf wurde die Sache dem Consistorium übergeben, am 6. Februar 1660 wurden 12 Prediger zusammenberufen; von diesen wurde verlangt, Breckling solle der Schmähschriften wegen depreciren, seine Appellation an den König wurde verworfen, er wurde suspendirt, sollte eigentlich auf die Feste Rendsburg, wurde jedoch von dem Hausvogt in Flensburg in sein Haus genommen und entfloh heimlich nach Hamburg, da man beabsichtigte, ihn nach Rendsburg zu bringen. Auf Verlangen der Dänen wurde er zu Hamburg in einigen Häusern gesucht, wo man ihn gesehen haben wollte, jedoch nicht gefunden. Gegen Ende des Jahres 1660 wurde er zum Nachfolger des Joh. Jak. Fabricius als Pastor in Zwoll in den Niederlanden erwählt unter dem Widerspruch einiger Bürger. In den Niederlanden, besonders in Amsterdam, versammelten sich damals alle Schwärmer und alle, die wegen abweichender Meinungen von den Kirchenbehörden verfolgt wurden. Breckling kam fast mit allen dortigen Parteien in Verbindung, er lernte dort Gisstheil, Joachim Betkius, Quirinus, Kuhlmann, die Bourignon, die Quäker u. s. w. kennen, vorzüglich hielt er sich zu den Pietisten. Auch den Baron Ernst v. Wels, der eine Jesus-Gesellschaft gestiftet hatte und zur Bekehrung der Heiden eine Kolonie nach Guyana in Südamerika führte, lernte Breckling in Holland kennen und wurde von ihm unter dem Namen der Brechende in seine Gesellschaft aufgenommen. Breckling blieb sich auch in Zwoll gleich, insofern er fortfuhr, den damaligen todten Zustand der protestantischen Kirchen hauptsächlich dem weltlichen pharisäischen Sinn der Geistlichen beizulegen, dazu kam ein Streit mit dem lutherischen Consistorium zu Amsterdam über die Trennung der dortigen Dänen und Schweden unter einem besonderen Prediger Abel von der übrigen Gemeinde, und endlich seine chiliastischen Ansichten: weßhalb er schon 1665 seines Amtes in Zwoll entsetzt wurde. Von dieser Zeit an lebte er als Privatmann in Amsterdam, später im Haag; er ernährte sich als Corrector, fand aber auch vielfache Unterstützung, selbst von der Prinzessin Maria, der Gemahlin Wilhelms III., die ihm jährlich 400 fl. gab, aber auch von ihm verlangte, daß er nach dem Haag übersiedele, wahrscheinlich um ihn immer unter Aufsicht zu haben. Nach Wilhelms Tode verschaffte ihm Spener jährlich 80 Reichsthaler von Friedrich des III. Tochter, der Kurfürstin zu Sachsen. Spener selbst und Horbius, Majus zu Gießen, Reimarus

Probſt zu Tondern, Joh. Reinboth, Elsner zu Erfurt, der Bürgermeiſter Beuningen zu Amſterdam ꝛc. unterſtützten ihn mit Geld. Eine Verlobung mit einer Flensburgerin hatte ſein Vater aufgelöst, in Holland verheirathete er ſich und hinterließ Kinder beiderlei Geſchlechts, er ſtarb im Jahre 1711, 82 Jahre alt. Breckling war allerdings erweckt worden, und der todte Zuſtand der lutheriſchen Kirche ging ihm zu Herzen, aber tiefe Wurzel hat das Wort bei ihm nicht geſchlagen, er wollte ſich nicht fügen, hatte Neigung zum Separatismus und hielt ſich bei den Außendingen wie dem Chiliasmus auf. Er hat eine Menge von Büchern geſchrieben (Moller gibt 64 Schriften an), aus denen jedoch die chriſtliche Kirche wenig Nutzen gezogen hat, ſie ſind mit großer Breite geſchrieben, nicht eben reich an Gedanken, und auch die Vorwürfe über den damaligen Zuſtand der Kirche ſind ſo allgemein gehalten, daß ſie wenig getroffen haben werden. Sie ſind ſämmtlich angegeben in Moller's Cimbria litterata. T. 3. p. 87. Johannes Moller war ein Neffe Brecklings und hat l. l. p. 72 sqq. ſein Leben ausführlich beſchrieben. Ein genauer Abdruck dieſer bei Moller angegebenen Schriften findet ſich in (Adelung's) Geſchichte der menſchlichen Narrheit. Thl. 4. (Lpzg. 1787.) S. 16 ff., wo ſich auch eine Lebensgeſchichte Brecklings findet. Außerdem iſt über ihn zu vergleichen Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie. Thl. 3. und Spener's Consilia latina T. 3. p. 203. 431. 534. 554. 584. 587. 836. Auf der Stadtbibliothek in Hamburg befindet ſich unter den Manuſkripten auch ein ganzer Band Briefe Brecklings an den Profeſſor Johann Heinrich Majus in Gießen, der freilich nicht viel wichtige Aufſchlüſſe gibt, nur über den religiöſen und kirchlichen Zuſtand in Amſterdam und Holland in damaliger Zeit ſind die Nachrichten nicht ohne Intereſſe, auch die Angaben über die Aufnahme der deutſchen Pietiſten, beſonders des Aug. Herm. Francke in Amſterdam verdienen hervorgehoben zu werden. **W. Kloſe.**

Breithaupt, Joachim Juſtus, der erſte Profeſſor der Theologie an der neugeſtifteten Univerſität Halle und der erſte einflußreiche Vertreter der theologiſchen Richtung, durch welche die halleſche Fakultät in der Anfangszeit ihres Beſtehens für die evangeliſche Kirche und Theologie ſo bedeutend geworden iſt. Er war im Februar 1658 zu Nordheim, wo ſein Vater Paſtor und Superintendent war, geboren. Da er dieſen ſchon im fünften Lebensjahre verlor, wurde er von ſeinen Brüdern, vorzüglich dem älteſten, der Rektor der Schule zu Schöningen war, erzogen und unterrichtet und ebenſo zu gründlicher Wiſſenſchaft wie zu ernſter Gottesfurcht und fleißiger Gebetsübung angeleitet. Nachdem er vom Jahre 1676 an in Helmſtädt ſtudirt hatte, erhielt er 1680 den Ruf zum Conrektorat an der fürſtlichen Schule zu Wolfenbüttel, dem er um ſo getroſter folgte, als ſein Vater kurz vor dem Tode den Söhnen ausdrücklich die Weiſung gegeben hatte, das erſte öffentliche Amt in Kirche oder Schule, das ihnen nach den Univerſitätsjahren möchte angetragen werden, es ſey noch ſo gering, ſofort als von Gott anzunehmen. Er arbeitete hier mit vielem Segen, und ließ es ſich beſonders angelegen ſeyn, für die Erbauung ſeiner Schüler durch Andachtsübungen und Seelſorge zu wirken, wie er denn auch bemüht war, bei Erklärung der klaſſiſchen Autoren überall auf die Herrlichkeit des Chriſtenthums hinzuweiſen und Erbauliches daran anzuknüpfen. Da jedoch 1681 bei Annäherung der Peſt die Schule ſich auflöſte, folgte er einer ihm dargebotenen Veranlaſſung, ſich nach Kiel zu begeben, wo er D. Kortholt's Hausgenoſſe wurde, und unter dieſem, den er wie einen andern Luther verehrte, nochmals mit großem Eifer theologiſche Studien trieb, auch von der Fakultät das Recht zu theologiſchen Privatvorleſungen erlangte. Er hielt ſich hierauf einige Zeit in Frankfurt bei Spener auf, deſſen perſönlicher Umgang und öffentliches Wirken ihm ſo tiefen Eindruck machten, daß er bezeugte, es ſey ihm geweſen, als ob er in Spener das Exempel des Apoſtels Paulus vor ſich ſehe. Dieſe Verbindung mit Spener wurde denn auch für ſein ferneres Leben und Wirken von entſcheidendem Einfluß; er blieb fortan ein treuer Geſinnungsgenoſſe und Nachfolger des theuren Mannes, deſſen Grundſätze und Abſichten für die Wiedergeburt der Kirche er von ganzem Herzen theilte. Von Frankfurt wurde er als Profeſſor der Homiletik nach Kiel zurückberufen, von wo er dann 1685 als Hofprediger und Conſiſtorialrath nach

Meiningen ging *). Hier stand er als Prediger und Seelsorger in großem Segen, stiftete durch Beförderung der schon von Ernst dem Frommen verordneten Katechisationen und durch fleißige Visitation der Kirchen und Schulen reichen Nutzen, und wurde in seinem eifrigen Wirken von dem frommen Herzog Bernhard kräftig unterstützt, der ihm freien Zutritt gewährte, ja ihm erlaubte und befahl, alle Tage im Schlosse von Zimmer zu Zimmer zu gehen und die Hofleute, und selbst die fürstliche Herrschaft, zu katechisiren. Aber schon 1687 mußte er wieder von Meiningen scheiden, da der Rath zu Erfurt ihn auf das Dringendste für ein dortiges Predigtamt begehrte, und das Dresdener Oberconsistorium, welchem er die Entscheidung übertragen hatte, die Erklärung abgab, daß der Ruf von Gott sey und Breithaupt Gewissenshalber demselben zu folgen habe. So übernahm er denn in Erfurt das Pfarramt an der Predigerkirche, und erhielt gleich darauf auch das Seniorat des evangel. Stadt- und Landministeriums und die mit der Universität verbundene Professur der Theologie Augsburgischer Confession, erwarb auch nach dem Wunsche und auf Kosten seiner Gemeinde in Kiel die theologische Doctorwürde. Er fand in Erfurt ein großes Arbeitsfeld, aber auch einen gesegneten Eingang. Seine erbaulichen Predigten, die er nachher in der Kirche oder im Pfarrhause in Katechisationen wiederholte, seine sorgfältige Prüfung derer, welche sich zum heil. Abendmahl anmeldeten, und seine eindringlichen Ermahnungen im Beichtstuhl wurden Vielen eine Erweckung zum lebendigen Christenthum, wie auch seine fleißigen Visitationen der Kirchen und Schulen, sowie seine Bemühungen um allgemeine Einführung der Katechisationen und Herstellung der verfallenen Kirchenzucht nicht ohne heilsamen Einfluß blieben. Auch in seiner Professur bewies er sich sehr fleißig, sowohl mit Vorlesungen, die er täglich zwei Stunden hielt, als mit öffentlichen Disputationen, die vor ihm lange Zeit ganz abgekommen waren, und erwarb sich dabei großes Ansehen. Indessen mußte er auch, je mehr der Einfluß seines Wirkens hervortrat, um so heftigere Anfeindungen erfahren, sowohl von den Gegnern eines lebendigen Christenthums unter den Evangelischen, als von den Katholiken, denen namentlich auch seine akademische Thätigkeit ein Dorn im Auge war. Besonders seitdem Aug. Herm. Francke, 1690 aus Leipzig nach Erfurt an die Augustinerkirche berufen, sein treuer Mitarbeiter geworden war, und durch seinen Feuereifer eine große Bewegung hervorgerufen hatte, war auch Breithaupt heftigen Angriffen der Gegenpartei ausgesetzt, ja es sollen katholischer Seits sogar heimliche Anschläge gegen sein Leben geschehen seyn. Auch der Rath nahm Partei gegen ihn und untersagte ihm seine Erbauungsstunden als eine unbefugte Neuerung. Er ließ sich jedoch nicht einschüchtern, nahm auch nicht Anstand, als Francke im September 1691 auf Befehl der kurmainzischen Regierung des Amtes entsetzt und verwiesen wurde, öffentlich auf der Kanzel gegen die demselben widerfahrene Ungerechtigkeit zu zeugen. Seine Stellung war indessen unter diesen Umständen so mißlich geworden, daß er, während er noch ein Jahr vorher die Vocation zur Superintendur in Hildesheim auf dringendes Bitten seiner Gemeinde abgelehnt hatte, nunmehr kein Bedenken tragen konnte, von Erfurt zu weichen und nach Halle zu gehen, wohin er im Sept. 1691 als Professor der Theologie und Direktor des theol. Seminars an der zu errichtenden Universität, und Magdeburgischer Consistorialrath berufen wurde. Schon im November d. J. eröffnete er hier die ersten theologischen Vorlesungen, da in den nach Halle versetzten Conventualen des Klosters Hillersleben, welche das theologische Seminar bilden sollten, bereits Zuhörer vorhanden waren, deren Zahl sich dann schnell vermehrte. Bald darauf begann auch der auf sein Anrathen nach Halle berufene Francke als Professor der orientalischen Sprachen und Pastor an der

*) Er erhielt gleichzeitig fünf Berufungen. Da er über die zu fassende Entscheidung in große Gewissensbedrängniß gerieth, träumte er, es begegneten ihm auf der Reise wie dem Jakob die Engel und sängen: „Gott bewahret alle deine Wege," und brächten ihn unter dem Gesang zum Herzog Bernhard in die Kirche zu Meiningen. Diesen Traum erkannte er als eine Weisung Gottes und folgte dem Rufe nach Meiningen.

Glauchaischen Kirche seine Wirksamkeit, und beide blieben von da an für das übrige Leben als treue Mitarbeiter verbunden.

Geraume Zeit hindurch war Breithaupt der einzige theologische Docent und hatte die schwierige Aufgabe, in seinen Vorlesungen das gesammte Gebiet des theologischen Studiums zu umfassen. Erst bei der Einweihung der Universität 1694 erhielt er an Joh. Wilh. Baier einen Amtsgenossen, der aber, weil seine Orthodoxie mit Breithaupts und Francke's Richtung nicht zu harmoniren vermochte, schon 1695 Halle wieder verließ und durch den jener Richtung ganz ergebenen Paul Anton ersetzt wurde, worauf dann 1698 auch Francke selbst in die theologische Fakultät einrückte. Es war ein schöner Verein, diese drei Männer, die unter einander ein Herz und eine Seele waren und durch die Liebe Christi gleicherweise sich gedrungen fühlten, mit allen ihren Kräften dem Heil der Kirche zu dienen. Es bestand zwischen ihnen die herzlichste Vertraulichkeit, ihr Wirken war ein durchaus gemeinsames, alle Sorgen und Aufgaben ihres Amtes beriethen sie mit einander, und kamen in jeder Woche einen Abend ausdrücklich dazu zusammen, um sich gegenseitig zur treuen Ausrichtung ihres Berufes zu stärken und mit einander zu beten. Die Aufgabe und das Ziel ihrer Wirksamkeit fanden sie sich in Spener's piis desideriis vorgezeichnet, und richteten demnach ihre ganze Thätigkeit darauf hin, wie es Breithaupt bereits in seiner Inaugurationsrede aussprach, das von Luther begonnene Reformationswerk fortzusetzen, und die abermals in den Formen einer todten Orthodoxie erstarrte Kirche zu der lebendigen Quelle des göttlichen Wortes und dadurch zu dem lebenskräftigen Glauben der Reformatoren zurückzuführen. So kam es ihnen also vor Allem darauf an, „nebst dem nothwendigen Wissen das Gewissen ihrer Zuhörer zu einer gründlichen Erbauung anzuleiten," und durch Unterweisung im biblischen Christenthum den Gemeinden fromme und eifrige Prediger des Evangeliums zu erziehen. Auf die bei den damaligen Universitätsstudien so sehr vernachlässigte Schriftauslegung wurde deshalb vorzügliches Gewicht gelegt, und dieselbe theils in curforischen Lectionen über die ganze Bibel, theils statarisch in gründlicher wissenschaftlicher und zugleich praktisch erbaulicher Erklärung einzelner Bücher auf das Fleißigste getrieben. Nicht minder wurde bei dem Vortrag der Dogmatik darauf gesehen, dieselbe überall auf die Schrift zurückzuführen und die Glaubenslehren für das Herz erwecklich und fruchtbar zu machen, und so auch die Moral, wenn auch selbstständig, doch immer in enger Beziehung zur Glaubenslehre und als praktische Anwendung derselben vorgetragen. Neben den wissenschaftlichen Vorlesungen wurde durch besondere ascetische und paränetische Lectionen, sowie durch die von den Professoren regelmäßig gehaltenen Predigten für die Erbauung der Studirenden gesorgt, auch die älteren derselben selbst zur erbaulichen Auslegung des göttlichen Wortes in den unter Breithaupts Direktion des Sonntags Nachmittags stattfindenden Andachtsstunden angeleitet. Nächstdem waren die Professoren mit treuer Sorgfalt bemüht, auch durch persönliche Einwirkung den Studirenden in ihren Studien, wie in ihrem Christenthum förderlich zu werden und sie vor allen Abwegen zu bewahren. Namentlich geschah dies in den an drei Nachmittagen der Woche stattfindenden Fakultätsconventen, in denen jeder Theologe halbjährlich sich einzufinden hatte, um über seine bisherigen Studien Auskunft zu geben und seinen ferneren Studiengang sich einrichten zu lassen, jedem auch freistand, in besondern Fällen sich Raths zu erholen oder für seinen Seelenzustand Lehre und Trost zu erbitten, und wobei auch diejenigen, gegen welche etwas zu erinnern war, vorgeladen und väterlich ermahnt wurden*). Solche treue Bemühungen der frommen Lehrer konnten nicht ohne Frucht bleiben; sie sind durch die große Zahl gläubiger Prediger, die aus dieser Schule hervorgingen, zum reichen Segen für die evangelische Kirche geworden, und die Geschichte der Kirche hat das Gedächtniß jener Männer gegen die

*) Vgl. Dr. Knapp: „Spener's und Francke's Klagen über die Lehrinstitute der lutherischen Kirche, ihre Verbesserungsvorschläge und Anstalten zur Ausführung derselben in Halle," — in der Zeitschrift Franckens Stiftungen, Halle 1792 u. f. 2r Bd.

gehässigen Anfeindungen, welche sie zu ihrer Zeit erfahren mußten, gerechtfertigt und zu Ehren gebracht.

Breithaupt wurde späterhin seiner akademischen Thätigkeit durch andere wichtige Aemter vielfältig entzogen. Er wurde 1705 zum General-Superintendenten des Herzogthums Magdeburg und zum Probst des Klosters und Pädagogiums U. L. Frauen in Magdeburg ernannt und erhielt 1715 für letztere Stelle die eines Abtes von Kloster Bergen. Wenn er nun auch daneben auf königlichen Befehl seine Halle'schen Aemter beibehielt, so mußte er doch seitdem, zumal 1714 auch das Consistorium von Halle nach Magdeburg verlegt wurde, fast mehr in Magdeburg als in Halle sich aufhalten, weßhalb ihm bei der Universität 1709 Joachim Lange substituirt wurde. Auch in diesem erweiterten Wirkungskreise bewährte er seinen frommen Eifer und seinen unermüdeten Fleiß. Der weitläufigen Verwaltung der Angelegenheiten des Klosters und der Aufsicht über die dort bestehende Schule unterzog er sich mit großer Sorgfalt, und machte sich um dasselbe namentlich auch durch Ordnung der Vermögensverhältnisse und Wiedererwerbung mancher früher veräußerten Güter verdient. Den Einfluß seiner Stellung im Consistorium suchte er auf alle Weise zum Heil der Kirche zu benutzen. Besonders lag ihm die Verbesserung des Schulwesens und der Katechisationen am Herzen, wofür er heilsame Verordnungen der Regierung auswirkte; auch kam auf seinen Betrieb die Einführung der Lokalvisitationen durch die geistlichen Inspektoren zu Stande, welche er selbst an den Inspektionsörtern häufig verrichtete. Ueber die Prediger führte er sorgfältige Aufsicht, suchte sich über ihre Amtsführung und ihren Lebenswandel auf das Genaueste zu unterrichten, und nahm jede Gelegenheit wahr, auch den Einzelnen, je nachdem sie dessen bedurften, mündlich oder schriftlich mit Rath, Anweisung und Ermahnung zu Hülfe zu kommen. Viele hundert Briefe, die er während seiner Amtsführung schrieb, um treue Prediger zu bestärken, angefochtene zu trösten, träge zu ermuntern oder nachläßige und in ihrem Wandel anstößige zu strafen, sind ein Beweis der Sorgfalt, mit der er sein Bischofsamt verwaltete*). Am schwersten drückte ihn die Sorge, nur würdig vorbereitete Candidaten in das Predigtamt einzuführen und unwürdige davon ferne zu halten, wobei er oft in große Gewissensbedrängniß gerieth. Durch seine eindringlichen Vorstellungen bewirkte er 1699 eine kurfürstliche Verordnung über die Vorbereitung der Candidaten zum Predigtamt und die Examina derselben, und verrichtete selbst diese Prüfungen mit großer Sorgfalt, wobei er vor Allem danach sah, ob der Candidat in lebendigem Glauben stehe und die Heilswahrheiten, welche er andern predigen solle, an seinem eigenen Herzen erfahren habe. Die tüchtig befundenen bereitete er zur Ordination mit dringenden Ermahnungen und Unterweisungen zur würdigen Führung des Amtes und unter viel Gebet und Thränen; Unwürdige zu ordiniren, ließ er durch nichts sich bewegen, denn er fürchtete, mit ihnen verdammt zu werden. — Unter allen diesen so viel umfassenden Aufgaben hing er aber noch immer mit besonderer Vorliebe an der Universität, und es war ihm wahres Herzensbedürfniß, so oft er den auswärtigen Geschäften sich entziehen konnte, zu seiner akademischen Thätigkeit zurückzukehren, die er wie seine Erholung betrachtete; ließ er doch oft, wenn er von Gichtschmerzen gelähmt war, sich auf seinem Lehnstuhl in das Auditorium tragen.

Obwohl die Menge seiner Geschäfte, die durch die peinliche Genauigkeit, mit der er Alles betrieb, noch vermehrt wurde, ihm übermäßige Anstrengungen auferlegte, und er überdies die größere Hälfte seines Lebens hindurch häufig von gichtischen und andern Leiden, zu denen das zu frühe Beziehen eines neugebauten Hauses den Grund gelegt hatte, heimgesucht wurde, war es ihm doch vergönnt, ein hohes Alter zu erreichen, und bis an sein Ende thätig zu seyn. Er starb 74 Jahr alt nach kurzer Krankheit zu Kloster Bergen am 16. März 1732, nachdem seine beiden jüngeren Mitarbeiter um mehrere Jahre ihm vorangegangen waren.

---

*) Einige solcher Briefe finden sich in der Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes. Bd. 5. u. 6.

Breithaupt war ein Mann lebendigen Glaubens und dabei von lauterer Einfalt und tiefer Demuth, in der er auch bei seinen Ehren und Würden innerlich in dem Gefühl geistlicher Armuth gebeugt blieb und Andere höher achtete als sich selbst. Bei einem brennenden Eifer für die Sache Gottes und unerschütterlicher Beharrlichkeit in dem, was er als Gottes Willen erkannte, besaß er doch große Milde und Freundlichkeit, und wußte, obwohl von Natur zur Heftigkeit geneigt, in beständigem Aufblick zu Gott stets eine ruhige Fassung des Gemüths und eine Mäßigung zu bewahren, mit der er nicht selten auf den ungestümeren Eifer seiner Freunde wohlthätig einwirkte, und die auch in der großen Geduld, mit der er die vielen Angriffe seiner Gegner, wie auch seine körperlichen Schmerzen ertrug, sich bewährte. In besonderem Maße besaß er die Gabe des Gebetes; er betete in Wahrheit ohne Unterlaß, und brachte, wenn ihn etwas besonders bewegte, manchmal ganze Nächte im Gebet zu. Der Ernst und die Innigkeit seines aus dem tiefsten Herzen quillenden Gebetes war denen, welche davon Zeugen waren, von dem ergreifendsten Eindruck, und mancher, mit dem er betete, wurde durch diesen Eindruck zu einem lebendigen Christenthum erweckt. Dabei war es ihm Bedürfniß, sich auch äußerlich vor Gott zu demüthigen, und selbst bei seinen häufigen Gliederschmerzen ließ er sich aus dem Bette heben, um mühsam zum Gebet niederzuknieen; und wenn die Lähmung ihn eine Zeit lang daran verhindert hatte, empfand er bei eintretender Genesung besondere Freude darüber, daß er nun wieder vor Gott seine Kniee beugen könne. Sehr treu war er auch in der Fürbitte für Andere; er betete täglich zu bestimmten Stunden für die Kirche, für König und Obrigkeit, für seine Freunde und die seiner Fürsorge Befohlenen namentlich, und so auch mit besonderem Ernst für seine Feinde. Dies mußten selbst seine Gegner an ihm achten, denn als ihn einst in Erfurt seine Feinde beim Kurfürsten von Mainz hart verklagten, wies sie dieser mit den Worten ab: Lasset den Mann zufrieden, er mag wohl ein guter Mann seyn, er betet für uns. In seinem Wandel und seiner ganzen Lebensweise übte er eine ernste Selbstverläugnung, bei der er auch im Leiblichen an der größten Einfachheit und Mäßigkeit festhielt, nicht selten, wenn er um die Noth der Kirche bekümmert war, sich ein Fasten auferlegte, und unter Versagung aller weltlichen Lust zu seinem Vergnügen sich nur zuweilen den Besuch eines Gartens und die Uebung des Klavierspiels gestattete. Seine Verläugnung ging sogar bis zu dem entschiedenen Grundsatz, als ein Fremdling in der vergänglichen Welt kein Eigenthum zu erwerben; Alles, was er von seinem beträchtlichen Einkommen nicht zu seiner Nothdurft gebrauchte, verwendete er zu Wohlthaten, besonders für arme Studenten, und seine reiche Bibliothek vermachte er zur Stiftung von Stipendien. Auch seine äußere Erscheinung war eine überaus ehrwürdige, deren Eindruck selbst manche seiner Gegner entwaffnete, und die auch weltlich gesinnten Menschen eine heilige Scheu einflößte. Uebrigens war er ehelos geblieben, weil, wie er sagte, seine vielen wichtigen Geschäfte ihm nicht verstattet hatten, eine für ihn passende Lebensgefährtin zu suchen, und er es dann als Gottes Fügung ansah, daß er „allein sorge, was dem Herrn angehöret.“

Von Breithaupt's Schriften sind neben seinen zahlreichen Predigten, Disputationen, Programmen, Vertheidigungsschriften besonders die Institutiones theologicae (zuerst Halle 1694, 2 Bde. 8. und dann in erweiterter Bearbeitung 1723, 2 Bde. 4. erschienen und 1732 durch einen 3. Theil, Institt. theologiae moralis vervollständigt) und der zum Lehrbuch bestimmte Auszug derselben, Theses credendorum et agendorum fundamentales (Halle 1700 u. ö.) zu nennen, die, während im Dogma der Standpunkt der orthodoxen Kirchenlehre treu festgehalten wird, unter Vermeidung unfruchtbarer Speculationen die Glaubenslehren in biblischem Gewande darzustellen, und die Anwendung derselben für das Herz und das Leben nachzuweisen suchen. — Auch für die Poesie war er nicht ohne Talent; viele seiner lateinischen Gedichte, mit denen er sich zur Erholung beschäftigte, gab er in einer Sammlung Poemata miscellanea, partes VI. Magdeb. 1720 heraus, und einige schöne Kirchenlieder von ihm haben in den Gesangbüchern Aufnahme gefunden.

Vollständige Nachrichten über sein Leben und seinen Karakter finden sich in „das

gesegnete Gedächtniß des sel. Abt Breithaupt in den zu Magdeburg und Halle aufgerichteten Denkmalen ꝛc. aus Licht gestellet von Gotth. Aug. Francke," Halle 1736. Fol., worin auch die von ihm selbst verfaßte und schon von Chr. Pol. Leporin in der Memoria Caplatoniana 1725 herausgegebene Lebensbeschreibung und Baumgarten's Memoria incomparabilis theologi J. J. B. enthalten sind. Vergl. auch die hieraus geschöpfte Karakterschilderung in den Nachrichten vom Karakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger. Halle 1775 u. f. Thl. 5. Dryander.

Brenz, Johann, (Brentius) der schwäbische Reformator, war geboren am 24. Juni 1499 zu Weil, einer Reichsstadt in Schwaben, jetzt würtembergische Landstadt am nordöstlichen Fuß des Schwarzwalds. Sein Vater, Martin Brenz, 24 Jahre lang Schultheiß (Vorstand des städtischen Gerichts) und seine Mutter, Katharine, geb. Hennig, waren auf die sorgfältigste Erziehung ihrer Kinder, außer unserem Johannes noch zweier jüngerer Söhne, bedacht, mußten aber ihre eigene Treue gegen das evangelische Bekenntniß, für das sie durch ihren ältesten Sohn gewonnen wurden, nach ihrem Tode noch büßen, indem ihnen das Begräbniß in geweihter Erde verweigert ward. Nachdem Brenz den Schulunterricht in seiner Vaterstadt, in Heidelberg und Vaihingen genossen, bezog er in seinem 13. Jahr die hohe Schule Heidelberg, wohin damals vorherrschend der Zug der studirenden Jugend von Schwaben ging. Wir treffen außer Brenz in den J. 1509—18 daselbst Melanchthon, Oekolampadius, Lachmann, Isenmann, Schnepf, Frecht, aus dem benachbarten Elsaß Bucer, aus der Pfalz Billikan. Oekolampadius war sein Lehrer im Griechischen, Schnepf, obwohl nur 4 Jahre älter, in der Philosophie und Rhetorik. An den Erstern schloß er sich mit besonderer Liebe an, und Oekolampadius ertheilte ihm auch das Zeugniß eines Jünglings von glühendem Eifer für wissenschaftliche Bildung. Hebräisch lernte Brenz bei einem Spanier Adriani. Im 15. Jahr wurde er Baccalaureus; sofort widmete er sich besonders dem Studium des Aristoteles. 1517 bearbeitete er für Oekolampadius ein Register zu dessen Ausgabe des Hieronymus; in demselben Jahr wurde er Magister und trat zum Studium der Theologie über. Bereits hatten Luther's 95 Thesen Deutschland durchflogen und waren in dem Kreise, dem Brenz angehörte, mit Bewunderung aufgenommen worden. Als Luther selbst im April 1518 nach Heidelberg kam und seine Disputation hielt, machte diese auf die studirenden Jünglinge einen solchen Eindruck, daß er, nachdem sie ihn in seiner Wohnung besucht und über Manches, was ihnen dunkel geblieben war, seine Belehrung sich ausgebeten hatten, von ihnen die Hoffnung aussprach: sie werden die Träger der von den Alten verworfenen evangelischen Lehre werden. Bald darauf begann Brenz als Regens der Bursa der Realisten Vorlesungen nicht bloß über philologische und philosophische Fächer, sondern auch über das Evangelium Matthäi, die so zahlreich besucht wurden, daß der Raum im Contubernium nicht hinreichte und das große philosophische Auditorium gewählt werden mußte. Das war den Anhängern des alten Systems zu viel; das Halten theologischer Vorlesungen wurde ihm untersagt. Er trat 1520 die Stelle eines Kanonicus am Collegiatstift der Heiliggeistkirche an, nachdem er vom Bischof zu Speyer die Priesterweihe erhalten und in seiner Vaterstadt die erste Messe gelesen hatte. Jetzt durfte er auch Vorlesungen über biblische Bücher halten, und nicht bloß predigen, sondern den Studirenden praktische Anleitung zum Predigen geben. Luther's kleinere reformatorische Schriften, besonders aber sein Commentar zum Galaterbrief 1519, und Melanchthon's loci (1521) erregten sein hohes Interesse. In Heidelberg mußten bei der Nähe die Verhandlungen des Wormser Reichstages besonderes Aufsehen hervorbringen. Auch Brenz stand, wie sein Leichenredner Bidenbach sagt, ab anno 21 lange Jahr und Tag in päbstlichem Bann und kaiserlicher Acht. Im Jahr 1522 wurde eine Untersuchung gegen ihn angestellt wegen Neuerung in Glaubenssachen, und er war froh, daß er im Sommer d. J. einem Ruf als Prediger in die Reichsstadt Hall in Schwaben folgen konnte. Am Tag Mariä Geburt, 8. Sept. 1522, hielt er seine Probepredigt, die so wohl gefiel, daß er einstimmig zum Prediger gewählt wurde. Er trat mit Ruhe und

Mäßigung auf. Noch bis 1523 las er von Zeit zu Zeit Meſſe, doch mit der Erklärung, daß er ſie nicht als Opfer für Lebende oder Verſtorbene betrachte. Weit entfernt, gegen das Hergebrachte in ſtürmiſcher Weiſe aufzutreten, wandte er ſich an die innerſten Bedürfniſſe ſeiner Zuhörer. Bekanntſchaft mit dem Wort Gottes, Glauben und als deſſen Frucht die rechte Liebe zu pflanzen, ſah er als ſeinen Beruf an. Der Glaube müſſe das Wort aufnehmen, nicht bloß als vom Munde des Predigers ausgehend, oder als von der Schrift wie einem todten Buchſtaben angegeben, ſondern als von Gott ſelbſt kommend, die Seele zu ſpeiſen und zum Leben zu führen. Die innigſte Vertrautheit mit der heil. Schrift, wie eine ſeltene Fertigkeit im Ausdruck kam ihm hiebei zu Statten. Reich an Bibelſtellen und Bibelerklärungen ſind ſeine Vorträge und treffend ſeine Verdeutſchungen, unabhängig von der erſt ſpäter erſcheinenden Lutheriſchen Bibelüberſetzung. So edel ſeine Sprache iſt, ſo bemüht ſehen wir ihn, ſeine Gedanken durch unmittelbare Lebensbeziehungen dem Verſtändniß ſeiner Landsleute nahe zu bringen. Nach einleitenden Vorträgen über Glauben, Liebe, Seligkeit, tritt er (1523) dem Heiligendienſt entgegen; man ſuche an den Heiligen nicht das, was zu ſuchen wäre, den Glauben und was der für eine Kraft habe, ſondern was ſie ſelbſt nicht begehrt, ihre Fürbitte. Von der einen Seite bete man zu Gott: dein Wille geſchehe, von der andern ſage man: liebe Heilige, verhindert den Willen Gottes! So richte man die, ſo in eingeleibter Einigkeit Gottes ſind, wider Gott und mache ein zerſpalten Gebet. All ihre Ehre ſey Chriſti, und nicht ihrer ſelbſt. Faſten ſoll zweierlei Nutzen haben, einmal für uns ſelbſt, damit der Leib nicht zu geil werde, dann zur Hülfe Anderer, die unſers Opfers bedürfen. Die Heiligen bedürfen nicht großer Kirchen, ſie haben in ihrem Leben mit kleinen Hüttlein ſich begnügt. Glaub' und vertrau', wie die Heiligen, ſo machſt du den ganzen Himmel voll Freude. Luc. 15. Willt du recht wahrlich dem himmliſchen Herrn zu Tanz ſchlagen, darfſt Du nicht mit Wallen, Feiern, Opfern u. dergl. pfeifen, ſondern pfeif mit Beſſerung deines Lebens nach dem Willen Gottes! Das Gleichniß: es ſey bei Gott wie bei einem Fürſten, den ein Bittender auch vorher zum Freund mache durch den Kanzler, paſſe nicht auf Gott; wir bedürfen keines Kanzlers, denn den einigen Herrn Jeſus Chriſtus; durch ihn haben wir zu Gott ein unerſchrocken, friſch, frei Herz. In Betreff der Lehre von der (ſichtbaren) Kirche lehrte Brenz, nicht in dem, was die Kirche gebeut oder verbeut, ſtehe die Seligkeit, ſondern darin, daß man Chriſtum, ſein Leben und ſeine Lehre annehme. Das haben die Frommen der erſten Zeit vor Allem gethan, nachher ſeyen ſie erſt eine äußere Kirche geworden. Mit den Schlüſſeln des Himmelreichs habe Chriſtus ſeinen Jüngern den heil. Geiſt gegeben; dieſer nur, nicht der Pabſt oder Biſchof kann das Himmelreich öffnen, und das geſchieht durch den Glauben. Die Kirche iſt die Zahl der auserwählten Gläubigen, ſie ſeyen Laien oder Prieſter, und dieſe Kirche kann nicht irren, denn ſie trägt den unmittelbaren Lehrmeiſter, den heil. Geiſt in ſich. Wie ſie ein verborgener geiſtlicher Leib iſt, ſo hat ſie auch kein weltliches, ſichtbares Haupt. Nicht auf Petri Perſon baute Chriſtus ſeine Kirche, ſondern auf den ſtarken Glauben; in ſeiner Perſon hätte ſie ein ſtrohern Fundament; der Fels iſt Chriſtus ſelbſt, und Petrus heißt Matth. 16. ſo als Bekenner des rechten Felſen. Wer bekennt, wie Petrus, hat auch die Macht zu löſen; wer nicht glaubt, bindet und ſchließt ſich ſelbſt die Thür zu.

Brenz erregte durch ſolche Predigt das größte Aufſehen. Die zahlreichen Kloſterleute ſpieen Gift und Galle gegen ihn; er antwortete mit aller Ruhe. Gegen ſie machte er den Widerſtreit der Meſſe mit der Einſetzung Chriſti geltend. Weil ſie dem Willen Chriſti entgegen, und nur nach menſchlichem Willen geſchehe, ſo richte ſie nichts aus, ſey ſie kein wahrhaftes Sakrament. Hiezu ſey nöthig, daß der Geiſtliche mit lauter Stimme die Einſetzungsworte Chriſti in einer für das Volk verſtändlichen Sprache verkündige und den Wein wie das Brod austheile. Beides geſchehe in der ſtillen Meſſe nicht. Spreche aber auch der Pfaffe die Worte: Nehmet, eſſet, aus, ſo lade er doch die Gemeinde nicht dazu ein, ſondern verzehre das Abendmahl allein, daher ſeyen ſeine Worte nicht wahr und beſtärken die Gemeinde in gefährlichem Zweifel. Jetzt mußten die

Mönche fliehen. Die sittenlosesten schickte man dem Bischof nach Würzburg, nachdem man ihre Concubinen entlassen. Die Klöster wurden in Schulen umgewandelt, deutsche und lateinische, und die Einkünfte zu Besoldungen für Lehrer verwendet. Indessen erlitt die Organisation des Kirchenwesens eine leidige Unterbrechung durch den Bauernaufruhr (1525), der die Stadt in große Gefahr brachte. Die Aufständischen hatten eine Reihe von Dörfern um Hall schon genommen und waren vor die Stadt gezogen mit der Forderung der Uebergabe. Während so manche Städte in Franken und Schwaben das größte Ungemach erduldeten, hatte es Hall seinem Reformator zu danken, daß es nur vom Schrecken berührt wurde. Brenz, der vom Bauernkriege erklärte, daß „unter ihm der Satan so gut sein Werk gehabt, als unter den päbstlichen Bullen und kaiserlichen Mandaten, das Reich Christi zu hindern," hielt dem sich empörenden Volk wie den Fürsten und Herren als das einzig richtige Maß das Wort Gottes entgegen. Den Bauern, die von evangelischer Liebe, evangelischer Freiheit und Brüderschaft sprachen, erklärte er: hiezu wären auch wir mit Leib und Gut geneigt, wo die rechten Mittel, sie zu erobern, fürgewendet würden; aber mit Rache und Auflehnung wider die Obrigkeit wird dies nicht erreicht. Hiezu ist vor Allem Geduld, Liebe zu Gott, williger Gehorsam nöthig. Wie uns die Sache ansieht, sucht ihr mehr den eigenen Nutzen, denn Gottes Gerechtigkeit. Auch wollten wir mit dem Kosten, der auf den Zug gewendet wird, 12 oder 20 Jahre lang ausrichten, was wir der Obrigkeit schuldig sind. Was kann Herrlicheres vom Gehorsam der Unterthanen gesagt werden, denn daß er ein Befehl des Herrn sey? das ist er, ob die Person, so den Gewalt hat, ein Christ oder Türk ist. Nur wenn die Obrigkeit Unrechtes gebeut, wie Gott verläugnen, muß man Gott mehr gehorchen, als den Menschen, aber nicht widerstreben mit dem Schwert, sondern mit Leiden, und eher Alles leiden, als Unrecht thun. Wie Brenz aber den Mißverstand christlicher Freiheit straft, so führt er den Herren zu Gemüth, wie sie sich christlich zu halten haben gegen ihre Unterthanen. Er führt den Grund der weitverbreiteten Empörung großentheils auf das Verhalten der Obrigkeiten selbst zurück; sie liegen auch krank in diesem Spital. Sie haben Anlaß gegeben mit unfleißigem, herbem Regiment, und aus Uebermuth und Eigennutz mehr an den Unterthanen, denn Gottes Ehre und Befehl gesucht. Habe man nicht das Volk Leuten anvertraut, denen man kaum die Säue anvertraue? Mit Recht schob er den der Reformation gemachten Vorwurf auf die alte Kirche zurück, die das Volk und seine Erziehung so vernachlässigt. Seine Prüfung der 12 Artikel der Bauernschaft ist ein Meisterstück von Auseinandersetzung der Pflichten und Rechte der Obrigkeiten und Unterthanen. Sie steht dem Gutachten Luther's und Melanchthon's würdig zur Seite und jenem noch voran durch die größere Ruhe und streng biblische Grundlage. Um einen Punkt hervorzuheben, so setzte Brenz dem im 1. Artikel verlangten Wahl- und Absetzungsrecht der Geistlichen durch die Gemeinden die Ansicht entgegen, daß der Fürst oder Herr allerdings nur mit Zustimmung des Ausschusses, Gerichts oder Raths der Stadt oder des Fleckens den Pfarrer wählen oder absetzen soll. Würde die Wahl dem Fürsten allein überlassen, könnte sich oft ereignen, daß der Gewählte das Vertrauen der Gemeinde nicht besitze; hätte die Gemeinde die Wahl allein, so entstünde Unordnung und Zank. Widersetze sich aber der Fürst der evangelischen Lehre, so soll sich der Unterthan mit Bitten und Flehen an ihn wenden, daß er das Evangelium zulasse; im andern Fall ihm gestatten, sein Land zu verlassen. Als die Bauern angriffen, rieth Brenz, man soll sich ihnen nicht ergeben, denn wenn man ihnen willfahre, werden sie mehr haben wollen; man soll sich nur auf's Schärfste wehren. Der Schrecken des Geschützes jagte sie auseinander. Aber nachher rieth er auch dringend zur Milde, da weitaus die Meisten wider ihren Willen zu dem Unternehmen gezwungen worden. Gibt die Obrigkeit Puff um Puff, so geht das wohl hin unter den Heiden, auch nach Kriegsrecht; aber es sey schlechter Dank, in der Noth zu Gott schreien und nachdem er geholfen, seiner vergessen. Man soll das neue Regiment nicht mit Rauben und Blutvergießen anfangen. Ein Volk hat keine Lust zu einem König, der nichts thut, als strafen; er hat zu schaffen,

will er es mit Frieden anfangen, daß es nicht mit Leid endige. Was hat dem Pharao sein Frohndienst genützt? Es ist mehr Nutz, wenn man dem Unterthan auf einen grünen Zweig hilft, denn in den gemeinen Seckel sammeln. Kaiser Julian nennt den gemeinen Seckel ein Milz, das so es wächst die andern Glieder verzehrt. Nach wiederhergestellter äußerer Ruhe konnte Brenz nun an die Regelung des Kirchenwesens gehen. An Weihnachten 1525 wurde das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt. Verlesung der Einsetzungsworte, allgemeine Aufforderung zum Sündenbekenntniß ging voran; Ermahnung, nun in Liebe sich als Glieder Eines Leibes zu beweisen, Danksagung und Segen folgte nach. Um Ostern 1526 erschien die erste Kirchenordnung. Brenz weist das Recht der Obrigkeit, christliche Einrichtungen zu treffen, darin nach; sie habe es von Amts wegen und als Mitgenossin der Kindschaft Gottes. Christus habe drei Stücke befohlen, Predigt, Taufe, Abendmahl. In Betreff der ersteren haben die letzten Unruhen bewiesen, zu welcher Zerrüttung die Vermischung des Worts Gottes mit menschlichen Satzungen führe. Daher müsse es lauter und rein von aller menschlichen Zuthat gepredigt werden. Dies zu fördern seyen die Reichsstädte durch ihren Eid zu Gott verpflichtet, auch durch ihren Eid gegen den Kaiser, als ihren weltlichen Herrn, da hiedurch der Zerrüttung am besten gesteuert werde. Wolle der Kaiser etwas Christlicheres und Göttlicheres aufrichten, so wolle man jederzeit gehorchen. Nun werden die einzelnen Gottesdienste, Vor- und Nachmittags, bestimmt, statt der Frühmesse eine Art Bibelstunde namentlich als Jugendgottesdienst, statt der Todtenmesse Begleitung der Leiche auf den Kirchhof, „da die Todten noch unsere Brüder, durch den Tod nicht aus unserer Gesellschaft gefallen;“ nach der Begleitung Gedächtnißpredigt. Hinsichtlich der Kirchenzucht erinnert Brenz, wie in der ersten christlichen Zeit, da das weltliche Regiment zu Bestrafung der Bösen noch in der Heiden und Juden Händen gewesen, dieweil es unordentlich und unförmlich gewesen wäre, wenn ein Jeder seines Gefallens in der Gemeinde hätte die Ordnung vollstrecken wollen, die Bischöfe und Väter für gut angesehen, eine solche Ordnung zu halten, daß aus der Gemeinde etliche ältere redliche Männer (Presbyter) bestellt werden, die auf die Kirche fleißig Achtung geben, und die, so ärgerlich leben, ermahnen, wenn aber Ermahnung und auferlegte Buße nichts helfen, indem sie unter Vorsitz des Bischofs zur Synode sich vereinigen, in den Bann thun. Seit aber die weltliche Gewalt in der Gläubigen Händen ist, sey es passend, daß die Obrigkeit zum Pfarrherrn oder Prediger etliche redliche Personen aus der Bürgerschaft verordne, die eine Synode halten und den Gesetzesübertreter ermahnen. Der bischöfliche Bann und Synod sey bisher schier mehr eine Erlaubung der Sünde gewesen, denn Strafe, daher es vonnöthen sey, eine nützliche christliche Ordnung aufzurichten, vor Allem darauf gegründet, daß der Sünder durch Entziehung der kirchlichen Wohlthaten zum Bewußtseyn komme, daß er sich aus der Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen habe, aber ihm auch versichert werde, daß die Gemeinde nicht aufhöre, für ihn zu bitten. Hieran schließt sich eine Eheordnung, Schulordnung, und Armenkastenordnung an. In letzterer ist schön gesagt: „die Armen seyen der christlichen Kirche hoch verwandt.“ Dem Spital mit seinen reichen Schüsseln werden so manche „arme Hausleute und Fremde, auch zu Zeiten arme Kindbetterinnen“ gegenübergestellt, die nirgendher einer Hülfe gewärtig seyen. Für diese soll an Feiertagen in ein Becken geopfert werden u. s. w. Die Reform der Kirchen des Landes war durch die Patronate auswärtiger Klöster und Herren sehr erschwert. Manche blieben längere Zeit ohne Pfarrer. Brenz rieth zum Ankauf der Patronate; könne man sie nicht erhalten, so habe der Rath nach dem Speyrer Abschied das Recht, als Obrigkeit für Predigt des Evangeliums zu sorgen, d. h. durch Besoldung besonderer evangel. Prediger neben den im Besitz ihrer Pfründen zu lassenden bisherigen Geistlichen.

Auch an dem unbestrittenen Verdienst der Reformation um besseren Jugendunterricht nahm Brenz redlichen Antheil. In der von ihm dem Rath zu Anfang des J. 1526 übergebenen Schulordnung finden wir noch keinen besonderen Katechismusunterricht erwähnt. Dagegen folgten schon 1527—28 seine: „Fragstück des christl. Glaubens für

die Jugend zu Schw. Hall.“ Der Catechismus minor enthält die Fragen an die Kinder über Glauben, Gebote, Vaterunser, Nachtmahl auf 43 S., der Cat. major die Auslegung auf 34 S. zur Belehrung für die Erwachsenen. Schon 1529 war dieser älteste Katechismus der evangel. Kirche in's Lateinische übersetzt. Brenz spricht sich in der Vorrede zu seinem späteren großen Katechismus (1536) dahin aus, daß er Manches in jenen kleinen katechetischen Schriften nicht mehr zu billigen vermöge. Immerhin aber zeichnen sie sich durch biblische Einfachheit, Kindlichkeit und Wärme aus und waren sicherlich von reichem Segen begleitet.

Hatte Brenz nach dem Bisherigen im nächsten Kreise eine segensreiche praktische Thätigkeit entwickelt, so sollte er durch seine Betheiligung an den Lehrstreitigkeiten der Zeit von früh an auch in die weiter reichenden Bewegungen hineingezogen werden. Schon in die ersten Jahre seines Wirkens in Hall fällt die Theilnahme am Abendmahlsstreit. Anlaß zu derselben gab zu gleicher Zeit, als Luther Karlstadt zurückgeschlagen hatte, Oekolampadius' Schrift de genuina verborum: hoc est corpus etc. expositione, 1525, in welcher derselbe, entgegengesetzt der Ansicht von einer objektiv realen Gegenwart Christi im Abendmahl, die figürliche Auffassung der Einsetzungsworte vertheidigt und den geistigen Genuß, den Glauben an Christi Versöhnungstod als das Wesentliche beim Abendmahl bezeichnet. So treffend Oekolampadius' Polemik gegen die Transsubstantiationslehre und die in der Kirche eingerissenen Mißbräuche, Messe, Fronleichnam u. a. genannt werden muß, so wenig konnten sich Brenz und seine Amtsbrüder in Schwaben (namentlich Schnepf, Lachmann, Isenmann, Gräter), denen Oekolampadius seine Schrift zuschickte, von ihrem mit Luther wesentlich übereinstimmenden Standpunkt aus damit vereinigen. Obwohl persönlich dem Oekolampadius zu Dank und Hochachtung verpflichtet, fühlten sie sich doch gedrungen, seiner symbolischen Auffassung gegenüber die reale Bedeutung des Sakraments ausführlich zu vertheidigen, in der Hoffnung, es möge auch dieser Streit, wie einst der zwischen Paulus und Petrus über das Gesetz, zum Besten ausschlagen. Sie thaten dies in dem am 21. Okt. 1525 von 14 Theologen unterzeichneten Syngramma suevicum, in welchem sie hauptsächlich zu beweisen suchten: daß das Wort Christi beim Abendmahl als das Wort göttlicher Machtvollkommenheit, göttlich untrüglicher Verheißung die That d. h. die wirklich reale Mittheilung des Leibs und Bluts Christi verbürge und in sich schließe. Fände man in diesem Wort einen Tropus, so sey seine ganze Lehre, der ganze äußere Christus in Frage gestellt. Wie die Taube bei der Taufe Christi, die feurigen Zungen beim Pfingstfest die Nähe Gottes, die Gegenwart des heiligen Geistes angezeigt haben, so sey dem Glauben, der das Fleisch und Blut Christi genieße, dasselbe wirklich gegenwärtig. Wenn der Kaiser einem Richter den Stab gebe mit den Worten: Nimm, das ist die Gewalt zu richten, so sey der Stab in Verbindung mit jenem Wort nicht mehr bloß Zeichen der Gewalt, sondern die Gewalt selbst. Christus, obwohl zur Rechten Gottes sitzend, habe sich und seine Segnungen uns nicht entzogen; wie er im Wort uns den heil. Geist mittheilt, so im Abendmahl seinen Leib und sein Blut und damit die himmlischen Güter der Vergebung der Sünden und der Heiligung. Wir sehen, wie Brenz und seinen Genossen das Wort Christi zugleich die schöpferische Macht und Selbstoffenbarung des verherrlichten Erlösers ist. Durch dies Wort allein, nicht durch die Intention des Genießenden ist die in den sinnlichen Elementen gegebene übersinnliche Gnadengabe verbürgt; nicht der Glaube macht das Sakrament, sondern die Kraft Gottes, die durch das Wort der Verheißung wirksam ist. Wie wenig sich Brenz durch diesen Widerspruch in der Hochschätzung seines Gegners irre machen ließ, spricht er auf's Rührendste in einem Brief an Bucer aus, den er versichert, daß er trotzdem den Oekolampadius auf's Höchste bewundere und verehre. Dieser äußerte sich empfindlich über die Schrift der schwäbischen Theologen, versuchte jedoch noch einige Jahre eine Vereinigung mit ihnen, wie namentlich auf dem Gespräch zu Bern 1528; auch die Straßburger suchten vergeblich Brenz zu zwinglischen Ansichten hinüberzuziehen. Es war besonders Brenz's Einfluß, durch welchen die luthe-

rische Abendmahlslehre (denn dies ist auch die im Syngramma begründete, vgl. I. S. 36) im nördlichen Schwaben und in Franken zu herrschendem Ansehen gelangte. Die mit Brenz innig verbundenen Prediger im Kraichgau, in Heilbronn und im Hohenlohe'schen waren dafür. Melanchthon spricht sich höchst anerkennend über ihre Standhaftigkeit aus. Luther schrieb eine Vorrede zu der durch Agrikola verfertigten Uebersetzung des Syngramma, in welcher er die Schrift bestens empfiehlt. Als Landgraf Philipp durch das Marburger Gespräch eine Hebung des Zwiespalts herbeizuführen suchte, erschien auf seine und des Markgrafen Georg von Brandenburg Veranlassung auch Brenz bei dem Gespräch, über dessen Verlauf wir zwei Berichte von ihm besitzen. Er selbst betheiligte sich wenig dabei, schilderte mit sichtbarer Vorliebe Luther's Heftigkeit und unterzeichnete mit die 15 Artikel, über die man sich verständigte. Zum ersten Mal seit Heidelberg sah er Luther hier persönlich, auch den vertriebenen Herzog Ulrich von Würtemberg lernte er kennen und spricht den Wunsch aus, daß dieser Fürst, der durch die Schule des Unglücks umgewandelt für das Evangelium begeistert sey, wieder in sein rechtmäßiges Erbe eingesetzt werde. Brenz selbst machte auf die Uebrigen, wie Melanchthon an Jonas schreibt, einen sehr günstigen Eindruck.

Unterdessen stand Brenz nicht bloß mit zahlreichen Geistlichen in der Nähe und Ferne, sondern auch mit vielen der Reformation geneigten Rittern und Edelleuten in lebhaftem schriftlichem und persönlichem Verkehr. Unter den letzteren sind zu nennen Dietrich von Gemmingen und Hans Landschad zu Neckarsteinach, den er in seiner Standhaftigkeit gegenüber den Drohungen des Kurfürsten Ludwig und Königs Ferdinand bestärkte (vgl. I. S. 660). Wichtiger wurde Brenz's Verhältniß zu dem Markgraf Georg von Brandenburg (s. Ansbach I. S. 358 f.), der ihn 1530 mit auf den Reichstag zu Augsburg nahm. Ehe er dahin abreiste, hatte er in Hall noch verschiedene Kämpfe theils mit der Reaktion einer Partei von Altgläubigen, theils mit der Lauheit Vieler in der Gemeinde selbst zu bestehen. Luther nennt unter den Städten, die vorhin das Evangelium vor Liebe haben fressen wollen, nun aber plötzlich und leichtlich abgefallen seyen, auch Hall (Mai 1529). — Obwohl sich Brenz für kräftige Rüstung zum Krieg wider den Türken ausspricht, klagt er doch über die dadurch nöthig werdende Schatzung für die Unterthanen, die man durch größere Sparsamkeit, Meidung der Hoffart, unnöthigen Bauens, Bankirens u. dergl. hätte meiden können. Die besten Mauern seyen ein fromm göttlich Leben und gute Nachbarn; dagegen soll man öffentliche Zechen, Tänze u. dergl. abthun, den Betrügereien bei Verträgen, Schwören, Unzucht, die mit der zartesten Jugend schon getrieben werde, der Verachtung des Evangeliums mit Nachdruck begegnen. Er erließ öffentliche Ermahnungen von der Kanzel, und ließ eine Reihe von Bußpredigten erscheinen (1530), zu welchen Luther eine Vorrede schrieb, in der er bemerkt, daß, wenn irgend eine Stimme, diese geeignet sey, das Volk zur Besinnung zu bringen. Die zahlreichen Briefe, die Brenz von Augsburg aus an Isenmann schreibt, geben ein lebendiges Bild der dortigen Bestrebungen und Erfolge. Den Bemühungen des Landgrafen Philipp für eine Vereinigung mit den Zwinglianern trat Brenz mit Melanchthon entschieden entgegen, da dies die Duldung der evangelischen Lehre durch den Kaiser am sichersten gefährden würde. Sie schätzen manche Zwinglianer als Freunde, Brüderschaft aber können sie mit ihnen ohne Aergerniß nicht schließen, und müssen sie die Sache Gott befehlen; menschliche Hülfe vermöge nichts. Auch an Luther schrieb Brenz von Augsburg aus und theilte ihm seine schweren Besorgnisse über die Lage der Dinge mit. Das Antwortschreiben Luther's vom 30. Juni ist eines der schönsten Denkmale sowohl der Glaubenskraft und klaren Voraussicht des großen Reformators, als seiner hohen Achtung vor Brenz. „Als die Papisten Huß zu Constanz verbrannt hatten, war nichts gewisser, als der Pabst werde nun selbst Gott werden, während er doch nie vorher so verachtet war, als von jenem Tag an. — Aber was rede ich von solchen Dingen mit Dir, der Du durch Gottes Gnade in allen Dingen größer bist, denn ich?“ In den nach der Uebergabe der Confession und Verlesung der Confutation (s. I. S. 608 f.) niedergesetzten Ausschuß wurde evangelischer

Seits auch Brenz gewählt. Melanchthon rühmt seine Tüchtigkeit in den Worten: „er wollt lieber den einigen Brentium bei sich im Concilio haben, denn keinen andern Theologen, denn da wäre Verstand und Beständigkeit, Rath und That bei einander.“ Bei diesen Vergleichsverhandlungen entgegnete Brenz einmal einem Papisten, der sich auf die „Mutter“ Kirche berief: „ei, ihr müßt auch des Vaters, des lieben Gottes daneben nicht vergessen!“ Zum Lohn für seine aufopfernde Mühe bei den so peinlichen Verhandlungen mußte sich Brenz mit seinen Genossen des Abfalls beschuldigen lassen. Er setzte sich darüber im Bewußtseyn seiner unerschütterlichen Treue gegen das evangel. Bekenntniß leicht hinweg. Dem Rath zu Hall rieth er, den unbilligen Reichstagsabschied nicht anzunehmen, sondern mit einer Protestation dagegen an ein künftiges Concil zu appelliren, mit dem Fürsatz, der Röm. Kais. Maj. als natürlicher Obrigkeit mit Gewalt nimmermehr zu widerstehen; aber in Glaubenssachen sey der Kaiser kein Richter.

Die wichtige Frage: ob man dem Kaiser der Religion halber bewaffneten Widerstand thun und sich in ein Vertheidigungsbündniß einlassen dürfe, verneinte Brenz auf's Bestimmteste. Er sah das römische Reich als eine Ordnung Gottes an; dessen oberstem Stand, dem Kaiser, seyen die mittleren Stände ebenso unterthan, wie der dritte, der gemeine Unterthan, ihnen. Gewalt gegen den Kaiser wäre dasselbe, was die Bauern gegen ihre Obrigkeit gethan. Man sage: der Kaiser verfolge das Wort Gottes; aber den Glauben, als eine Gabe Gottes, vermöge er nicht auszurotten. Je mehr man die Zweige eines Palmenbaums bescheere, desto höher streben sie über sich. Zum Bekenntniß habe der Christ den Mund, nicht das Schwert; seine Pflicht sey, bekennen und leiden. Es sind die schönsten Bedenken, die Brenz in dieser Angelegenheit stellte, reich an Belegen aus der biblischen Geschichte. Hall und Ansbach traten nicht in das Bündniß. Wenn irgend jene treffenden Worte Ranke's: man möge die Klugheit jener vor einem antikaiserlichen Bündniß zurückscheuenden Politik in Frage stellen, aber groß erscheine eine solche Gewissenhaftigkeit, auf einen Einzelnen Anwendung finden, so ist dies Brenz. Noch war die Frucht der damals sich vorbereitenden Kämpfe, die Landeshoheit der einzelnen Reichsglieder, nicht gereift. Brenz hielt die Macht des Kaisers und den darauf sich gründenden Landfrieden für um so wichtigere Güter, je geringer er von der Meisterlosigkeit in den kleineren Staaten mit republikanischer Form denken lernte.

Wie Brenz in dem Abendmahlsstreit auf Luther's Seite stand, so trat er ihm unbedingt bei in der Lehre von der Kindertaufe gegenüber den wiedertäuferischen Bestrebungen. Entschieden erklärte er sich aber gegen das Strafverfahren des Staats in dieser Angelegenheit. Geschehe der Glaube nur mit dem Herzen, er sey recht oder unrecht, so gebühre der Obrigkeit nicht, ihn zu bestrafen, da sie nicht Herr über die Gewissen sey. Breche er aber herfür, daß man sich öffentlich oder heimlich zusammenrotte, und ein neu Lehramt aufrichte, da will's anfahen der weltlichen Obrigkeit gebühren, solches zu wehren, nicht als Richter der Lehre, sondern des Unfriedens und öffentlichen Aergernisses, das daraus entstehe. Leben die Unglaubigen und Ketzer vor der Welt als Biederleut, so habe die weltliche Straf kein Recht zu ihnen, denn sie sey Rächerin allein über die, die weltlich Böses thun. Brenz hatte, wie Luther, seine Bedenken gegen die Todesstrafe wegen Irrlehre, besonders mit Rücksicht auf das Beispiel der Papisten und der Juden vor Christi Zeit. 5 Mos. 13. betreffend, so gebiete das Christenthum als die Erfüllung des Gesetzes im Geist, dem Bösen zuvor durch alle Mittel, vorerst gute Worte, wenn nicht anders möglich durch Verbietung des Landes u. s. w. zu wehren. Während Melanchthon (1536) die Wiedertäufer dem Schwert verfallen seyn läßt, trennt Brenz bestimmt Aufruhr und Lehre; nur im ersteren Fall ist Tod zu erkennen. Auf seinen Antrag beschränkte sich der Rath auf eine Warnung vor dem in der Nähe sich rührenden wiedertäuferischen Sauerteig.

Ueber das Verhältniß der Kirche zum Staat bemerkt er: die Kirche ohne den Staat wäre die Liebe der Mutter ohne die Zucht des Vaters; der Staat ohne die Kirche Gesetz ohne Evangelium. Den Staat hält nicht die äußere Gewalt zusammen, sondern

das Leben des Glaubens in den Gemüthern, die Anerkennung des Staats als einer göttlichen Ordnung. Nicht minder bedarf er der Fürbitte der Kirche. Beide Regimente kommen eines dem andern zu Statten, wie Leib und Seele, von denen ja auch eines mit dem andern leidet. Im Nothfall könne wohl auch eines das Amt des andern versehen, da der Christ Priester und König zugleich sey. Daraus fließe das jus reformandi des Staats, das Recht, Irrlehrer abzusetzen und bessere Lehrer zu bestellen. Er brauche nicht zu warten, bis Bischöfe und Concilien Hand anlegen, sondern dürfe seines Rechts zur Mehrung des Reichs Christi gebrauchen. War so das Einschreiten des Staats in die Kirchensachen durch den Nothstand, sowie aus der Idee des geistlichen Priesterthums gerechtfertigt, so bedurfte es nicht minder der Sicherung der Selbstständigkeit der Kirche gegen jenen. Brenz sprach für die Fortdauer der bischöflichen Gewalt, wenn sie sich zur Einigkeit des Glaubens herbeilasse. Die Bischöfe nähmen dann dieselbe Stellung ein, wie in der apostolischen Kirche. Da dies aber an ihrem Widerstand gegen die Reformation scheiterte, so fragte sich: wem die Kirchengewalt anvertraut werden soll? Die Reformation war nicht von unten, sondern von oben ausgegangen. Auch in den Reichsabschieden waren daher der Territorialgewalt sehr umfassende Befugnisse eingeräumt. Brenz hatte in monarchischen Staaten dem Landesherrn die Anstellung der Prediger zuerkannt, doch unter Zustimmung der Gemeinden. In den Reichsstädten hielt er die Zustimmung des Ausschusses für genügend. Die Landgemeinden, in jener ersten Zeit ohnehin noch wenig für das neue Kirchenwesen interessirt, mußten sich damit begnügen, zu der alljährlich Behufs der Kirchenzucht zu haltenden Synode je zwei oder drei Abgeordnete zu schicken, die die vorgekommenen Aergernisse anzugeben hätten. Auch dem Markgrafen Georg räth Brenz einen senatus presbyterum als Handhaber der Kirchenordnung an, da der Bischof nicht christlich gesinnt sey und die fürstliche Kanzlei mit weltlichen Dingen zu thun habe. Diesen Sendherren (Synodalmitgliedern) überließ Brenz die Bestrafung der Vergehen gegen die Kirche und christliche Sitte. Die Strafen waren Almosen, Fasten, Verbot des Waffentragens, Ausschließung vom Sakrament. Erstere sollten keine Sühne, sondern thatsächliche Beweise der Buße seyn. Ein Kirchenkasten soll errichtet werden, nicht für weltliche Zwecke, sondern zur Steuer der Armen; seine Verwaltung könne man der weltlichen Obrigkeit überlassen. Mit allem Ernst eiferte Brenz gegen die Benützung der Stiftungen für weltliche Zwecke; „hätten die Stifter weltlichen Nutzen schaffen wollen, so würden sie ohne Zweifel das Rathhaus wohl gefunden haben.“ Stiftungen von Messen für Verstorbene und ähnliche für den evangelischen Gottesdienst zu verwenden, sey dem Willen der Stifter nicht entgegen, die ja eine fromme Handlung haben begehen wollen. So habe Christus den alten Bund nicht aufgehoben, sondern seinem wahren Sinn gemäß erfüllt. Auch in der Ehegesetzgebung ging Brenz auf die Bestimmungen des Worts Gottes zurück. Die elterliche Gewalt nimmt er gegen das kirchliche Dispensationsrecht in Schutz; keine Ehe soll ohne Einwilligung der Eltern gültig seyn. Die Verwandtschaftsgrade betreffend, hängen wir nicht von Moses ab, dessen Ordnung für das jüdische Volk Maß gab. Der Pabst schreibe seinen Ursprung von den Aposteln her; wiewohl aber Christus diesen keinen Befehl zu herrschen gegeben, habe sich der Pabst doch in die Herrschaft geschraubt, viele Verbote eingeführt, theils um die Gewissen zu verstricken, theils des Geldes wegen. Weil er nun gegen das Evangelium ist, geht uns seine Ordnung in Ehesachen nichts an. Brenz beschränkt die Grade auf die dringendsten Fälle: Ehescheidung bloß des Ehebruchs halber; Wiederverheirathung des Geschiedenen ist zu erlauben. Auf Ehebruch und Nothzucht folge Todesstrafe. Gegen die Anwendung der Folter sprach er sich als göttlichem und menschlichem Recht zuwiderlaufend aus. Die Obrigkeit sey kein Richter der Gewissen und kein Rächer der verborgenen, sondern der öffentlichen Uebelthaten. Es sey Sünde und Schande, wenn die Obrigkeit bloß nach Gutdünken handle und nicht nach rechtmäßigen Zeugnissen und klarsten Anzeigen. Zins, und zwar fünf vom Hundert, soll man nehmen, wenn das Geld zu

einem Kauf und ähnlichem aufgenommen werde; im andern Fall soll die Liebe über das Geliehene nichts nehmen.

Gegen Ende des Jahrs 1530, nach seiner Rückkehr von Augsburg, verehelichte sich Brenz mit Margarethe, geb. Gräter, Wittwe des Raths Wetzel. Sie gebar ihm sechs Kinder, von welchen drei den Vater überlebten, zwei Töchter: Sophie, nachher an Dr. Bidenbach, Abt von Bebenhausen, und Barbara, an Dr. Theoderich Schnepf, Professor in Tübingen, verheirathet, und der Sohn Johannes, Professor zu Tübingen. Damals stand Brenz in besonders lebhaftem Briefwechsel mit Melanchthon, auch mit Luther, besonders über die Rechtfertigungslehre, an deren übereinstimmender Fassung den Wittenbergern Alles gelegen war. Was in dieser ersten Lebensperiode von Brenz seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so gab er außer dem Syngramma und den Katechismen, sowie einer nicht geringen Anzahl kleinerer Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, einen Commentar zum Hiob, 1527, zum Ev. Johannis, 1528, Hosea, Prediger Salomo, 1529, Amos, 1530, 22 Türkenpredigten, 1532, heraus. In der Vorrede zum Amos, den ihm Brenz vor dem Druck zur Durchsicht geschickt hatte, spricht Luther die höchste Anerkennung der Brenz'schen Schriften und dieser insbesondere aus. Mit Brenz's Schriften verglichen ekeln ihn die seinigen an. Brenz's Geist sey viel lieblicher, sanfter, ruhiger, sein Ausdruck gewandter, klarer, anziehender. Von dem vierfachen Geist des Elias (1 Kön. 19.) sey ihm der Sturmwind zu Theil geworden, der Berge zerreiße und Felsen zerschmettere, Brenz dagegen das sanfte Säuseln der Luft, das abkühle. Namentlich schätze er das hoch, daß Brenz das Hauptstück, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, so treu und rein vortrage. In den nächsten Jahren erschienen noch seine 122 Homilien über die Apostelgeschichte, 1534, der Commentar zu den Büchern der Richter und Ruth, 1535. In der Zueignung der ersteren an den Abt Schopper zu Heilsbronn rühmt er besonders, daß dieser sein Kloster in eine wissenschaftliche Schule umgewandelt habe.

In einem längeren Verkehr kam Brenz mit dem Markgrafen von Ansbach. Es handelte sich nicht bloß um seinen Rath hinsichtlich einer Partei von Altgläubigen, die Wiederherstellung der Messe wünschte, sondern um durchgängige Regelung des Kirchenwesens hier und im Nürnberg'schen. Brenz begab sich auf 6 Wochen nach Nürnberg und redigirte mit A. Osiander die Kirchenordnung für Brandenburg-Anspach, wie für das Nürnberg'sche Gebiet, die im Jahr 1533 in Wirksamkeit trat. Auf's Grimmigste fuhr Dr. Eck auf dieselbe los. Die beste Erwiederung gegen ihn war, daß sie die Mutter verschiedener anderer deutsch-evangelischer Kirchenordnungen, namentlich im südwestlichen Deutschland, wurde. In dem bald nachher in Nürnberg entstandenen Streit zwischen Osiander, der die Privatbeichte verlangte, und den übrigen Geistlichen nebst dem Rath, welche die allgemeine Beichte wollten, trat Brenz auf Osiander's Seite, indem er die letztere als einschläfernd bezeichnete. Erkläre man nur im Allgemeinen: die, so das Evangelium glaubig aufnehmen, seyen ledig von Sünden, denen, die nicht glauben, werden sie behalten, so sey kein Unterschied zwischen Absolution und Predigt. Jene müsse eine Application der gemeinen Predigt auf das Individuum seyn, das von der Beschwerung des Gewissens durch die Predigt nicht genügend befreit worden ist. Es bleibe in seiner Unruhe, bis es die Privat-Absolution erhalten. So wenig ein Kübel voll Wassers über einen Haufen zumal ausgegossen und All damit getauft werden, oder eine Hand voll Brods unter sie ausgestreut, so unfüglich sey es, das Sakrament der Buße so auszuwerfen. Die Prediger wollen sich damit nicht in Geheimnisse eindrängen, sondern mehr Knechte als Herrn werden. Sollte indeß, bemerkt Brenz, die gemeine Absolution in Sachsen noch gehen, so verzichte er auf seine Privatansicht.

Wichtiger noch als die bisherigen Beziehungen sollte Brenz's Einwirkung auf die Reformation des Kirchen- und Schulwesens in dem nahen Würtemberg werden. Der Wunsch, den Brenz in Marburg ausgesprochen, war erfüllt, und Herzog Ulrich siegreich in sein Fürstenthum zurückgekehrt und damit dem Evangelium eine wichtige Thüre aufgethan. Obwohl zunächst Blaurer (s. d.) und Schnepf sich in die Reformation des Landes theil-

ten, so wurde Brenz im Sommer 1535 nach Stuttgart berufen, theils zu Verhandlungen über die noch immer nicht ganz ausgeglichenen Differenzen in der Abendmahlslehre, theils um die von Schnepf verfaßte (erste) würtembergische Kirchenordnung durchzusehen, was er mit gewohnter Sorgfalt ausführte. Die Vorrede von Brenz ist der zur Nürnberg'schen K.O. sehr ähnlich. Ein nicht geringer Theil des Inhalts ist seinen Entwürfen wörtlich entnommen, namentlich ist der angehängte kleine Katechism sein Werk. In letzterem ist die Anordnung der 6 Hauptstücke: Taufe, Glaube, Gebet, Gebote, Abendmahl, Schlüsselgewalt die bekanntlich von Luthers Eintheilung verschiedenen Brenzische, die Erklärung selbst aber ist mehr dem Luther'schen Ausdruck angepaßt, ganz wie noch jetzt im würtembergischen Katechism und dem Confirmandenbüchlein. Endlich legte B. dem Herzog noch eine Visitationsordnung vor, wonach jährlich die Kirchen durch weltliche und geistliche Verordnete zu visitiren seyen, um sich von der Reinheit der Lehre und Uebung der Zucht zu überzeugen, daneben aber auch die ökonomischen Verhältnisse, Kirchengebäude, Stiftungen, Schulen und Thätigkeit der Amtleute zu prüfen. Ein Jahr später, nachdem Melanchthon aus Anlaß eines Besuchs in Tübingen auf die nothwendigen Reformen aufmerksam gemacht, kam B. auf das dringende Ersuchen des Herzogs nach Tübingen und trat, nachdem er dem Tag in Schmalkalden (Febr. 1537) angewohnt und Bugenhagen bevollmächtigt hatte, die Artikel für ihn zu unterzeichnen, im April seinen Posten als herzoglicher Kommissär an. Es war keine geringe Arbeit, die seiner wartete. Da es nicht gelang, sogleich einen tüchtigen Theologen zu gewinnen, so entschloß sich B. selbst zu Haltung von Vorlesungen, predigte fleißig, brachte die in Stocken gerathene Ertheilung von akademischen Würden wieder in Gang, benutzte aber auch die Gelegenheit, selbst noch mathematische Vorlesungen zu hören. Von Tübingen aus wohnte er der in Urach gepflogenen Verhandlung über die Bilder, Sept. 1537, an, und erklärt sich bloß für die Abschaffung der ärgerlichen; denn einmal würde, falls man alle beseitigte, ein großes Geschrei entstehen und eine Mißbilligung gegen den Kurfürsten von Sachsen u. a. ausgesprochen, dann käme die Universität in den Verdacht des Zwinglianismus und könnte großen Abgang erleiden. Es stehen ja auch die jungen Gesellen vor den Jungfrauen in der Kirche als lebendige Götzen; wo man alle Aergerniß wollte hinwegthun, dürfte man dies auch nicht leiden! B. hatte die besonnensten Ansichten über den Werth der Kunst für die Religion. Wie Gesang und Musik, tragen auch passende Bilder frommer Personen und denkwürdiger Begebenheiten zu Belebung des Gottesdienstes bei. Das mosaische Bilderverbot gehe nicht auf solche, sondern auf den gottlosen Mißbrauch. Die steinernen und hölzernen Götzen wolle man umwerfen, aber die goldenen und silbernen behalte man für sich! Im April 1538 kehrte B. nach Hall zurück, wohnte im Juli 1540 dem Hagenauer Gespräch, gegen Ende des Jahrs dem Wormser und, April 1544, nur ganz kurz dem Regensburger an, von solchen Verhandlungen mit dem katholischen Gegenpart sich rein Nichts versprechend. Das Regensburger Interim, obwohl keine wesentlichen Zugeständnisse gewährend, erhielt nicht einmal die Billigung des Pabsts. In Hall galt es immer noch, Reste des alten Kirchenwesens zu beseitigen. Nachdem er das Ruralkapitel erneut und eine Visitation, der ein Rathsglied und er selbst als Superattendent (bisher Dekan) anwohnte, eingeführt hatte, erschien 1543 die neue „Kirchenordnung für das hallische Land", verglichen mit früheren Arbeiten ein besonders wichtiges, selbstständiges Werk. Dem Kirchenjahr und seinen einzelnen Theilen, wie den Perikopen ist besondere Sorgfalt gewidmet. Unter den Feiertagen finden wir auch Michaelis und Allerheiligen. Die Taufe muß im öffentlichen Gottesdienste geschehen. Welchen Werth B. auf den Katechismusunterricht legte, das sprach er in demselben Jahre in seiner Vorrede zu Melanchthon's Katechismus aus: Man soll die Jünglinge nicht abhalten vom Studium der Alten; aber erst wenn ein christlicher Grund gelegt sey, gewinne dieses Gebäude Bestand. Wie unsere Vorfahren die Kinder zu Hause die 10 Gebote, den Glauben und das Vaterunser haben hersagen lassen, durch welchen Hauskatechism der Herr in der schrecklichen Finsterniß seine Kirche erhalten, so müsse man jetzt die Kinder die An-

fangsgründe der christlichen Frömmigkeit auswendig lernen lassen. In demselben Jahre erschien sein Commentar zum Brief an die Philipper und zum B. Esther, 1544, die Homilien de poenitentia, und der Commentar zum Leviticus. Vergebens hatte ihn gegen Ende d. J. 1542 Herzog Moriz für die Universität Leipzig zu gewinnen gesucht. Melanchthon spricht B. dringend zu und rühmt Moriz mit prophetischem Blick als „den Mann, der einst für ganz Deutschland eine Schutzwehr werden könne". Er lehnte den Ruf, wie einen erneuten nach Tübingen, ab, schlichtete dagegen von Hall aus den in Mömpelgard zwischen Tossanus, dem zwinglisch gesinnten Prediger des Grafen Georg von Würtemberg, und dem lutherischen Pfarrer Engelmann entstandenen Abendmahlsstreit, indem er dem letzteren des Friedens wegen und da Tossanus guter Gesinnung sey, zu ruhigem Auftreten räth. „Wer die Nase allzuhart schneuzt, sagt Salomo, der bringt Blut heraus".

Zum Regensburger Gespräch, Jan. 1546, kam B. mit Schnepf. Am 17. Febr., den Tag vor Luthers Tod, schrieb er diesem, wie die Ausgleichung des Zwiespalts mit so unredlichen Gegnern nicht zu erwarten sey. Da kam die Nachricht vom Tod des theuren Mannes, die ihn auf's Wehmüthigste stimmte. „Ach, daß ich Wassers genug hätte, schreibt er an Amsdorf, zu beweinen die Verlassenen der Töchter meines Volkes! Ihr sagt: Christus lebt ja noch; wohl, aber sein auserwähltes Rüstzeug ist uns entzogen. Großer Leute Tod ist insgemein kein guter Vorbote. Was sollen wir hoffen?" Im Juli, als der Kriegssturm schon auszubrechen drohte, ließ er seine Erklärung des Galaterbriefs als ein Denkmal für Luther, dessen Erklärung er so hoch schätzte, erscheinen. Bei seiner Lehre wolle er bleiben und nie die Segnungen, die von ihm ausgegangen, mißkennen. Mit einem ergreifenden Gebet schließt die Widmung des Buches (an Johann Heß): „Wirst du, Herr, der Widersacher Vornehmen gelingen lassen? Nein, du wirst es nicht. Der Gottlose kann nicht bei dir wohnen. Wir sind wohl unwürdig, deine Herrlichkeit zu sehen, aber du bist würdig, daß dein Ruhm in der Welt offenbar werde. Verlässest du uns jetzt, werden nicht die Gottlosen sagen: wo ist ihr Evangelium? wo ist ihr Christus? Darum, barmherziger Gott, verherrliche deine Macht und wie du gesagt hast: rufe mich an in der Noth, so will ich dich herausreißen und zu Ehren machen, so höre auch uns, die wir deinen Namen anrufen durch deinen geliebten Sohn, unsern Erlöser! Amen."

Das erwartete Unglück brach schnell herein. Brenz hatte seine Ansicht über den Widerstand in Folge der Erfahrungen am Gegentheil dahin modificirt, daß er gegen den Markgrafen von Brandenburg nicht bloß die Zulässigkeit der Hülfsverweigerung für den Kaiser, falls er die Evangelischen mit Krieg überziehen wolle, aussprach, sondern selbst Vertheidigungsmaßregeln für erlaubt erklärte. „Wie Josua und die Israeliten mit ihrem von Gott angerichteten Regiment fortmachten, bis die Kananiter zu Grund gerichtet waren, und die Apostel fortpredigten, bis Gott der Juden Regiment ein Ende gemacht und Konstantin das Heidenthum stürzte, so sollen die evangelischen Stände die Predigt des Evangeliums fortgehen lassen, bis der Allmächtige sein allgemeines Concil und Reichstag des jüngsten Gerichts halten werde." Als der siegreiche Kaiser am 16. Dec. 1546 nach Hall kam, kamen B.'s Papiere, Briefe und Predigten in die Hände der Kaiserlichen und des spanischen Bischofs, den Karl bei sich hatte. B. mußte fliehen, erst auf einen hohen Thurm in der Stadt, sodann da die Bürger ihn nicht zu schützen wagten, am Thomastag Abends, mit Hinterlassung von Gattin und sechs Kindern, in fremdem Gewand bei strenger Kälte in Feld und Wald. Er klagte bitter über die Haller, daß sie ihn, der ihnen 24 Jahre lang unter Ablehnung so vieler ehrenvoller Berufungen treu gedient, und so viele Gebete für sie zu Gott emporgesandt, auf solche Weise haben verjagen lassen. Er werde mehr von den Bürgern, als vom Kaiser selbst mit Füßen getreten. Er warf seine Sorge auf den Herrn; könne er zurückkehren, so danke er dem Herrn, mehr um der Kirche als um seiner selbst willen; wo nicht, so sey die Erde des Herrn. Auf das Verlangen des Raths kehrte er zurück; doch nicht auf lange.

Das Interim erſchien (ſ. I. S. 610 ff.). B. nennt es den Interitus; der Kaiſer ſey auf's Offenbarſte belogen, wenn man ihn verſichere, das Abendmahl unter einer Geſtalt ſey ſeit der Apoſtel Zeiten im Gebrauch und den ordinirten Geiſtlichen das Heirathen verboten geweſen. Eine Vereinigung auf dieſem Weg ſuchen, heiße zweien Herren dienen, die unter ſich uneins ſeyen. Es ſey ein Irrthum zu glauben, die Interimiſten werden die Lehre der Evangeliſchen ſtehen laſſen, wenn man nur ihre Ceremonien annehme. B. und Iſenmann erklären dem Rath, ſie laſſen ſich die angeſonnenen Aenderungen im Gottesdienſt nicht gegen ihr Gewiſſen aufdringen. Das ſollen ſie dem Kaiſer vortragen und nachdem jetzt ſeit 25 Jahren die reine Lehre getrieben worden, auf ein gemein chriſtlich Concil dringen. Die Städte ſeyen durch die Beſatzung im Zeitlichen arg genug heimgeſucht worden; ob man ſie jetzt auch noch um das Ewige bringen wolle? Nun verlangte Granvella B.'s Auslieferung. Vom Rathszimmer, in welchem der kaiſerliche Kommiſſär das Begehren ausgeſprochen, ſchickte ihm Rathsherr Büſchler einen Zettel mit den Worten: Fuge, Fuge Brenti cito, citius, citissime! Am Abend ſeines 49ſten Geburtstags, am Johannisfeiertag, nachdem er noch gepredigt und mit ſeiner Familie zuſammengeweſen, eilte er zur Stadt hinaus. Gleich nachher rückten die ſpaniſchen Soldaten in das Haus, ihn feſtzunehmen. Die an der Schwindſucht darniederliegende Frau muß mit den Kindern ausziehen, B. zum zweiten Mal ſich unter freiem Himmel umhertreiben, den Tag über in dichtem Wald, Nachts an einem unbekannten Ort, wo er mit den Seinigen betet. Ein Preis iſt auf ſeinen Kopf geſetzt. Er will doch zurückkehren, wenn es der Rath mit ihm wagen will. Dieſer erklärt es für eine Unmöglichkeit. Am Sonntag darauf kommt der gefangene Landgraf durch Hall. Die Meſſe, der ganze katholiſche Ritus wird in der Michaelskirche abgehalten. Sie hängen ein Crucifix auf, aus deſſen fünf Wunden ſie rothen Wein laufen laſſen. Kinder werden, als nicht recht getauft, zum zweiten Mal zur Taufe gebracht. Am 15. Sept. ſchrieb B. ſein Abſchiedsſchreiben an den Rath, in dem er für alle Gutthaten dankt, um die Vierteljahrsbeſoldung bis Michaelis und um die zugeſagten Stipendien für ſeinen Sohn auf die Univerſität bittet, auch Weib und Kinder ſeinem Schutz empfiehlt. Der Rath ſagt ihm unter dem 22. dies freundlich zu. In dieſen Tagen ſah er ſeine Frau zum letzten Mal. Verſchiedene Berufungen, die er in dieſer Zeit von Herzog Albrecht von Preußen und durch Cranmer von England erhielt, ſchlug er, ſeine Blicke auf Würtemberg richtend, aus. Herzog Ulrich ließ ihn an der Grenze abholen und in ein ſicheres Verſteck bringen, auf die Burg Hohenwittlingen bei Urach. Hier ſchrieb er die Erklärung des 93. und 130. Pſalm: „Joanne Witlingio auctore.“ Als der Herzog vernahm, daß auch in Würtemberg auf B. gefahndet werde, ſchickte er ihn nach Baſel, wo B. am 1. Okt. ankam und bei Grynäus die wohlwollendſte Aufnahme fand. Er arbeitete hier an ſeinem Commentar über den Jeſaias und ſchrieb an Calvin, ihn um ſeine Fürbitte erſuchend. Am 5. Nov. bezeugt ihm dieſer ſeine innige Freude, daß er, für den alle Guten gefürchtet, dem Tod entronnen ſey. Der Herr habe ihn gewiß noch zu einem unbekannten großen Tagwerk aufbehalten. Er gedenke ſeiner unabläſſig in ſeinem Gebet. Daß B. in Baſel mit dem nachherigen Herzog Chriſtoph zuſammentraf, war eine Führung von beſonderer Wichtigkeit. Hier erhielt er die Trauerkunde vom Tod ſeiner Gattin; Chriſtoph nahm die beiden älteren Töchter an ſeinen Hof. Die verwaiſte Lage der übrigen ließ dem Vater indeß keine Ruhe; er eilte, keine Gefahr ſcheuend, nach Stuttgart, wohin er ſie bringen ließ. Da erhielt Herzog Ulrich von der Herzogin von Bayern, Maria Jakobäa, die Nachricht von neuen Nachſtellungen gegen B., der ſich nun in den oberſten Theil eines Hauſes flüchtete hinter einen Holzſtoß, wohin nach der Sage jeden Tag eine Henne ſchlich und ein Ei legte, von dem er ſein Daſeyn friſtete, bis die Spanier wieder abzogen. Von hier begab er ſich auf die Burg Hornberg auf den Schwarzwald, wo er unter dem Namen eines Vogts Engſter (von ἐγκαυστος = gebrannt, Brenz) ein volles Jahr zubrachte, freilich den Leuten ein Räthſel wegen ſeines dieſem angenommenen Stand wenig entſprechenden eingezogenen Wandels. Im Herbſt 1550 rief ihn Ulrich nach Urach, wo

unterdessen sein College Isenmann die Stadtpfarrstelle erhalten hatte; da B. nicht sicher genug war, brachte er ein Jahr in dem abgelegenen Alport Mägerkingen zu. Im Sept. 1550 verehelichte er sich zum zweiten Mal mit der Tochter Isenmanns, Katharina, mit der er bis zu seinem Tod in der glücklichsten Ehe lebte und die ihm 12 Kinder gebar. Nach Ulrichs Tod, im Nov., rief ihn Christoph in seine Nähe, nach Sindelfingen, um sich namentlich seines Raths wegen Beschickung des Trienter Concils zu bedienen. B. urtheilte von diesem: es werde ein Verhör werden, wie Kaiphas Christum, die Hohepriester Petrus und die andern Apostel verhört haben! Doch könnte man die Nichtbeschickung als Verachtung und Ungehorsam auslegen oder als scheue man das Licht mit seinem Glauben. Man soll daher mit einer einfachen Protestation ein freimüthiges Bekenntniß der reinen Lehre verbinden. Er arbeitete selbst mit 10 andern würtemb. Theologen die Confessio wirtembergica aus, die Melanchthons und der Sachsen Billigung erhielt. Die im Okt. 1551 nach Trient geschickten Räthe überbrachten die Confession, die nachgesandten Theologen wurden jedoch nicht gehört, da „man von denen keinen Unterricht annehme, die den Vätern Gehorsam schuldig seyen". Der Herzog schickte eine zweite Gesandtschaft, worunter Brenz selbst, nach; man vertagte, da sie sich gemeldet, die Sitzung, gab sie öffentlichen Beschimpfungen preis und hatte bloß leere Vertröstungen, bis Morizens Erfolge die Versammlung auseinander jagten. Inzwischen hatte Christoph das Interim abgeschafft; der Passauer Vertrag gab ihm hiezu freie Hand. Im Frühjahr 1553 ernannte er B. zum Probst der Stiftskirche zu Stuttgart, der höchsten kirchlichen Würde des Landes. Daneben war B. fortan der treue, mit dem höchsten Vertrauen beehrte Rathgeber seines Fürsten. Nachdem eine Reihe einzelner Gesetze und Ordnungen (Ehe-, Armenkasten-, Visitations-, Kloster-Ordnung ꝛc.) erschienen war, wurden dieselben in einen Codex zusammengefaßt, die große Kirchenordnung von 1559 mit der würtembergischen Confession an der Spitze. Sie stimmt, wie sie dies auch ausspricht, wesentlich überein mit der Augsb. Confession, ist aber bestimmter und vollständiger in den zwischen der evangelischen und katholischen Kirche streitigen Lehren. Bei aller Entschiedenheit zeichnete sie sich durch Milde, Klarheit und Besonnenheit aus. In demselben Jahr erschien B.'s großer Katechismus: Catechismus pia et utili explicatione illustratus, noch heute eine reiche Quelle der Belehrung und Erbauung (neuestens übersetzt von Schütz. Leipz. 1852). Die Kirchenordnung übte wie die frühere von 1536 einen großen Einfluß auf die von andern Landeskirchen, wie die braunschweigische und kursächsische, aus. Sie weist das Vermeinen zurück, als stehe der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zu, läßt jedoch den Gemeinden das Recht, die vom Kirchenregiment ernannten Geistlichen aus „ehehaften" Gründen zu recusiren. Die Uebung der Kirchenzucht, schon früher dem Gemeindecollegium und den einzelnen Geistlichen entrückt, ward dem Consistorium überlassen, auf dessen Anordnung die Excommunication auf kürzere oder längere Zeit erfolgte und von der Kanzel bekannt gemacht wurde. B. hatte in einem von Lyser und Andreä darüber erhobenen Streit deren strengere, den calvinischen Ansichten nachgebildete Praxis entschieden zurückgewiesen. Christus befehle dem Petrus nicht bloß 7mal zu vergeben. Dem Prediger gebühre nur die Censur durch die Predigt und Aufforderung zur Buße, auch Abmahnung vom Abendmahl; die wirkliche Ausschließung fordere einen ordentlichen gerichtlichen Prozeß, zu dem nur das Consistorium, als von der ganzen Kirche beauftragt, ermächtigt sey. Indessen scheiterten auch diese Anordnungen je länger je mehr an der Furcht der höheren Stände vor infamirenden Strafen.

Von dem Vorwurf, der B. von Späteren, wie selbst von J. A. Bengel, gemacht wurde, er habe zur Schmälerung des Kirchenguts geholfen, ist er sicherlich freizusprechen. Zwar überließ er die Verwaltung desselben nicht der Kirche, sondern der weltlichen Obrigkeit, d. h. den weltlichen Gliedern des Kirchenraths, jedoch ohne die Vermischung mit Staatsgeldern zu gestatten. Der Kirchenrath (Consistorium) bildete, nachdem die Prälaten als mittlere Aufsichtsbehörde den Specialsuperintendenten vorgesetzt worden, die oberste geistliche Verwaltungsbehörde, die sich durch Zuziehung der Generalsuperinten-

denten, zum Synodus erweiterte, in welchem die Ergebnisse der Visitationen u. a. berathen wurden. Brenz ließ sich noch besonders die Klosterschulen (niedere Seminarien) angelegen seyn; die ganze Studienordnung dieser theologischen Vorschulen, die sich bis heute so segensreich erwiesen, ist sein Werk. Er visitirte sie selbst und hielt bei seiner alljährlichen Anwesenheit Vorträge über die Psalmen.

Unter seinen späteren gelehrten Streitigkeiten sind noch zu nennen die mit dem Dominikaner Peter a Soto, Prof. in Tillingen, der 1552 die würtemb. Confession angriff, wie er in der Zueignung seiner Schrift an Herzog Christoph versichert, einzig aus Rücksicht auf das Seelenheil des Herzogs, dem es nicht gleichgültig seyn könne, daß, wenn seine Theologen Recht hätten, seine eigenen Ahnen in Ewigkeit verdammt wären. Mit welchen Waffen er kämpfte, zeigt seine Aeußerung über Luther, den er mit seinen Anhängern Diener des Teufels u. s. w. nennt. Es wurde B. ein Leichtes, gegen den Asotus, wie er seinen Namen bezeichnend schreibt, seine Confession zu vertheidigen. Er appellirt einfach an das Ansehen der Schrift, ja Christi selbst, den jener nicht schone. Wie sein Orden denke, habe ein Gemälde im Dominikanerkloster zu Stuttgart gezeigt, auf dessen einer Seite Paulus, auf der anderen Dominikus abgebildet gewesen sey; unter jenem seyen die Worte gestanden: durch diesen kommt man zu Christus; unter dem Bild des Dominikus: doch noch mehr durch diesen! B.'s Apologie faßt nahe an 600 Folioseiten und wurde durch Verger auch in's Italienische übersetzt. Einen ähnlichen Streit hatte er 1558 mit dem nachmaligen Cardinal, Bischof Hosius von Ermland. Wichtiger war seine Betheiligung an den Osianderischen Streitigkeiten, bei welchen Herzog Albrecht von Preußen ihn wiederholt zum Vermittler und Schiedsrichter aufrief. B. erklärte von Anfang, daß es ihm scheine, O. entferne sich weniger von der Lehre, als vom Ausdruck Luthers, verweist ihn aber besonders auf Röm. 4. und warnt beide Theile, daß sie nicht durch ihre Bitterkeit allermeist die Gerechtigkeit verlieren. Eine Synode würtemb. Geistlichen sprach sich im Juni 1552 ähnlich aus. Bald muß sich B. gegen die Wuth der Königsberger, wie gegen die Wittenberger wehren. Nach Osianders Tod warnt er Funk vor dem gefährlichen Irrthum seiner Lehre vom: „Gerechtwerden." Aber Jahre lang halfen weder Bekenntnisse, noch Synoden, noch Amnestie, bis B. 1558 dem Herzog (der seiner Frau einen Ring geschickt, was den Gegnern Anlaß zu dem Vorwurf der Bestechung gab!) seine Freude über die redliche Verständigung bezeugen kann. Die neue Kirchenordnung für Preußen war B. zur Begutachtung geschickt und von ihm gebilligt worden.

Gegen Schwenkfeld, der im Würtembergischen längere Zeit sein Wesen getrieben, empfahl B., wie Melanchthon, ein entschiedenes Verfahren. Er wurde, nachdem er viel Verwirrung in den Gemeinden angerichtet, des Landes verwiesen und der Verkauf seiner Schriften verboten. Als im Jahr 1556 Lasko mit seiner kleinen Gemeinde nach Stuttgart kam, wurde ihm der Wunsch: seine Uebereinstimmung in der Abendmahlslehre zu bezeugen, nicht gewährt. B. wurde nachgerade müde, sich in einen Streit, den er abgethan glaubte, auf's Neue einzulassen. Und wie konnte er calvinischen Ansichten das Zeugniß geben, sie seyen lutherisch? Aber auch im Lande selbst regte sich Aehnliches, weßhalb die Synode im Dec. 1559 ein „Bekenntniß und Bericht der Theologen in Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Christi im Abendmahl" verfaßte, in welchem, ohne daß das Wort genannt ist, die Ubiquitätslehre wesentlich enthalten und auf die Theilnahme der menschlichen Natur Christi an der Allgegenwart die reale und objektive Gemeinschaft des Genießenden mit Christo gegründet ist. Melanchthon, der sich wiederholt mißbilligend über die Fassung der Abendmahlslehre in der würtemb. Confession äußerte, rächte sich an ihren Verfassern durch die Bezeichnung ihrer Sprache als „hechinger Latein," ein Spott, den indeß B.'s Latein in keinem Fall verdiente, wie denn auch Melanchthon trotz seiner späteren Verbitterung seinen alten Freund von einem Heßhuß, Westphal und ähnlichen Streitern wohl zu unterscheiden wußte. Noch einmal nahm B., namentlich im Hinblick auf die Bewegungen im benach-

barten Baden, sein altes Thema auf in der Schrift: de personali unione duarum naturarum, 1560, in der er für besonders auffallend erklärt, daß die Gegner (unter welchen Bullinger), die sich auf ihre rationelle Auffassung so viel zu gut thun, bei dem Abendmahl so krasse sinnlich beschränkte Ansichten zeigen. Sie seyen es, die das abenteuerliche Wort: Ubiquität erfunden haben und ihnen die Behauptung aufbürden, der Leib Christi breite sich räumlich überall aus. Das aristotelische Gesetz: jeder Körper sey nur an einem Raume, finde keine Anwendung auf den durch die Auferstehung und Himmelfahrt verklärten Leib Christi. Ein merkwürdiges Bedenken stellte B. 1565, als K. Maximilian gegenüber den einreißenden Sekten bei H. Christoph eine Verständigung in Glaubenssachen beantragte. Indessen konnten diese Bemühungen sowenig als das Gespräch zu Worms und der Frankfurter Rezeß (1558) zum gewünschten Ziele führen; B. erklärte: es fehle unter den Theologen an einem Luther, unter den Fürsten an einem Konstantin; ohne solche Männer sey kein Frieden unter den zänkischen jungen Theologen zu hoffen. Lebhaft verwendete sich B. für die Waldenser, noch lebhafteren Antheil nahm er an den protestantischen Bewegungen in Frankreich, zumal da Herzog Christoph mit einem Bündniß mit K. Anton von Navarra umging. B. erklärt ein solches (Juni 1561) für bedenklich; es könnte leicht gegenüber dem Kaiser als Auflehnung erscheinen. Die Protestanten in Frankreich warnt er vor den nächtlichen Versammlungen, durch die sie sich den Verdacht der Empörung oder Ketzerei zuziehen. Leider scheiterte die bessere Absicht Antons, die er namentlich durch Veranstaltung des Gesprächs zu Poissy bethätigte, zu welchem H. Christoph einige Theologen absandte, theils an der calvinischen Richtung Beza's, theils an dem entschiedenen Widerstand der Sorbonne und hohen französischen Geistlichkeit. Nochmals fand eine Zusammenkunft in Zabern statt, bei der Herzog Christoph nebst Brenz, von französischer Seite der Herzog von Guise mit dem Cardinal von Lothringen sich einfand, Febr. 1562. Wie sehr der Cardinal seinen „Vater Brenz" der höchsten Achtung versichert, wie feierlich die bessere Behandlung der Protestanten zugesagt wird: es war eitel Blendwerk; schon auf dem Heimweg ließ der Herzog 60 wehrlose Protestanten, die in einer Scheuer bei Vassy zur Andacht versammelt waren, niedermetzeln. Herzog Christoph schrieb zwar dem Guisen „gut deutsch", erinnerte ihn an sein den Protestanten günstiges Edikt, und hielt ihm Karl V. vor, der auch bei seinen Verfolgungen erfahren habe, daß Gott mächtiger sey, als er. Der Herzog v. Guise erklärte, er wolle das Pabstthum in Frankreich in seinen Würden erhalten. Als er in demselben Jahr durch Meuchlerhand und der zu den Guisen übergegangene König von Navarra im Feld gefallen war, und Prinz Condé zu besseren Hoffnungen berechtigte, wünschte Christoph ihm und Frankreich Glück, das nur, wenn es eine Zufluchtstätte der wahren Kirche werde, vor den beständigen Aufständen Ruhe bekommen werde. Die Concepte dieser Briefe sind von B.'s Hand. Abermals getäuscht rief Christoph den Franzosen zu: „adieu France mit all seiner Untreue und Unglaubens!" — Auch die Hoffnungen, welche B. seiner Zeit auf die Bestrebungen des Kurfürsten Hermann von Köln gebaut, dem er (1545) seine Homilien über das Evangelium Johannis dedicirt, mußte er scheitern sehen. Durch den ehemaligen illyrischen Bischof Paul Vergerius, den Christoph in Tübingen angestellt, wie durch den früheren Statthalter von Kärnthen und Steyermark, Hans Ungnad, der in Urach seinen Sitz genommen, wirkte B. für Verbreitung evangelischer Schriften, besonders der Bibel in Ländern verschiedener slavischer und romanischer Mundarten. Als Verger in einer Zuschrift an die Republik Venedig sich zu derb ausdrückte, räth ihm B. zu größerer Milde mit den Worten: „wer Vöglein fangen will, muß nicht mit Prügeln unter sie werfen." König Maximilian begünstigte jene evangel. Bestrebungen selbst und schickte seinen Hofprediger, Seb. Pfauser, nach Stuttgart, um mit B. darüber zu berathen. Damals geschah es, daß Pfauser B. in der Stiftskirche vor einem auffallend kleinen Auditorium predigen hörte und nach dem Gottesdienst ihm sein Befremden bezeigte, wie so wenige Zuhörer der trefflichen Predigt angewohnt. Im Nachhausegehen deutete B. auf einen Brunnen und fragte: was wohl die schönste Tugend dieses Brünn-

leins sey? Da Pfauser stilleschwieg, so sagte er: „er gibt stets Wasser, ob viel oder wenig kommen, aus ihm zu schöpfen; so muß es auch der Prediger des göttlichen Worts machen.“ Die Correspondenz mit den Herzogen von Jülich und von Braunschweig-Wolfenbüttel in Betreff der Kirchenreformen in ihren Landen (1557—68) war die letzte reformatorische Thätigkeit B.'s nach außen. Letztere vollzog nach seiner Instruction Jak. Andreä. Den Protestanten in Bayern (s. d.), die den schwersten Verfolgungen der Inquisition ausgesetzt waren, schickte B. 1564 mit Amsdorf's Trost- und Vermahnungsschreiben ein „Bedenken, ob ein Christ mit gutem Gewissen den Pfaffen führen möge, wenn sie nach päbstischem Brauch mit der Monstranz den Umgang halten;“ er fordert sie zur Standhaftigkeit im Glauben auf; das Stücklein Brod in der Monstranz sey, da es nicht nach Vermög der Einsetzung Christi gebraucht werde, kein Sakrament, sondern Mißbrauch und Abgötterei, und es sey vorzuziehen, das Vaterland zu verlassen, denn so Unchristliches wider Gottes Wort zu handeln.

Erwägen wir, wie B. sowohl in seinem nächsten Wirkungskreis, als nach außen für Aufrichtung und Befestigung des evangel. Kirchenwesens, nach Lehre, Bekenntniß, Zucht, Verwaltung, wissenschaftlichen und praktischen Anstalten, thätig war, wie er von seinem 23. Jahre an bis in sein hohes Alter dem Predigtamt oblag, als Schriftsteller neben einer Menge kleinerer eine bedeutende Anzahl umfangreicher Werke, namentlich Erklärungen der meisten biblischen Bücher herausgab, wie er in dem ausgedehntesten Briefwechsel stand und in zahllosen Fällen Gutachten und Bedenken abzugeben hatte, in seinem späteren Amt wöchentlichen Sitzungen beizuwohnen und alljährlich zahlreiche Amts- und Visitationsreisen zu machen hatte, daneben noch die Erziehung seiner Kinder, später seiner Enkel leitete, so erscheint uns seine Thätigkeit wahrhaft staunenswerth. Sie war nur möglich bei einer außergewöhnlichen Geistes- und Körperkraft. Wirklich waren ihm auch seltene Gaben des Geistes, namentlich ein außerordentliches Gedächtniß verliehen. Sein Aeußeres betreffend, so sagt sein Biograph Heerbrand, er sey von hoher, schöner, heroischer Gestalt, seine Stimme tief und klangreich gewesen. Fast ununterbrochen genoß er einer guten, festen Gesundheit. Erst mit seinem 68. Lebensjahre hörte er auf zu predigen. Seine Predigten schrieb er ausführlich, die meisten lateinisch. Sie sind ebenso gediegen, was die Textauslegung betrifft, als anziehend durch vielfache Berücksichtigung der Zeitverhältnisse; bald weist er hin auf die Gefahren von außen, wie den Türkenkrieg, bald warnt er vor den inneren Feinden der Kirche. Nicht bloß aus der biblischen, auch aus der Profangeschichte entlehnt er passende Beispiele, und macht häufig Gebrauch von Sprüchwörtern und volksthümlichen Redensarten. Bald sind seine Vorträge freie Homilien, bald handelt er ein Thema nach einzelnen Theilen ab. Meist sind sie kurz, einfach, schmucklos, in früheren Jahren nicht frei von allegorischen Deutungen, wie er z. B. die Kleider und Zweige, die Jesu bei seinem Einzug gestreut wurden, auf die Sünde bezieht, die man Jesu unter die Füße legen müsse, ein andermal auf die ganze Kreatur, die ihm unterthan sey.

B. hatte sich, als im Sommer 1566 die Pest in seiner Nähe ausbrach, mit dem Gedanken des Todes vertraut gemacht und sein Testament verfaßt, dessen erster Theil, sein Glaubensbekenntniß, der Verdächtigungen seiner Gegner wegen für die Oeffentlichkeit bestimmt war, während der zweite seine häuslichen Anordnungen betraf. Er wirft im Eingang einen dankbaren Rückblick auf seine Eltern, seinen Beruf, seinen ehelichen Stand. In den Büchern A. und N. Test. erblickt er einen „Sendbrief des allmächtigen, barmherzigen Gottes an das menschliche Geschlecht,“ dessen kurzer Inbegriff in den drei Symbolen, dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen, verfaßt sey. Er dankt besonders, daß ihm Gott in dieser Zeit das Leben geschenkt, wo das Licht des Evangeliums durch Luther wieder aufgegangen sey. Rührend ist sein Dank gegen das würtembergische Fürstenhaus, das ihm Schirm und Schutz geschenkt und mit so fürstlicher Gnade ihn bedacht habe, und die Bitte, daß es Gott in seinen gnädigen Schutz nehme. B.'s letzte Arbeit war die Fortsetzung der Erklärung der Psalmen; mit ihnen wolle er sein Leben

beschließen. Es war gegen Ende des Jahres 1569, ein Jahr nach Christoph's Tod, als er über dem 107. Psalmen vom Schlag gerührt zusammensank. Zwar erholte er sich wieder, doch war seine Kraft gebrochen. Am 17. August des folgenden Jahres überfiel ihn heftiges Fieber; er fühlte sein Ende herannahen und ließ am 31. durch seinen Sohn, Professor in Tübingen, in Gegenwart sämmtlicher Stuttgarter Geistlicher sein Testament verlesen, beichtete und genoß mit seiner Familie und seinen Amtsbrüdern das heil. Abendmahl, und nahm, an Paulus Abschied von den Ephesern erinnernd, rührenden Abschied. Am 11. Sept. Mittags entschlief er ohne merklichen Kampf in seinem 71. Lebensjahre und wurde am andern Tag seiner Anordnung gemäß in der Stiftskirche in der Nähe der Kanzel beigesetzt, damit er, „wenn etwa nach der Zeit Jemand von dieser eine Lehre verkündigen sollte, entgegengesetzt der, welche er gepredigt, sein Haupt vom Grabe erheben und ihm zurufen könne: du lügst!“ W. Bidenbach rühmt in seiner Leichenrede neben andern Eigenschaften sein Entferntseyn von allem Stolz, wie er kein Primat gesucht, sondern denen feind gewesen sey, die nach einem neuen Pabstthum in der Kirche trachten; seine Freundlichkeit gegen Gedrückte und Verfolgte, wie er fast zu leise gewesen und Niemand gern von seinem Antlitz habe traurig hinweggehen lassen; seine Uneigennützigkeit, wie er mit Ablehnung vieler vortheilhafter Berufungen seinem Vaterland lieber um einen ziemlichen Sold gedient (in Hall um jährliche 80 Gulden!), reiche Geschenke abgelehnt und trotz seiner vielen unversorgten Kinder die Armen in seinem Testament bedacht habe. Obwohl er an den Kämpfen der bewegten Zeit lebhaften Antheil nahm und für die Reinheit der evangelischen Lehre eiferte, so verlor er doch nie Haltung und Anstand; weder der Haß der Gegner, noch die Stürme der Zeit vermochten die auf die zuversichtlichste Glaubenskraft sich gründende Milde und Ruhe seines Inneren zu trüben. Ein ächt evangelischer Christ suchte er die evangelische Wahrheit in alle Lebensgebiete überzutragen, unterwarf aber auch rücksichtslos Alles diesem Einen Maßstab. Sein vertrautes Verhältniß zu einem der geachtetsten Fürsten seiner Zeit, dem er nicht bloß in kirchlichen Dingen Rathgeber und Beistand war, gab später einem Gottfr. Arnold u. A. Anlaß zum Vorwurf der *ἀλλοτριοεπισκοπία* und einer der Kirche schädlichen *πολυπραγμοσύνη*. Es war nicht schwer (vgl. Carolus, würtemb. Unschuld, 1708), ihn gegen so unverdiente Beschuldigungen zu vertheidigen. B.'s Name starb 1630 mit seinem Enkel, Johann Hippolyt, Hauptprediger und Consistorialrath in Ansbach, aus. Zahlreich dagegen sind die Nachkommen der weiblichen Linie.

Seine Werke sollten in einer Gesammtausgabe, Tüb. 1576 ff. erscheinen; leider blieb die Ausgabe, mit dem 8. Fol.-Bd., 1590, unvollendet.

Quellen: *Heerbrand*, oratio funebris de vita etc. J. B. Tub. 1570. Beyschlag, Lebensbeschreib. J. B. Hall 1731 f. (unvollendet). *Pfaff*, Acta eccl. wirtemb. Tub. 1720. Schnurrer, Erläut. 1798. Hartmann und Jäger, Joh. Brenz (großentheils nach ungedruckten Quellen), 2 Bde. Hamb. 1840—42. Vgl. auch Richter, Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland. Leipz. 1851. **Hartmann.**

Bretschneider (Karl Gottlieb) ist als der bedeutendste Vertreter des Systems zu betrachten, das sich zwischen Supranaturalismus und Rationalismus als sogenannter „rationaler Supranaturalismus“ in der Schwebe zu halten suchte, dabei aber doch seinen eigentlichen Schwerpunkt im Rationalismus hatte*), über den es wesentlich nicht hinauskam. Als Sohn eines gelehrten und verständigen Predigers, der der Crusius'schen Schule zugethan war, wurde B. d. 11. Februar 1776 zu Gersdorf im Schönburgischen geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater, nach dessen Tode von seinem Oheim, dem Cantor Tag in Hohenstein, wohin der Knabe übersiedelte. Hier ward er auch in die Kenntniß der Musik und der schönen Literatur eingeführt. Schon während des Confirmandenunterrichtes sträubte sich sein Inneres wider die Heilsordnung des

*) „Ich war zum rationalistischen, nicht zum mystischen Theologen geboren,“ sagt er von sich selbst. (Aus m. Leben S. 125.)

Dresdner Katechismus. Um Oſtern 1790 kam B. auf das Lyceum zu Chemnitz, wo Tzſchirner und Neander (der nachmalige Biſchof) ſeine Mitſchüler waren. Sein Entſchluß, Theologie zu ſtudiren, war nach ſeinem eigenen Geſtändniß bloß „Folge von Zufälligkeiten: weil ſein Vater es gewollt und ſeiner Mutter Brüder alle Theologen waren.“ Im Mai 1794 bezog er die Univerſität Leipzig und hörte Philoſophie bei Platner, Theologie bei Beck, Keil, Burſcher, Meisner und Künöl. Seine Candidatenjahre brachte er zum Theil mit Informationen zu. Während dieſer Zeit beſchäftigte er ſich mehr mit den belletriſtiſchen, als den theologiſchen Studien und verſuchte ſich in Poeſien, ohne innern Beruf zum Dichter. Die Beobachtung, daß er mit der kirchlichen Orthodoxie zerfallen war, machte ihn aber ſchwankend rückſichtlich ſeines theologiſchen Berufes. Der Aufſchluß jedoch, den ihm Reinhards Moral über den Religionseid gab und die Wahrnehmung, „daß ſo viele und achtbare Theologen vom alten Kirchenglauben weit abwichen“, beruhigten ihn wieder und bewogen ihn, das theologiſche Examen in Dresden zu machen. Bald darauf faßte er den Entſchluß, ſich der akademiſchen Laufbahn zu widmen. Er habilitirte ſich als Docent in Wittenberg im Frühling 1804 und hielt daſelbſt philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen. Der Krieg von 1806 veranlaßte ihn, das akademiſche Leben mit dem praktiſchen Kirchendienſt zu vertauſchen. Durch Reinhards Verwendung wurde er im Jahr 1807 zum Oberpfarrer in Schneeberg und im folgenden Jahr zum Superintendenten in Annaberg gewählt. Einen im Jahr 1809 an ihn ergangenen Ruf zu einer Profeſſur der Theologie in Königsberg lehnte er ab; doch nahm er noch kurz vor Aufhebung der Wittenberger Univerſität den theologiſchen Doctorgrad auf derſelben. Er diſputirte den 17. Aug. 1812 über Capita theologiae Judaeorum dogmaticae aus Joſephus, und von dieſer Zeit beſchäftigte er ſich mehr als früher mit der gelehrten Theologie und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten auf dieſem Gebiete. Auf den am 3. Febr. 1816 erfolgten Tod des Generalſuperintendenten Löffler in Gotha, ward er an deſſen Stelle erwählt und den 14. Okt. deſſelben Jahres in das neue Amt eingeführt, das er bis an ſeinen Tod, den 22. Januar 1848, verwaltet hat*).

Bretſchneiders literariſche Thätigkeit verbreitete ſich über verſchiedene Gebiete der Theologie und ſeine Leiſtungen zeugen von Gelehrſamkeit, von partiellem Scharfſinn und ſchriftſtelleriſchem Talente. In der Exegeſe wandte er ſich zuerſt den apokryphiſchen Schriften des A. T. zu, zu deren Aufklärung er Manches beigetragen hat ſowohl durch Herausgabe und Erläuterung einzelner Bücher, als beſonders auch durch ſein Wörterbuch über die Apokryphen und die LXX**). Eine Frucht dieſer Studien iſt ſeine Dogmatik und Moral der apokryphiſchen Schriften des A. T., wovon indeſſen nur der 1. Theil (Leipz. 1805) erſchienen iſt.

Rückſichtlich des N. T. haben ſeine in Form der Vermuthung vorgetragenen Angriffe auf die Aechtheit des Evangeliums und der Briefe Johannis, die ſpäter wieder von anderer Seite her weit kühner erneuert wurden, Aufſehen gemacht und verſchiedene Widerlegungen hervorgerufen***). Sein Wörterbuch über das N. T., das drei Auflagen erlebt hat, iſt eine ſeiner verdienſtlichſten Arbeiten †). Ebenſo hat er ſich auf dem

*) Unter dem Titel: Herzogl. Sachſen-Koburg-Gothaiſcher Oberconſiſtorialpräſident, Generalſuperintendent und Oberpfarrer zu Gotha, des herzogl. Sachſen-Erneſtiniſchen Hausordens Comthur I. Klaſſe u. ſ. w.

**) Liber Jesu Siracidae graece u. ſ. w. Ratisbonae 1806. — de libri Sapientiae parti priore cap. I — XI. e duobus libellis diversis conflata. Vitob. 1804. — Lexici in interpretes Graecos Vet. Test. maxime Scriptores apocryphos spicilegium. Lips. 1805.

***) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum judiciis modeste subjecit C. Th. Bretschneider. Lips. 1820.

†) Lexicon manuale Graeco-latinum in libros N. T. Lipz. 1824. — 1829. — 1840.

Gebiete der Kirchen- und Reformationsgeschichte durch die Herausgabe der reformatorischen Werke ein bleibendes Denkmal gestiftet*).

Ob Bretschneider zum Dogmatiker berufen war? daran möchte vom jetzigen Standpunkt dieser Wissenschaft aus gezweifelt werden. In die Gesetze ihrer innern Entwicklung ist er schwerlich eingedrungen; dazu fehlte es ihm an religiöser wie an spekulativer Tiefe und an dialektischer Elasticität des Geistes. Hingegen bleibt ihm das Verdienst, das historische Material zum Ausbau der Glaubenslehre mit Fleiß und Geschick zubereitet zu haben, was besonders von seinen zwei größeren dogmatischen Werken gilt: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen und reformirten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen, nebst der Litt. vorzüglich der neueren über alle Theile der Dogmatik**), und: Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (Lpz. 1814, 1822, 1828 und 4. Aufl. 1838).

Von seinem dogmatischen Standpunkt einer nüchternen Begreiflichkeit aus mußte Br. jeden spekulativen Reconstructionsversuch der Dogmatik als ein willkürliches Spiel mit Formeln, wo nicht als pantheistische Täuscherei verwerfen, wie dies aus seiner Schrift: über die Grundansichten der theologischen Systeme in den Lehrbüchern von Schleiermacher, Marheineke und Hase (Lpz. 1828) herauszulesen ist. Seine Philosophie war die logisch normirte und geschulte Philosophie des gesunden Menschenverstandes und der durch formalen Supranaturalismus temperirten modernen Aufklärung. Diesen Geist athmen seine populären Darstellungen der Glaubenslehre und die unter verschiedenen Formen erschienenen Flugschriften gegen Ultramontanismus, Pietismus, Mysticismus und orthodoxe Reaktion auf der einen, sowie auch gegen die Unkirchlichkeit des Zeitalters auf der andern Seite***).

---

*) Corpus Reformatorum; auch unter dem Titel: Philippi Melanchthonis Opp. quae supersunt omnia Vol. I–XV. Hal. Sax. 1834–48. seitdem noch mehrere. — Jo. Calvini, Theod. Bezae, Henrici IV. Regis aliorumque illius aevi hominum litterae quaedam nondum editae... Lips. 1835. — Vgl. auch seinen werthvollen Aufsatz über die Bildung und den Geist Calvins und der Genfer Kirche im Ref. Almanach 1820.

**) Zuerst erschienen Lpz. 1805 und wieder aufgelegt 1819, 1825 und 1841. Diese neueste Auflage ist besonders ausgezeichnet durch den Reichthum der Literatur und für jeden Theologen ein unentbehrliches Hülfsmittel.

***) Wir führen nur die namhaftesten Schriften aus dieser Kategorie an: Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und der Offenbarung für denkende Leser dargestellt. Halle 1843. (in 2 Aufl.) 1844, 1846. — Die Grundlagen des evangel. Pietismus. Lpz. 1833. — Ueber die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland. Gotha 1820. — Apologie der neuern Theologie des evangelischen Deutschlands (gegen die Schrift des Engländers Rose). Lpz. 1826. — Die Theologie und die Revolution oder die theologischen Richtungen unserer Zeit in ihrem Einflusse auf den politischen und sittlichen Zustand der Völker. Lpz. 1835. — Sendschreiben an einen Staatsmann über die Frage: ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben? Lpz. 1830 (in 2 Aufl.). Zweites Sendschreiben, ebend. — Ueber die Grundprinzipien der evangel. Theol. und die Stufenfolge göttlicher Offenbarung in heil. Schrift. Antwort an Herrn Prof. Dr. Aug. Hahn in Leipzig. Altenburg 1832. — Die Unzulässigkeit des Symbolzwanges in der evangel. Kirche. Lpz. 1841. — Ueber die unbedingte Verpflichtung der evang. Geistlichen auf die Kirchenbekenntnisse. Jena 1847. — Für die Deutschkatholiken ein Votum, 1845. — Ueber die jetzigen Bewegungen der evang. Kirche Deutschlands. Lpz. 1846. — Dahin gehören auch die religiösen Romane: Heinrich und Antonio oder die Proselyten der römischen und evangelischen Kirche. Gotha 1826, 27, 28, 31. 5. Aufl. 1843 (in's Engl. übersetzt von Morris. Baltimore 1834). — Der Freiherr von Sandau oder die gemischte Ehe. Halle 1839. — Clementine oder die Frommen und Altgläubigen unserer Tage. 1841. Eine vollständige Uebersicht der Schriften Bretschneiders gibt die Selbstbiographie S. 196 ff.

Für die Vereinigung der beiden protestantischen Confessionen, für Denk- und Lehrfreiheit hat er nach bester Einsicht und oft mit Erfolg sich ausgesprochen, und verkehrte Richtungen auf dem socialen Gebiete freimüthig bekämpft*).

Als Prediger befolgte Bretschneider den Grundsatz, durch den Verstand auf die sittliche Gesinnung seiner Zuhörer zu wirken; in die Tiefen des religiösen Lebens ist er auch hier nicht eingedrungen**). So leidet auch sein „Lehrbuch der Religion und der Geschichte der christlichen Kirche für die obern Klassen der Gymnasien und die gebildeten Stände überhaupt“ (Gotha 1827) bei manchem Guten an einer gewissen Trockenheit. — Die von Zimmermann in Darmstadt begründete allgemeine Kirchenzeitung hat er vom Jahr 1832 bis nahe an sein Lebensende redigirt; auch bei andern Zeitschriften***), sowie bei dem Brockhausischen Conversationslexikon mit Beiträgen sich betheiligt. Die nach seinem Tode von dessen Sohne herausgegebene Selbstbiographie†) zeigt uns am deutlichsten, wie wenig Bretschneider's Theologie aus einem innern Lebensgrunde sich hervorgebildet hat, sondern wie er selbst äußerlich an sie gekommen ist, so wurde sie auch von ihm mehr in der Form äußerlich gelehrter Thätigkeit gehandhabt, eine Thätigkeit, die im Zusammenhange mit einer allgemein menschlichen Bildung und im Dienste einer aufrichtigen und redlichen Gesinnung anregend auf einen großen Theil der gebildeten Mitwelt wirkte und gerechten Anspruch auf die Anerkennung und den Dank der Nachwelt hat.

Hagenbach.

Breve (brevis, breve) und Bulle (bulla) haben theils eine allgemeinere, theils eine engere Bedeutung. Breve oder Brief ist jeder schriftliche Erlaß, Bulle ist ein Siegel, sowie eine besiegelte Urkunde (man vgl. *Du Fresne*, glossarium s. v. breve, bulla); im engern Sinne sind beide Erlasse des apostolischen Stuhls, mit eigenthümlichen Verschiedenheiten, welche sich allmählig ausgebildet haben. Die Bulle ist in mehr solenner, das Breve in einfacherer Form abgefaßt. Ob die eine oder andere Form gebraucht wird, richtet sich nach der höheren oder geringeren Bedeutung des Inhalts und nach der Erwägung der Umstände des einzelnen Falles. Selbst die Rücksicht auf die Kosten, welche durch die Ausfertigung einer Bulle entstehen, kann den Erlaß eines Breve statt der Bulle rechtfertigen. Das Breve wird auf Papier oder auf zartem Pergament, die Bulle auf gröberem, weniger geglätteten Pergament geschrieben. Die Schriftzüge des Breve sind deutlich, wohl leserlich, im Ganzen ohne Abbreviaturen, wogegen die Bulle in alterthümlicher, meist eckig gothischer Schrift concipirt ist, häufig, namentlich in neuerer Zeit so, daß ohne die übliche Beifügung einer vidimirten Kopie einzelne Wörter kaum entziffert werden können. Das Breve ergeht bald offen (literae patentes), bald verschlossen (in secreto), die Bulle stets offen. Unverschlossen bleiben die Breve, wenn sie ohne Zufügung des sie veranlassenden Gesuchs zu allgemeiner Kunde gelangen sollen oder an Juden gerichtet sind. (*Plattenberg*, notitia congregationum curiae Romanae. Hildesii 1693, pag. 501.) Die römischen Bischöfe bedienen sich schon lange einer dreifachen Art von Siegeln. Zuerst brauchten sie Siegelringe (signacula); dazu kamen seit dem Ende des 6. Jahrhunderts Siegelformen (bullae), öffentliche hangende Siegel, gewöhnlich von

---

*) Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland. Gotha 1819. — Der Simonismus und das Christenthum. Lpz. 1832 (in's Schwedische übersetzt von Stahl. 1834).

**) Predigten an Sonn- und Festtagen. Lpz. 1823. Casualpredigten und Reden. 1834. Eine große Anzahl einzelner Predigten und Reden. — Andachtsbücher: Ueber Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, für Zweifelnde und Trauernde. Leipz. 1813. — Christliches Andachtsbuch für denkende Verehrer Jesu. Halle 1845. 49.

***) So namentlich bei der „Oppositionsschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit.“

†) Aus meinem Leben. Selbstbiographie von K. G. Bretschneider, nach dessen Tode zur Herausgabe bearbeitet von Horst Bretschneider. Gotha 1851. — Vgl. damit Neudeckers Nekrolog in der Allg. K.Z. 1848, Nr. 38, neuer Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 26. 1848. Bd. 1. S. 94—108. *C. Th. Bretschneideri* memoria scripsit E. F. Wüstemann. Goth. 1848. 4.

Blei, welche senkrecht durchlöchert wurden, damit sie mit einer Schnur an die Urkunde selbst befestigt werden konnten. Die Bullen wurden zu allen öffentlichen Schreiben gebraucht, während für die übrigen der in Wachs abgedrückte Siegelring diente. Seit dem 13. Jahrhundert wählte man dafür ein bestimmtes bleibendes Zeichen, den Apostel Petrus aus einem Nachen ein Netz auswerfend (Ev. Matth. 5, 18. 19.), daher der Name Fischerring (annulus piscatorius, s. d. A.). Seit dem 15. Jahrhundert benutzte man denselben für die minder wichtigen Amtsbriefe, die Breven, für die wichtigeren, die Bullen, für sonstige Angelegenheiten besondere Familienpetschafte (vgl. *Mabillon*, de re diplomatica, lib. II. cap. XIV. XXV. §. 8. Neues Lehrgebäude der Diplomatik... Aus dem Französischen von Adelung. Erfurt 1759 fg. Bd. VI. S. 89. 90). Die ältesten Bullen enthielten ganz einfach auf der einen Seite den Namen des Pabstes, auf der andern das Wort Papa. Die jetzige Form hatte bereits Paul I. (a. 757) eingeführt, sie war aber wieder verlassen, und ist von Leo IX. (a. 1049) und Urban II. (a. 1087) hergestellt. Darnach stehen auf dem Avers die Köpfe der Apostel Paulus und Petrus, mit der Unterschrift S. P. A. — S. P. E. (Sanctus Paulus oder Paulus Apostolus, Sanctus Petrus oder Petrus Episcopus aufgelöst) (Lehrgebäude der Diplomatik Band VI. S. 78 fg.); auf dem Revers steht der Name des Pabstes, mit der Zahl. Eigenthümlich sind die Bullen einzelner Concilien. Bemerkenswerth sind auch die sogenannten halben Bullen (bulla dimidia, sub dimidio, blanca, defectiva). Die Berechnung des Pontificats erfolgte nämlich bald vom Tage der Wahl, bald vom Tage der Weihe. Päbste, welche noch nicht consecrirt waren, bemerkten dies in ihren Schreiben durch ein: electus. Innocenz III. (a. 1178) bediente sich bis zur Consecration einer Bulle, welche nur auf der einen Seite die Köpfe der Apostel hat, auf der andern Seite aber leer ist, erklärte aber, daß dies der Gültigkeit des Erlasses keinen Abbruch thue, und eben so sein Nachfolger (*Innoc. Cironii* observationes juris canon. lib. I. cap. II.). Die durch die Bulle gezogene Schnur ist bei Gnadensachen (in forma gratiosa) von Seide in rother und gelber Farbe, bei Justizsachen (in forma rigorosa) von Hanf. Die Sprache der päbstlichen Schreiben ist von jeher die lateinische, denen nach Bedürfniß eine griechische oder italienische Uebersetzung zugefügt wird. Jeder Erlaß beginnt in alter Weise mit dem Namen des Pabstes und einem Gruße. Beim Breve wird dem Namen die Zahl zugefügt, bei der Bulle dagegen statt der Zahl der Titel Episcopus Servus Servorum Dei. Den Schluß bildet beim Breve die einfache Angabe von Ort und Zeit, bei der Bulle wird die letztere in der Regel genauer nach Kalenden, Nonen, Idus und dem Regierungsjahre des Pabstes angegeben, auch ein Gruß, Wunsch, Fluch u. s. w. hinzugefügt. Die solennste Form ist die, welche für die im Consistorium (s. d. A. Cardinäle) erlassenen Bullen (*bullae consistoriales*) gebraucht wird. Dieselben werden von den Cardinälen unterschrieben und erhalten auch die Unterschrift des Pabstes, welche indessen wohl gewöhnlich vom Schreiber der Bulle selbst hinzugefügt wird. Andern Bullen fehlt diese Subscription und es werden dieselben nur von den verschiedenen bei der Ausfertigung mitwirkenden päbstlichen Beamten unterzeichnet, die Breven aber nur von dem Sekretär der Breven (s. die Constitution Benedikt's XIV. Gravissimum ecclesiae universae vom 26. November 1745, in Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 334 sqq.). Die Ausfertigung der Breven erfolgt nach den besondern Ressortbestimmungen im apostolischen Sekretariat oder der Dataria, die der Bullen in der Kanzlei. Sie werden bald gratis ertheilt, bald gegen Entrichtung einer bestimmten Taxe.

Ueber die Ausfertigung der päbstlichen Erlasse gibt es bestimmte Grundsätze, nach welchen die Aechtheit geprüft werden kann. Da im Laufe der Zeit sich die Regeln geändert haben, so muß bei der Untersuchung auf die Eigenthümlichkeit der einzelnen Jahrhunderte sorgfältig Rücksicht genommen werden. Eine gute Zusammenstellung findet man in dem oben angeführten Neuen Lehrgebäude der Diplomatik Band IX. §. 1068 folg., 1099 fg. Einen Anhalt geben die Decretalen selbst im Titel de rescriptis, Innocenz III. im c. 5. 6. X. de crimiae falsi (V, 20.) aus den Jahren 1198 und 1200 u. a. m.

Die wichtigeren Breven und Bullen sind in sogenannten Bullarien gesammelt worden. Zuerst geschah dies für die Zeit Leo's I. bis auf Sixtus V. (440—1585) durch Laertius Cherubini. Rom 1586 und vermehrt 1617. 3 Tom. Fol. Sein Sohn Angelus Maria Cherubini besorgte eine neue Ausgabe, die er bis auf Innocenz X. (1644) fortführte. Rom 1634 in 4 Tom. Fol. Dazu kam ein 5. Band bis zu Clemens X. (1670) von Angelus a Lantusca und Johannes Paulus a Roma. Rom 1672. — Vollständiger und weiter fortgesetzt sind folgende Sammlungen: Bullarium Magnum Romanum a Leone M. usque ad Benedictum XIV. Luxemburg. 1727—1758. 19 Tom. fol. — Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio opera et studio *Caroli Cocquelines*. Romae 1733—1748. 14 Tom. fol. Daran schließt sich: Bullarium Benedicti XIV. Romae 1754—1758. 4 Tom. Fol. (dieses erschien in neuem Abdruck mit Ergänzungen Mecheln. 13 Tom. 8.), sowie: Bullarii Romani continuatio, summorum Pontificum Clementis XIII., Clementis XIV., Pii VI., Pii VII., Leonis XII., Pii VIII. et Gregorii XVI. constitutiones, literas in forma brevis, epistolas ad principes vivos et alios atque allocutiones complectens, quas collegit *Andreas Advocatus Barberi*. Romae 1835 sqq. (bis 1853. 14 Tom. Fol.). Auszüge daraus lieferten Stephan Quaranta 1611, Flavius Cherubini 1623, Augustin Barbera 1634 u. A., besonders Guerra (pontificiarum constitutionum epitome. Venet. 1772. 4 Tom. Fol.). Eine höchst dankenswerthe Arbeit ist: Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum n. 1198. edidit *Philippus Jaffé*. Berolini 1851. 4. Daran schließen sich die Regesten von Innocenz III. bis Innocenz IV. in Fr. Böhmer, Regesta Imperii von 1198—1254. Abth. II. S. 289 fg.; deßgleichen von Innocenz IV. bis Clemens V. in desselben Regesta Imperii von 1246 bis 1313, S. 312 fg.; sowie von Johann XXII. bis Clemens VI., in desselben Regesta Imperii, Kaiser Ludwigs des Bayern und seiner Zeit, S. 214 fg. Einen deutschen Auszug enthält: das römische Gesetzbuch, mit Anmerkungen. Frankfurt und Leipzig 1787. 8. von Eisenschmidt, das römische Bullarium. Neustadt a. d. O. 1831. 2 Bde. 8.

H. F. Jacobson.

Brevier (breviarium, breviarius) bildet den Gegensatz von Plenar (plenarium, plenarius) und ist also eigentlich ein abgekürztes oder unvollständiges Gebetbuch, oder eine abgekürzte Agende für den Gottesdienst (officium divinum), im Unterschiede von einer vollständigen. So finden sich beide Ausdrücke schon urkundlich im 9. Jahrhundert (s. *Du Fresne*, glossarium s. v. breviarium und plenarium), doch haben dieselben später eine bestimmtere technische Bedeutung erhalten, welche aus der Fortbildung des Kultus in der römisch-katholischen Kirche ihre Erklärung erhält. Darnach ist Brevier das Gebetbuch, Plenar das Meßbuch (Missale).

Der Apostel sagt: Betet ohne Unterlaß! Das ganze Leben des Christen sollte gewissermaßen ein ewiges Gebet seyn, in Worten und Werken. Als ein besonderer Ausdruck erscheinen die täglichen Gebetstunden, welche man in der Kirche aus dem Herkommen der Synagoge (Daniel 6, 10. 13.; vergl. Psalm 55, 18.) beibehielt (Apostelgesch. 2, 15. 3, 1. 10, 9.). Es waren die dritte, sechste und neunte Stunde (9, 12 Uhr Vormittags, 3 Uhr Nachmittags). Dazu kam noch Mitternacht, wo Paulus und Silas im Gefängniß zu Philippi gebetet und Gott gelobt hatten (Apostelgesch. 16, 25.), so wie das Gebet bei Anbruch des Tages und der Nacht. Während der Gebrauch, die drei älteren Gebetszeiten zu beobachten, schon früh allgemeiner in der Kirche aufrecht erhalten wurde (man s. *Tertullian*, de oratione cap. 25., de jejunio cap. 10., *Cyprian*, de oratione sub fin: tria statuta et legitima tempora precum u. a.), nahm man die übrigen Stunden zuerst ordentlich in den Klöstern an. Hieronymus († 420) bezeugt dies epist. VII. ad Lactan., epist. XVII. cap. 10. epitaph. Paulae „Mane, hora tertia, sexta, nona, vespera, noctis medio per ordinem psalterium cantabant", wie schon vor ihm Basilius († 379) und nach ihm Cassian († 432) u. v. a. Aus den Klöstern gingen diese Gebetstunden als ein Theil der vita canonica, daher horae canonicae, auf die Dom-

und Collegiatstifter über. Chrodegang (c. 762) nahm sie in seine Regel auf (cap. XIV. sqq. bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. I. fol. 102 sqq.), dann wurden sie in der zu Aachen 817 erneuerten Regel wiederholt (cap. CXXIV. sqq. bei *Hartzheim* a. a. O. fol. 504 sqq.) und allgemein im Frankenreiche verbreitet. Daher finden sie sich auch in den Capitula des Hincmar von Rheims († 882) cap. IX. (c. 2. dist. XCI, cap. 1. X. de celebratione missarum ... et divinis officiis (I, 41.) und bei vielen andern.

Die Zahl der Gebetstunden wird verschieden angegeben, indem bald einzelne mit andern verbunden, bald davon getrennt werden. Gewöhnlich werden sieben angenommen (Septenarium officium, Septenarius), bisweilen acht (Octonarius). Diese Stunden sind als *horae diurnae (officium diurnum)* die prima (6 Uhr), tertia, sexta, nona, vespera (9, 12, 3, 6 Uhr), als *horae nocturnae (officium nocturnum)* das completorium, vor dem Schlafengehen, das aber gewöhnlich noch den Tagesstunden zugezählt wird, und die matutina (Mette) oder laudes (3 Uhr Morgens). Zwischen den beiden letzteren liegt dann mitunter noch als achte Gebetszeit die Mitternacht (nocturnum medianum), die gewöhnlich aber mit der Matutine verbunden wird. — Die für die einzelnen Stunden zu brauchenden Gebete nahm man anfangs meistens aus den Psalmen. Daher spricht Hieronymus vom *psalterium* (s. die oben citirte Stelle, verb. c. 24. 33. dist. V. de consecr.). Dann verfaßte man für den Zweck eigene Gebetbücher und bediente sich insbesondere des von Gregor I. († 604) zusammengestellten Antiphonarium (s. d. A., vergl. Ranke, das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie. Berlin 1847. S. 26 folg. verb. S. 12 fg.), deßgleichen des sogenannten *Micrologus* de ecclesiasticis observationibus, für dessen Verfasser man gewöhnlich Ivo von Chartres († 1125) hält. Indessen hatte schon Gregor VII. im Jahre 1074 eine eigene Zusammenstellung vorgeschrieben (c. 15. dict. V. de consecr.), ein *Breviarium* (s. *Innoc. Cironii*, observationes juris canonici [Jenae 1726. 4.] lib. II. cap. 12.), welches wiederholentlich umgearbeitet in den allgemeinen Gebrauch der Kirche überging. Auf Befehl Gregor's IX. erfolgte 1241 eine Verbesserung durch den Franziskaner-General Haymo, deßgleichen auf Befehl Clemens VII. im Jahre 1536 durch den Cardinal Quignon. Da aber mit der Zeit verschiedene Breviarien zur Anwendung gekommen waren, stellte Pius V. die Einheit her, indem er durch die Bulle: Quod a Nobis von 1568 das auf's Neue revidirte Brevier einführte und nur diejenigen fortbestehen ließ, welche seit länger als zwei Jahrhunderten im Gebrauche waren. Weitere Verbesserungen erfolgten unter Clemens VIII. durch die Bulle: Cum in Ecclesias von 1602, und unter Urban VIII. durch die Bulle: Divinam Psalmodiam von 1631. Spätere Bemühungen um eine Reform des Breviers, welche von verschiedenen Klerikern beantragt wurden, haben keinen Erfolg gehabt. (Man s. besonders Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1830. S. 180 fg. verb. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Band IV. Th. I. S. 444 folg.). Es besteht das Brevier aus vier Theilen für die vier Jahreszeiten, von denen jeder aus vier Abtheilungen besteht, nämlich 1) dem Psalterium, Psalmen für die kanonischen Stunden der einzelnen Tage; 2) Proprium de tempore, für die Feste, die sich auf Christus beziehen; 3) Proprium de sanctis, für die Feste der Heiligen; 4) Commune sanctorum, für solche Feste, die keine besonderen Gebetstunden haben. Dazu kommen noch Anhänge, das officium B. Mariae, defunctorum, psalmi graduales, psalmi poenitentiales, ordo commendationis animae, benedictio mensae et itinerarium clericorum.

Die Verpflichtung zum Breviergebet, es sey öffentlich im gemeinsamen Chordienste (officium divinum publicum) oder im Geheimen (officium privatum), besteht für jeden Geistlichen, der einen höheren Ordo hat, auch wenn er kein Beneficium besitzt (c. 9. dist. XCII. [Conc. Toletan. a. 400] c. 13. dict. V. de consecr. [Conc. Agathense a. 506] c. 1. X. de celebratione missarum [III, 41.] [Hincmar. Rhem.] c. 9. eod. [Innoc. III. in Conc. Lateran. IV. a. 1215]. Conc. Basil. sess. XXI. c. 8.). Nicht minder ist jeder dazu verpflichtet, welcher sich im Besitze eines beneficium ecclesiasticum befindet,

(c. 9. X. cit. [III. 41.] Conc. Basil. cit. Constit. 7. Leo X.: Supremae dispositionis, Pius V.: Ex proximo Lateranensi a 1571 u. a.); ganz besonders aber auch diejenigen, welche durch die vita religiosa oder canonica sich dazu verpflichtet haben (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 12. de reform. u. a.).

Man vergl. über das Brevier überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I lib. II, cap. LXXI sq. *Bingham*, origines lib. XIII, cap. IX. *Van Espen*, de horis canonicis et singulis earum partibus (Opera Tom. I.). Der geweiheten oder kanonischen Stunden Alter, Geist und Wesen. Landshut 1835. 8.

Die griechische Kirche hat unter ihren Ritualbüchern auch ein Brevier Ὡρολόγιον, *Horologium*, mit Gebeten für die einzelnen gottesdienstlichen Stunden, einem vollständigen Calendarium (Menologium) und verschiedenen Anhängen für den Kultus (s. *Suicer. Du Fresne* s. h. v.)

In der evangelischen Kirche hat sich öfter mit dem Institute der Domkapitel und Stifter auch ein Chor-, Horendienst erhalten, welcher dann den Statuten gemäß wahrgenommen werden muß. Dafür, aber auch allgemeiner benutzte man längere Zeit die Vorschläge, welche Luther in der: Ordnung gottis dienst ynn der Gemeyne. Wittenberg 1523, in der: Deutsche Messe und ordnung Gottis dienſts 1526 u. a. gemacht hatte. (Walch, Luther's Werke, B. X, S. 262 folg. Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, B. I, S. 1, 35 folg.). Er empfahl von den Stunden vornehmlich die Metten und Vesper beizubehalten und diese sind als Nebengottesdienste nicht selten bis in die neueste Zeit in Uebung geblieben, oder wo sie abgestellt waren, gegenwärtig wieder hergestellt.

H. F. Jacobson.

Briçonnet, Wilhelm, dessen Vater als Cardinal und Erzbischof von Narbonne starb, war Schüler des bekannten Lefèvre d'Etaples, der ihm Liebe zur klassischen Gelehrsamkeit so wie zur mystischen Theologie einflößte. Zuerst Bischof von Lodève, und als solcher Gesandter Ludwigs XII. an Pabst Julius II. (der Vortrag, den er, 1507, an letztern hielt, wurde damals lateinisch und französisch in mehrern Ausgaben gedruckt), dann Abt von S. Germain-des-prés zu Paris, wohnte er, mit seinem Vater und seinem Bruder, der Bischof von Toulouse war, dem 1511 zu Pisa gehaltenen und meist nur von Frankreich aus beschickten Concil bei, dessen Zweck war, die päbstlichen Anmaßungen zu beschränken. 1514 versuchte Briçonnet unter den Mönchen seiner Abtei eine Sittenreform einzuführen, die ihm nur mit Mühe und unvollständig gelang; zugleich nahm er in das ruhige Haus von S. Germain mehrere freisinnige Gelehrte auf, wie Lefèvre, Vatable, Pontanus. 1516 wurde er Bischof von Meaux und ging abermals als königlicher Gesandter nach Rom. Auch zu Meaux suchte er die Sitten der Geistlichkeit zu bessern und Zucht und Frömmigkeit wieder aufleben zu lassen; er hielt mehrere Synoden zu diesem Zweck. Als 1521 Lefèvre und seine Freunde Farel, Roussel u. A., welche zu Paris reformatorische Grundsätze verbreiteten, mit Verfolgung bedroht waren, fanden sie eine Zufluchtstätte zu Meaux. Briçonnet gestattete ihnen zu predigen und französische Uebersetzungen biblischer Bücher zu verbreiten; zugleich unterhielt er mit der evangelisch gesinnten Schwester des Königs, Margaretha, später Königin von Navarra, einen mystischen Briefwechsel, der, in dunkler Sprache, über die damaligen Gesinnungen des Hofes manchen merkwürdigen Aufschluß gibt. Als jedoch Farel besonders zu frei zu sprechen wagte, und Briçonnet deßhalb in den Verdacht gerieth, ketzerische Lehrer zu beschützen, verbot er letztern das Predigen, worauf Farel der erste war, der Meaux verließ. Für die hier bewiesene Schwäche fand der Bischof Entschuldigungsgründe in seinen mystischen, zum Quietismus sich neigenden Ansichten. 1523 hielt er sogar eine Synode, um die Lehre Luthers zu verdammen und wiederholte, obgleich ohne Erfolg, das Verbot des Predigens. Durch den seit 1524 zu Paris immer heftiger werdenden Widerstand gegen die Reformation geängstigt, begehrte er von dem Parlamente die Absendung einer Commission, um in seinem Sprengel eine Inquisition über den Glauben anzustellen. Diese Commission verhörte viele Leute, verurtheilte Lefèvre's Bibelübersetzung zum Feuer und

gebot die Prediger gefangen nach Paris abführen zu lassen. Die meisten indessen konnten nach Straßburg und Basel entfliehen. Briçonnet selbst mußte sich rechtfertigen, wurde jedoch weiter nicht belästigt. Er löste alle Verbindung mit seinen bisherigen Schützlingen auf, hielt sich von jedem Reformationsversuche fern, und gab, bis zu seinem Tode 1534, zu keinem Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit mehr Anlaß. Die wenigen theologischen Schriften Briçonnet's sind: zwei zu Meaux gehaltene Synodalreden, 1519 und 1520 (die erste Paris bei Henr. Stephanus, 4. 1520; die zweite, ibid., 1522, bei Sim. Colinaeus, 4.); — und der Briefwechsel mit Margaretha, MS. in der kaiserl. Bibliothek zu Paris, Nr. 337, Fol.; einzelne Briefe und Fragmente aus dieser Sammlung finden sich in den Lettres de Marguerite d'Angoulême, herausgeg. von Génin, Paris 1841, 8., und in den Nouvelles lettres de la reine de Navarre, von dems., 1842, 8. Briçonnet soll auch die Contemplationes idiotae des Augustinermönchs Raymund Jordanis (aus dem 14. Jahrh.), welche Lefèvre zuerst herausgab (1519, Paris, 4.) in's Französische übersetzt haben. Die ziemlich gut geschriebenen Reden, so wie die wegen Ueberfüllung mit geschmacklosen Bildern kaum genießbaren Briefe, zeugen sowohl von Briçonnets Wunsche, Lehre und Leben auf evangelische Reinheit zurückzuführen, als von seinem Befangensein in einer mit Allegorien spielenden mystischen Theologie. Zur Vereinigung mit Gott durch die Liebe (Theologia affectiva) gehört, ihm zufolge, Entäußerung von allem Irdischen, Erhebung über die äußere, zufällige Form; daher braucht diese letztere, als unwesentlich, nicht verändert zu werden, und eine Reformation braucht nicht bis zur Trennung der bestehenden Einheit zu gehen. So glaubte er reformiren zu können, ohne sich von der Kirche loszusagen, und blieb gehorsam auf halbem Wege stehen, als diese ihm Schweigen gebot. C. Schmidt.

Brigitta, die heilige. Weit mehr als die irische Heilige dieses Namens, aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts, Stifterin vieler Frauenklöster ihres Vaterlandes genannt, ist die gleichnamige schwedische Heilige bekannt, geboren um das Jahr 1302, aus einer Familie, die von den alten Gothenkönigen abstammte. Die Neigung zum ascetischen Leben hatte sich in ihr bis zu ihrem 16. Lebensjahre bereits so sehr entwickelt, daß sie lediglich aus Gehorsam gegen ihren Vater in die Ehe trat mit Wulpho von Nericien in Schweden, königlichem Rath. Die beiden Eheleute verband dieselbe Gesinnung; sie enthielten sich im ersten Jahre der geschlechtlichen Verbindung, ließen sich als Tertiarier des Franziskanerordens aufnehmen und lebten überhaupt in harter Ascese. Nachmals wurden sie mit acht Kindern gesegnet, unter denen der Katharina später die Ehre der Heiligsprechung widerfuhr. Sie widmeten sich Werken der Wohlthätigkeit, stifteten ein Spital und verpflegten selbst die Kranken. Der Mann legte seine Stelle nieder, unternahm mit Br. eine Wallfahrt nach San Jago de Compostella, blieb aber in Arras krank liegen, kehrte nach Schweden zurück und trat mit Einwilligung seiner Frau in ein Cistercienserkloster, in dem er jedoch vor Ablegung der Gelübde 1344 starb. Nun ergab sich Br. nach Herzenslust den härtesten Büßungen und vertheilte ihr ganzes Vermögen an ihre Kinder. Sie stiftete zu Wadstena in der Diöcese Linköping ein Kloster für 60 Nonnen, denen 13 Mönche als Priester, in einem besonderen Gebäude wohnend, beigegeben waren. Sie wohnte nun in diesem Kloster, doch ohne klösterlichen Habit, um nicht an ihren Wallfahrten gehindert zu werden. So wallfahrtete sie nach zwei Jahren nach Rom, stiftete daselbst ein Haus für schwedische Studenten und Pilgrimme; sie schrieb hier ihre sogenannten revelationes nieder, oder vielmehr, sie diktirte sie hier; nachdem sie noch eine Wallfahrt nach Jerusalem unternommen, starb sie 1373. Die Leiche wurde nach Wadstena gebracht; Brigitta selbst am 7. Okt. 1391 von Bonifaz IX. heilig gesprochen, von Martin V. 1419 als solche bestätigt.

Es kommen unter den ihr zugeschriebenen Werken hauptsächlich die schon genannten revelationes s. Brigittae vor. Sie sagt selbst, daß sie dieselben ihren beiden Beichtvätern, dem Peter von Alwaster und dem Matthias, Domherr von Linköping, diktirt habe. Da sich bald bedeutender Einspruch dagegen erhob, so beauftragte das Concil von Basel den

Cardinal Joh. v. Turrecremata mit Prüfung derselben. Das Urtheil, das er fällte, überaus günstiger Art, trägt das Gepräge enthusiastischer Verehrung der Heiligen. Daher das Concil die revelationes bestätigte, ungeachtet der Einwürfe eines kleinen Theiles der versammelten Väter. Schon Gregor XI. und Urban VI. hatten dasselbe Urtheil der Bestätigung gefällt. Das Buch wurde öfter gedruckt; ich gebrauche die Ausgabe von Rom 1606. Revelationes s. Brigittae olim a cardinale Turrecremata recognitae etc. — Sieht man dieses Machwerk näher an, so stellt sich bald heraus, daß man die streng katholische Heilige gern als Organ gebrauchte, um von Seiten der eifrig katholischen Partei gewisse Ermahnungen in's Publikum gelangen zu lassen. Selbst Wetzer und Welte geben zu, man sehe den revelationes die Art und Weise der Männer an, in deren Feder sie sollen diktirt worden seyn. Es ist Christus oder Maria, die sprechen und sich der Brigitta offenbaren. Daß die übertriebenste Marienverehrung, die conceptio immaculata hier vertreten werden, muß man von vorn herein erwarten. Christus eifert auch gegen die Gegner des Cölibats u. dergl., aus seinem Munde kommt die vollständige Regel, welche Br. dem von ihr gestifteten Orden gab; ja die minutiösesten Details derselben werden Christo in den Mund gelegt und Anderer dergleichen. Herzog.

Brigittenorden, der, eine Stiftung der eben genannten Heiligen, ordo Salvatoris genannt, von Urban VI. 1370 bestätigt, vereinigt Mönche und Nonnen unter der Leitung derselben Aebtissin, welche die Maria vorstellt: denn zur Verehrung der Maria ist der Orden gestiftet. Der Orden verbreitete sich hauptsächlich im Norden, außerdem hatte er einige Häuser in Frankreich, den Niederlanden, Italien und Deutschland; in dem nahe bei Augsburg gelegenen war Oekolampad Mönch vom Jahr 1520 bis 1522. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden in Spanien 4 Klöster der Brigittennonnen, genannt von der Recollection. Herzog.

Brill, Jakob, geb. den 21. Jan. 1639, gest. den 28. Jan. 1700 zu Leiden, war ein Anhänger des Pontiaan van Hattem, welcher einer der bedeutendsten Verbreiter des mystischen (spinozistischen?) Pantheismus in der niederländischen reformirten Kirche war und deßhalb 1683 seines Predigtamtes in Philippsburg in Seeland entsetzt worden war. Br. war anfangs — als Student? — ein rechtgläubiger Voetianer gewesen, war dann ein heterodoxer Coccejaner geworden und auf diesem Wege bald bis zur gänzlichen Separation von jeder Kirche fortgeschritten. Seines Amtes ursprünglich ein Katechesirmeister (ungelehrter Privat-Katechet, jedoch im Dienste der Kirche zur Vorbereitung auf die Confirmation) ward er später Privatlehrer und christlicher Volksschriftsteller, indem er in den Jahren 1685—1699 gegen 40 vielgelesene Schriftchen erbaulich-mystischen Inhaltes verfaßte, welche zusammen zuerst 1705 in Amsterdam in 4 und bald darauf auch in hochdeutscher Sprache (in Büdingen und Leipzig) erschienen sind. Poiret lobt von ihnen, daß sie der Form nach vornehmlich der heiligen Schrift und der deutschen Theologie entnommen, dem Inhalte nach in einem innigen, gründlichen, milden, friedfertigen und Alles immer auf die Einigkeit und das einige und höchste Ziel zurückführenden Geiste geschrieben seyen. In seinem mystisch-separatistischen Dringen und Streben nach dem inwendigen Christus (Christus in uns) verlor er den auswendigen (geschichtlichen und persönlichen) Christus (Christus für uns) viel zusehr aus den Augen, setzte die Offenbarung aus der Natur (aus dem innern Lichte) über die (äußerliche) aus der heil. Schrift, und seine Lehre artete daher in bedenklichen unbiblischen und unchristlichen mystischen Pantheismus und Panchristianismus aus. So sagt er z. B.: Das rechte Opfer Christi soll nicht am Kreuz, sondern in uns geschehen; der Christus nach dem Fleisch hindert die Zukunft Christi nach dem Geist; Alles, was in der Schrift und Natur uns vorkommt, ist nichts Anderes als Figuren und Bilder von dem unendlichen Leibe, der durch Christi Geist unserer Seele eingedrückt und abgebildet ist. Der wahre Christ steht als ein neuer Mensch in dem göttlichen Lichte, welches in seinem Innersten brennt und einen helleren Schein gibt, als das der göttlichen Offenbarung. Er kennt Christum nach dem Geist und nicht mehr nach dem Fleisch. Er ist als Christ ganz geistlich, lebend in der Liebe, niedrig, klein, leidsam. Selbstverläugnung

ist das Ziel seines Strebens; ihr jagt er nach, um in sein eigen Nichts zu versinken, um als ein neues, höheres Wesen der Natur Gottes theilhaftig zu werden, um Eins zu seyn mit Gott und in Gott gesättigt zu seyn.

(Nach *Poiret's* biblioth. mysticorum selecta 1708, Unschuldige Nachrichten 1712, 876—882, wo Brill's Schriften aufgezählt sind, und Ypey en Dermout: Gesch. van de hervormde kerk in Nederland. Breda 1824, Tom. III.) M. Göbel.

Brittinianer, Abart der Augustinereremiten, von ihrem ersten Aufenthaltsorte, Brittini, einer Einöde in der Mark Ancona, so genannt, deren Regel durch Gregor IX. bestätigt wurde. Herzog.

Brocardum (brocardus, brocardicum) ist eine allgemeine Rechtsregel, welche sich aus einer Stelle der Rechtsquellen durch Interpretation ableiten läßt. Bei der Auslegung des Textes der Rechts- und Gesetzbücher wurde sowohl auf die Erklärung der einzelnen Wörter (Glossen), als auf die Ermittlung des Sinnes einer ganzen Stelle von den Juristen des Mittelalters die größte Sorgfalt verwendet und beim Unterricht insbesondere auch der allgemeine Grundsatz, welcher durch Abstraktion aus einer Stelle gefolgert werden konnte, mitgetheilt. *Hugolinus de Presbytero*, Glossator in Bologna († nach 1233), berichtet darüber in der Einleitung zu einer Summa (Inhaltsübersicht) über die Pandekten, „argumenta ad causas de facto annotamus, quae *loci generales*, vel *generalia*, vel vulgariter *brocarda* appellantur". Deßgleichen *Odofredus* († 1265) „solvam *contraria*, *generalia* (quae vulgariter vocantur *brocardica*) et distinctiones et quaestiones subtiles et utiles cum solutionibus addendo- (s. v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, B. III. S. 553 der zweiten Ausg.). Nach diesen Zeugnissen erklärt sich auch eine andere öfter vorkommende Bedeutung des Ausdrucks Brocardum, nämlich daß es nicht bloß ein Axiom, sondern „Satz und Gegensatz zusammen, gewöhnlich auch mit beigefügter Auflösung des Widerspruchs" umfaßt. Daher wird später das Wort brocardizare, im Französischen brocarder gebraucht (*Doujat* praenotiones canonicae lib. III., cap. XXIII., §. VI.). Der erste Jurist, welcher diesen Ausdruck anwendete und einer Schrift, einem libellus disputatorius, den Titel Brocarda gab, ist *Pillius* († nach 1207). — Ueber die Herleitung des Worts ist man nicht einig. Manche führen dasselbe auf den Bischof und Verfasser des magnum decretorum volumen *Burchardus* († 1025) zurück (Doujat a. a. O.). Der Name desselben findet sich allerdings auch in der Form: Brochardus, Brocardus (m. s. z. B. cap. 2, X. de sponsa duorum IV. 4, Petri Blesensis speculum juris u. a.). Allein ein rechter Zusammenhang fehlt doch und Doujat's Meinung, es hätten Einige Sentenzen aus dem Dekret unpassend citirt oder verdreht und daher bezeichne brochardum ein dictum ridiculum, ist nicht haltbar. Näher liegt vielleicht der Ausdruck brocarius, soviel als interpres, consiliarius, proxeneta, also ein vermittelnder Ausleger (m. s. *Du Fresne*, Glossar. s. v. brocarius). Im Allgemeinen vergl. man v. Savigny a. a. O. B. III, S. 567—569. H. F. Jacobson.

Brod. Bei den Hebräern wurde dasselbe, wie noch heute im Morgenland, aus Weizen, Gerste, oder Spelt bereitet (Ezech. 4, 9. 12.), der Teig in einer hölzernen Mulde (Deut. 28, 5. 17.) angemacht, gesäuert und geknetet (Genes. 18, 6.; 2 Sam. 13, 8.); nur ausnahmsweise, wo die Eile es erforderte (Gen. 19, 3.; Exod. 12, 34 ff.; Richt. 6, 19.; 1 Sam. 28, 24.) und bei besonderen heiligen Gebräuchen (dem Passah und den Speisopfern. Lev. 2, 11. vgl. Am. 4, 5., während beim Pfingstfeste und zu Lobopfern gewöhnliche, gesäuerte Brodkuchen gebraucht wurden. Lev. 7, 13.; 23, 17.) unterblieb die Säuerung, was bei den arab. Beduinen das Gewöhnliche ist (d'Arvieux, Nachr. III, 227 u. a.). Das meist jeden Tag frischgebackene Brod, das indessen auch auf Reisen mitgenommen werden konnte (Gen. 45, 23. vgl. Jos. 9, 12.), hatte die Form länglicher oder runder Kuchen (daher כִּכָּר) etwa von der Dicke eines Daumens und der Größe eines Tellers, wenigstens ließe sich sonst der Transport einer solchen Anzahl von Broden, wie 1 Sam. 25, 18; 28. 16, 1. erzählen, nicht wohl denken, s. Exod. 29, 23.; 1 Sam. 2, 36.; 10, 3.; Richt. 8, 5.; Prov. 6, 26. Beim Essen wurde dasselbe daher nicht ge-

ſchnitten, ſondern gebrochen. Jeſ. 58, 7.; Matth. 14, 19.; 26, 26 u. a. S. noch den Art. „Backen.“ Rüetſchi.

Brodbrechen (im Abendmahl). Es gehört, wie bekannt, zur urſprünglichen Einſetzung durch den Herrn ſelbſt, Matth. 26, 26., Mark. 14, 22., Luk. 22, 19., 1 Kor. 11, 24. Daher das Brodbrechen geradezu das Abendmahl bezeichnet. 1 Kor. 10, 16. Act. 2, 42. 46. 20, 7. Der nächſte Sinn bezieht ſich auf die Vertheilung zum Genießen; ſymboliſch bezeichnet das Brodbrechen die Dahingabe Chriſti in den Tod, wie denn der Herr (l. c.) ſagt: „das iſt mein Leib, der für euch gebrochen wird.“ Daher der Ritus des Brodbrechens in allen Liturgien des Orients und Occidents bis zum 16. Jahrh. ſich findet. Einige katholiſche Theologen haben, nach ihrem Standpunkte nicht ohne alles Recht, das Weſen des Meßopfers in das Brodbrechen geſetzt. Das Brechen der für den Prieſter beſtimmten Hoſtie erfolgt in der katholiſchen Kirche nach der Conſecration, und zwar wird die Hoſtie in drei Theile zertheilt, im Hinblick auf die Dreieinigkeit, nach den Einen, im Hinblick auf das Leiden, die Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti nach den Andern, endlich nach Gabriel Biel mit Beziehung auf die ſtreitende, leidende (im Fegefeuer) und triumphirende Kirche. Die eine Partikel der Hoſtie wird in den Kelch gethan, als Symbol der Wiedervereinigung des Leibes und Blutes bei dem auferſtandenen Chriſto, indeß die Trennung beider Symbol ſeines Todes iſt. Die beiden andern Partikeln der Hoſtie werden vom Celebranten genoſſen. Die Griechen machen 4 Theile, welche in Kreuzesform auf die Patene niedergelegt werden. Nach der mozarabiſchen Liturgie wurde die Hoſtie ſogar in neun Theile zerlegt. In den Kirchen reformirten Bekenntniſſes wird allgemein das in längliche Stücke zerſchnittene Brod bei der Austheilung an die Communicirenden gebrochen. Dieſer Ritus iſt in die unirte preußiſche Kirche übergegangen. Eine Kabinetsordre vom Jahre 1830 beſtimmte, „daß das Brechen des Brodes bei der Feier des heiligen Abendmahles als der ſymboliſche Ausdruck des Beitrittes zur Union betrachtet werden ſolle.“ Das wird in der lutheriſch-unirten Kirche ſo bewerkſtelligt, daß zwei zuſammengebackene Hoſtien von einander gebrochen und darauf den zwei zuſammen communicirenden Gläubigen dargereicht werden. In den Kirchen reformirten Bekenntniſſes, die zur Union traten, bedurfte es keiner Aenderung, da das Brodbrechen zum urſprünglichen Ritus derſelben gehörte. Herzog.

Brodverwandlung, ſ. Transſubſtantiation.

Bromley, Thomas, geb. den 1. Febr. 1629 in Worceſter, geſt. den 13. April 1691, lebte zu der Zeit, in welcher ſein Vaterland England in Folge der gewaltſamen Hemmung der Reformation des 16. Jahrhunderts die heftigſten politiſchen und religiöſen Bewegungen durchzumachen hatte, welche unter ſchweren Wehen zugleich mit der politiſchen und religiöſen Freiheit mancherlei Sekten (Independenten, Quäker, Baptiſten, Separatiſten und Inſpirirten) gebaren. Br. ſtammte aus einer alten und vornehmen Familie und wurde von ſeinen frommen Eltern in rechtſchaffener Gottesfurcht erzogen. Er widmete ſich dem Studium der Theologie und genoß in Oxford, ſo lange unter Cromwell an dieſer Univerſität ſeine Religionspartei, die Independenten, die Oberhand hatte (bis 1660), eine Pfründe als Mitglied des Collegii Aller Seelen. Hier wurde er ſchon frühe in Folge einer Krankheit gründlich erweckt und mit einer ſo kräftigen Empfindung der Liebe Gottes heimgeſucht, daß er ſelber bezeugte: „Wenn dieſe Empfindung beſtändig bei mir bleiben ſollte, ſo würde ich mich nie verehelichen können!“ Br. war, wie ſchon dieſe Aeußerung andeutet, ein apokalyptiſch-praktiſcher Myſtiker und hierin ganz und durchaus ein Schüler und Anhänger des deutſchen Philoſophen und Theoſophen Jakob Böhme, „aus deſſen Brünnlein er zu Anfang geſchöpfet und ſeinen Grund wohl inne gehabt hat“. Er ging indeſſen praktiſch noch viel weiter als Böhme, indem er ſich von jeder förmlichen kirchlichen Gemeinſchaft wie von der Ehe grundſätzlich ferne hielt, ja die Ehe für die Vollkommenen entſchieden verwarf. Dagegen ſchloß er ſich auf das Innigſte an ſeinen myſtiſchen Lehrer Johann Pordage und an deſſen Freundin, die Johanna Leade, an und bildete mit denſelben und vielen Andern (über 20) eine myſtiſch-

apokalyptiſche Geſellſchaft: Philadelphiſche Societät (oder Engelsbrüderſchaft) genannt, welche ſeit 1698 (durch eine von der Leade herausgegebene Schrift) offen hervortrat und in Holland und Deutſchland vielfache Nachahmung fand. (S. die Art. Pordage und Leade.) Bromley war nämlich unter Karl II. ſeiner Stelle in Oxford beraubt worden, weil er ſich (als Noncorformiſt) der anglikaniſchen Liturgie nicht unterwerfen konnte, begab ſich daher zu Pordage, den er ſchon früher als einen in den innern Wegen Gottes erfahrenen Mann kennen gelernt hatte, und lebte viele Jahre in deſſen Hauſe und Gemeinſchaft. Er beſchäftigte ſich hier vornehmlich, wie er bereits früher, obſchon nie ordinirt, gethan hatte, mit häufigem Predigen und Lehren an verſchiedenen Orten. Dieſe ſeine Arbeit an der Ausbreitung der myſtiſchen Wahrheit und der Vorbereitung ihrer Anhänger auf den nahe bevorſtehenden Anfang des Ewigen Evangelii oder der zweiten herrlichen Wiederkunft Chriſti ſah er als ſeinen beſonderen Dienſt nach Gottes Fügung (Diſpenſation) an und bezeugte noch ſterbend ſeinen Freunden: „Sie ſollten nicht traurig ſeyn; denn ob er ſchon ſterbe, ſo würde doch die Diſpenſation, darinnen ſie der Herr durch ſeinen Dienſt geführet hätte, nicht ſterben, indem alle Gaben ſo unter den erſten Chriſten geblühet hätten, wieder würden erwecket werden.“ Die wichtigſte und vornehmſte dieſer Gaben war ſeine Gabe der Weiſſagung über irdiſche und himmliſche Dinge, deren Nothwendigkeit und Nützlichkeit auf Grund der Geſchichte der mancherlei Offenbarungen in dem Alten und Neuen Bunde er in einer beſondern Schrift nachwies: Gründliche Anmerkungen von den Offenbarungen, ſo man außerordentliche zu nennen pfleget. Hier behauptet er, daß die Kirche Gottes zu allen Zeiten mit einigen außerordentlichen Offenbarungen geſegnet geweſen ſey, daß ihre Verſagung von Seiten Gottes zwiſchen dem Alten und dem Neuen Bunde ein Zeichen ſeiner Ungnade geweſen, ſie dann aber viel herrlicher wieder begonnen hätten. Anfangs ſeyen ſie mehr äußerliche, nachher aber mehr innerliche Geſichte geweſen. Der Genuß der Geſichte und anderer außerordentlicher Gaben ſey eine beſondere Gunſt und Güte Gottes und ein weſentliches Kennzeichen ſeiner Einwohnung und eine Vorbereitung auf Chriſti nahe Wiederkunft. „Die Freiheit der Prophezeiung muß aber nicht auf diejenigen beſchränkt werden, die Paſtoren oder Diener genannt werden“. Br. ſelbſt — wie auch ſeine Anhänger — hatte (ſeit 1665) fortwährend viele ſinnliche Geſichte, Offenbarungen und Einſprachen; abgeſehen von einzelnen unmittelbaren Vorherſagungen bezogen ſie ſich auf myſtiſch-reale, glühend ſinnliche Genießung der Gemeinſchaft mit Gott und ſeiner „ewigen ehelichen Liebe gegen ſeine Kirche“, auf den Vorſchmack des Abendmahles und der Hochzeit des Lammes und den Einblick in's Paradies und deſſen verſchiedene Wohnſtätten. (Seine Schrift: Zehn hohe myſtiſche Traktätchen, enthält mehrere dieſer Offenbarungen, in welchen er in höchſt phantaſtiſcher Weiſe das Paradies auf das Genaueſte im Einzelnen beſchreibt. Vergl. auch hierüber: Corrodi, Kritiſche Geſchichte des Chiliasmus. III., 394—402.)

Br.'s wichtigſte Schrift iſt wohl: Der Weg zum Sabbat der Ruhe oder der Seele Fortgang in der neuen Geburt, welche Poiret in ſeinem Briefe an Arnold (Gedruckt 1708 in ſeiner Bibliotheca mystica, und hiernach G. Arnold in ſeiner Myſtiſchen Theologie II. 215) mit Recht eine gründliche, methodiſche und zugleich kurze und gedrängte Beſchreibung der Wiedergeburt nach ihren einzelnen Stufen von der Bekehrung bis zur Vollendung, ja ein Syſtem und Compendium der myſtiſchen Theologie nennt, zum Frommen derer, welche Gott durch den Weg der inneren oder geiſtlichen Erfahrungen leiten will. Die hier — und in Br.'s Geſetz der Beſchneidung (1673) und auch ſonſt überall in ſeinen Schriften — vorkommende Lehre von der Vorzüglichkeit, ja Nothwendigkeit des jungfräulichen (eheloſen) Lebens für die Vollkommenen und von ihrer Vermählung mit der holdſeligſten himmliſchen Jungfrau Sophia beruht ganz auf der irrigen myſtiſchen Lehre Böhme's von dem urſprünglich erſchaffenen jungfräulichen Mannweibe (Adam-Eva) und deſſen erſtem Falle in thieriſcher Luſt. Der fleiſchliche Eheſtand und ſeine Einſetzung iſt hiernach nicht der gute Wille Gottes und demnach in ſeinem Grunde

verwerflich. (Ueber den verderblichen Einfluß dieſer von ihm und Pordage beſtändig getriebenen Lehre auf Holland und Deutſchland, auf Gichtel, Arnold, Eva von Buttlar — vergl. Göbel, Geſch. des chriſtl. Lebens in der rhein. weſtph. evang. Kirche. Bd. II. 508, 709, 783). Die heilige Schrift deutete Br. nach der damals herrſchenden Sitte vorzugsweiſe typiſch, allegoriſch, realiſtiſch-myſtiſch, wovon insbeſondere ſein Traktätlein von den Reiſen der Kinder Iſrael Zeugniß ablegt, in welchem er durch geiſtliche Deutung der Namen der Lagerſtätten des Volkes Iſrael in der Wüſte „das große Werk der Wiedergeburt in ſeinen mancherlei Kämpfen, Prüfungen, Sieg und herrlichen Durchbrüchen lieblich entworfen und beleuchtet hat“. (Bekanntlich hat er auf dieſem exegetiſchen Abwege in unſerem Jahrhundert an Dr. Gottfried Daniel Krummacher in Elberfeld einen geiſtvollen und tiefen Nachfolger gehabt.) Die ſchönſte und erbaulichſte Schrift Br.'s ſind ſeine XCIV evangeliſch-chriſtlich-praktiſche Sendſchreiben an ſeine guten Freunde, zu denen namentlich die myſtiſchen Jungfrauen Pordage, Davis und Jeffrys gehörten, zu welchen er in demſelben innigen Verhältniſſe ſtand, wie auch die andern Myſtiker zu ihren beſonderen Freundinnen. In einem ſeiner Briefe ſpricht er den praktiſchen Grund und Zweck ſeines Chriſtenthumes aus in den Worten: „haltet euch genau und feſt an Jeſum als das Haupt der Kirche, folget ſeinen Fußtapfen, beobachtet ſeinen Rath, achtet das Geheimniß ſeines Todes von außen nicht gering, denn durch daſſelbe iſt die große Verſühnung gemacht; arbeitet aber deſſelben inwendig theilhaftig zu werden durch's Sterben mit ihm in allem Böſen, und durch beſtändige Abſagung der Eigenſchaft unſeres Eigenwillens, um ihn zu empfangen in unſere Herzen durch einen lebendigen Glauben und ihn zu lieben über alle Dinge: welche Liebe muß erwieſen werden durch einen allgemeinen Gehorſam, durch eine völlige Nachfolge Gottes, durch Vergeſſung aller Dinge, die dahinten ſind, und durch Anſtrengung nach der Auferſtehung der Todten, durch Wandlung in beſtändiger Selbſtverläugnung, durch Liebe gegen unſere Feinde und Erzeigung aller Sanftmuth gegen alle Menſchen.“

Br. ſtarb, trotz langer leiblicher Schwachheit bis drei Wochen vor ſeinem Ende fleißig predigend, 62 Jahre alt ſelig und freudig in den Armen ſeiner Freunde. Mehrmals ſagte er: „Ich kann mich in nichts als in Gott beluſtigen, weil ich der Welt nun ſchon viele Jahre todt geweſen.“ Ja, wenn er nun nicht mehr predigen ſollte, wollte er lieber ſterben als leben; denn er wiſſe, wohin er gehe, nämlich zu Gott und Chriſto und allen ſeligen Engeln.“ Er bezeugte von ſich: „Ich habe Frieden im Gewiſſen, ich habe nach dem Licht gelebt, das ich gehabt habe, und habe Gott über alle Dinge geliebt.“ Seine letzten Worte waren: Wachet! Wachet!

Seine und Pordage's myſtiſche Anhänger haben ſich nach Wiederauflöſung der Philadelphiſchen Societät (1705) wahrſcheinlich großentheils an die ganz Großbritannien und Irland mit ihrem Cri d'alarme erfüllenden franzöſiſchen neuen Propheten (Inſpirirten) angeſchloſſen.

(Quelle: Die angeführten — zuerſt s. l. (in Büdingen) und dann in zweiter Auflage in Frankfurt und Leipzig 1719—1732 erſchienenen — Schriften Bromley's, zwei Oktavbändchen ausmachend, und der vor ſeinen Reiſen befindliche Lebenslauf des ſeligen Autors.) M. Göbel.

Brouſſon, Claude, geb. zu Nismes, Advokat erſt zu Caſtres in Ober-Languedoc, dann zu Toulouſe und am 4. Nov. 1698 in der Citadelle zu Montpellier hingerichtet, verdient unter den Bekennern und Blutzeugen der franzöſiſch-reformirten Kirche inſofern genannt zu werden, als er vorzüglich dazu beitrug, daß ſie aus den Trümmern ſich erhob, unter welchen ſie, nach dem das von Nantes widerrufenden Edikte Ludwigs XIV. (1685), begraben lag. Nach der Zerſtörung ihrer Tempel, der Auflöſung ihrer Conſiſtorien, der Verbannung ihrer Prediger und den ſtrengſten Verboten nicht bloß aller gemeinſamen Andachtsübungen ſondern auch der Auswanderung, hatten die franzöſiſchen

Reformirten nur zwischen Abschwörung ihres Glaubens- und verborgener individueller Frömmigkeit zu wählen. Wenn auch Pellison's „goldene Beredtsamkeit," wie die Hofleute sie nannten, und die Schrecken der Dragonerbekehrungen viele Reformirte jene Abschwörung wählen ließen, so gab es doch nicht wenige unter diesen, die ihren Abfall bitter bereuten. Sie und diejenigen, welche allen Bekehrungsversuchen widerstanden hatten, waren gleichsam die glimmenden Funken der reformirten Religion, welche aber aus Mangel an Pflege sicherlich unter der Asche erstickt worden wären. Die Bemühungen einiger ihrer unter den drohendsten Todesgefahren aus der Verbannung zurückgekehrten Prediger, diese Funken anzufachen und durch Vereinigung zu nähren, hatten keinen nachhaltigen Erfolg. Von desto bleibenderer Wirkung waren die Bestrebungen unsers Br., der vom Jahr 1683 an, als die Absicht des Königs, nur die katholische Religion in seinem Reiche zu dulden, Allen klar war und Viele ihr zugeführt hatte, bis zu seinem Märtyrertode es sich zur Lebensaufgabe stellte, die schlummernden und halberstorbenen Glieder seiner Kirche zu wecken, zu beleben und zu vereinigen. Die Mittel, welche er dazu anwendete, waren theils strafende, tröstende und aufmunternde Sendschreiben, die, im Auslande gedruckt, sich reißend schnell über Frankreich ergossen, theils aber seine eigenen Missionswanderungen, welche er, nachdem er in der Schweiz zum Prediger consacrirt worden war, unter zahllosen Beschwerden und Gefahren in seinem Vaterlande unternahm. Die Predigten und gottesdienstlichen Handlungen, welche er in Höhlen, Wäldern und Bergschluchten hielt und verrichtete, die ungewöhnlichen Umstände, von welchen sie begleitet waren, die oft an's Wunderbare grenzende göttliche Beschützung, die er bei dieser Gelegenheit erfuhr, und seine eigene an die der Apostel erinnernde Persönlichkeit — dieses Alles schlug zündend in die evangelische Bevölkerung, besonders der mittäglichen Provinzen nnd brachte eine außerordentliche Wirkung hervor. Sie zeigte sich namentlich in der Bildung kleiner Gemeinden, welche, nachdem dieselben in dem Fanatismus der Propheten in den Cevennen und der Camisarden untergegangen waren, durch den siebzehnjährigen Anton Court (s. d. Art.) aus demselben gehoben wurden und in den sogenannten Kirchen der Wüste Frankreich seine vor dem Staate nicht mehr bestehende reformirte Kirche erhielten. So fern auch Br. selbst vom Fanatismus war, so muß er doch als Uebergang zu ihm angesehen werden, indem seine glühende Begeisterung für seine Religion und Kirche ihn zur sichern Erwartung und lauten Verkündigung ihrer nahen siegreichen Befreiung und zu einer an Schwärmerei streifenden Erhebung jener prophetischen Erscheinungen in ihren ersten, noch schuldlosen, Anfängen führte. Der berühmte Rotterdamer Prediger Peter Jurieu (s. d. Art.) setzte in seiner Schrift: „Die Erfüllung der Weissagungen oder die nahe Befreiung der Kirche," diese Befreiung und das Ende des Reichs des Antichrists zwischen 1710 und 1715 und führte den Anstoß, den Br. gegeben hatte, weiter und entschiedener fort. Außer jenen Sendschreiben und vielen kleineren Schriften sind von Br.: „La manne mystique du désert," im Jahr 1695 mit Approbation der Synode zu Harlem in Amsterdam erschienen, „Lettres pastorales sur le cantique des cantiques à l'épouse de J. Chr. qui est sous la croix. A la Haye 1699" (deutsch von L. Chr. Rühlen. Frankfurt und Leipzig s. a., doch wahrscheinlich 1724) und die oben angedeutete „Relation des miracles que Dieu a faits dans les Cevennes" (deutsch Frankf. a. M. 1698 und in Gottfried Arnolds „Leben der Gläubigen"). Der P. Le Long nennt ihn in seiner „Bibliothèque Historique de la France" noch als den Verfasser von „Etat des Reformez en France. A la Haye 1685." — Schon im Jahr 1693 hatte der Intendant von Languedoc, der nachher nur zu sehr berühmte Baville, einen Preis von 5000 und später von 10,000 Livres auf die Verhaftung oder den Kopf Br.'s, ja auch nur auf die Entdeckung seines Aufenthalts ausgesetzt. Am 19. Sept. 1698 zu Oleron in Bearn ergriffen, wurde er auf Baville's Reklamation nach Montpellier abgeführt. Dort wußte er seinen Richtern eine solche Achtung und Theilnahme einzuflößen, daß auf ihre Anweisung ihm die Folter erlassen und er vor Vollziehung der ihm zuerkannten Strafe des Räderns erdrosselt wurde.

S. Het leven en dood van den godzaligen en standvastigen martelaar Claude Brousson. Delft 1699; Abrégé de la vie de Br. (den „Lettres et Opuscules de feu Mr. Br., Ministre et Martyr du St. Evangile. Utrecht 1711“ vorgedruckt); Das Leben Claudii Brouſſons (als Anhang der oben erwähnten Ueberſetzung ſeiner „Lettres pastorales“); Perſonalia oder umſtändliche Relation von der Perſon, Beruf, Leben und Tod des ſeligen Brouſſons. Gedruckt im Jahr Chriſti 1699 (kleiner Traktat von 8 Seiten in 4. in dem Carton „Varia ad hist. Francogall. 1609—1757“ der Univerſitäts-Bibl. zu Berlin); *Borrel*, Hist. de l'Eglise Réf. de Nismes. Nismes 1844, p. 68—96; *Napoléon Peyrat* (jetzt Paſtor zu St. Germain-en-Laye), Hist. des Pasteurs du désert. Paris 1842. T. I, p. 212—254. **v. Polenz.**

Browne, Browniſten. Browne, Robert, ein engliſcher Theolog der puritaniſchen Richtung, Stifter der nach ihm genannten religiöſen Sekte der Browniſten, ſtammte aus einer vornehmen, mit dem Staatsſekretär Cecil Burleigh verwandten Familie in Rutlandſhire. Er wurde geboren um 1550 zu Northampton und widmete ſich dem Studium der Theologie in Cambridge, wo er ſich bald durch ſeine Angriffe gegen die Hierarchie und Kultusform der anglikaniſchen Kirche bemerklich machte. Nachdem er einige Jahre als Lehrer in Islington verlebt, trat er in Norwich, wo ſich eine größtentheils aus Wiedertäufern beſtehende holländiſche Kirchengemeinde gebildet hatte, als Prediger auf und gewann bald viele Anhänger ſowohl unter dieſer Fremdengemeinde als bei ſeinen Landsleuten, die er zum Austritt aus der herrſchenden Kirche zu bewegen ſuchte, weil dieſelbe durch Laſter befleckt und von den apoſtoliſchen Lehren und Einrichtungen abgefallen ſey. Der Schein der Heiligkeit, den er trotz ſeines in keiner Weiſe muſterhaften Lebenswandels um ſich zu verbreiten wußte, ſeine ſtürmiſche mit Invectiven und polemiſchen Ausfällen gegen die anglikaniſche Kirche angefüllte Beredtſamkeit und ſein leidenſchaftlicher Bekehrungseifer verſchafften ihm Anſehen und vermehrten die Zahl ſeiner Anhänger, und die gerichtlichen Verfolgungen und Gefängnißſtrafen, die zuerſt der Biſchof von Norwich im Jahr 1580 über ihn verhängte und die mit den Jahren zunahmen, erhöhten ſeine Bedeutung und Wirkſamkeit. Man glaubte an ſeine göttliche Inſpiration und hielt ihn für den einzig richtigen Führer zur himmliſchen Seligkeit. Als er auf Verwenden des Lords Burleigh, ſeines Verwandten, ſeine Freiheit wieder erlangte, begab er ſich mit einigen ſeiner Anhänger, unter denen ſein Gehülfe, der ehemalige Dorfſchullehrer Richard Harriſon der bedeutendſte war, nach den Niederlanden und gründete zu Middelburg auf Zeeland eine kirchliche Gemeinde nach ſeinen in einem eigenen Werke (the life and manners of true christians mit einem Vorwort a treatise of reformation without tarrying for any) niedergelegten Grundſätzen, die beſonders in dem Begriff der Kirche und Kirchenverfaſſung von allen andern abwichen. Von dem biſchöflichen Druck befreit, gerieth jedoch die Gemeinde bald in Zwieſpalt und Verwirrung, was Browne bewog, nach ſeinem Vaterlande zurückzukehren. Im Jahr 1585 hatte er vor dem Erzbiſchof Whitgift von Canterbury ein neues Verhör zu beſtehen, wobei er ſich mit mehr Umſicht und Beſcheidenheit benahm als früher; er wurde freigeſprochen und in das elterliche Haus entlaſſen, wo er ſich vier Jahre lang ruhig verhielt. Aber bald erwachte wieder der alte Sekteneifer und polemiſche Ungeſtüm; ſein Vater verſtieß ihn und Br. wanderte nun unſtät im Lande umher, unter Noth und Mangel ſein Proſelytenweſen treibend. Endlich ließ er ſich in Northampton nieder, ſetzte aber ſeine Angriffe gegen die engliſche Epiſkopalkirche ſo thätig fort, daß er im Jahr 1590 von dem Biſchof von Peterborough auf's Neue vorgeladen und, da er der Ladung keine Folge leiſtete, mit der Excommunication belegt wurde. Dieſe Strafe machte großen Eindruck auf ihn; er unterwarf ſich reumüthig und erhielt einige Zeit nachher eine Pfarre in Northamptonſhire. Allein er beſaß eine unruhige Natur; durch ein regelloſes Leben und durch mangelhafte Pflichterfüllung brachte er ſich um alles Anſehen. Er bezog die Einkünfte ſeiner Stelle, mußte aber die Seelſorge und die Pfarrgeſchäfte einem Vikar übergeben. Gegen das Ende ſeines Lebens finden wir ihn von Neuem in Streit mit den Gerichten; ſein ungezogenes

Benehmen zog ihm abermals eine Haft in dem öffentlichen Gefängniß zu Northampton zu, wo er im Jahr 1630 als achtzigjähriger Greis starb. Auf seinem Todtenbette rühmte er sich, 32 Mal in Haft gewesen zu seyn und einigemale in so dunkeln Kerkern, daß er die Hand nicht vor seinem Gesichte gesehen habe. — Obschon Br. in der letzten Zeit seines Lebens zu der englischen Staatskirche zurückgekehrt war, so hatte doch die Sekte der Browniſten mit jedem Jahre zugenommen; da sie in England verfolgt, eingekerkert, ja sogar mit dem Tode bestraft wurden, so hatten sich viele nach den Niederlanden geflüchtet, wo sie in Amsterdam, Middelburg und Leyden kirchliche Gemeinden gründeten, bis sie, durch F. Robinſon reformirt und zu der großen Congregation der Independenten umgestaltet, in Folge der religiösen Aufregung in ihrem Vaterlande nicht bloß Duldung, sondern auch vorübergehend die Herrschaft erlangten. Wie alle englischen Sekten weniger den Glaubensinhalt als die äußere Kirchenorganisation in's Auge faßten, so auch die Browniſten. Von der Ansicht ausgehend, daß jede vorgeschriebene und gebotene Kirchenreform dem religiösen Bewußtseyn und der Glaubensfreiheit Gewalt anthue, verwarfen die Browniſten nicht bloß das Episkopalsystem mit der bischöflichen Jurisdiktion, sondern sie erklärten sich auch gegen die Synodalverfassung der Presbyterianer und gegen jede äußerliche Uniformität und gelangten so zu jenem demokratisch-republikanischen „Freiwilligkeitsprinzip“, das in der Folge in Nordamerika zur Geltung kam. Nach den Grundsätzen Br.'s und seiner Anhänger ist jede kirchliche Gemeinde eine selbstständige unabhängige Religionsgesellschaft. Die Gesammtheit der christlichen „Brüder“, die sich gewöhnlich an einem bestimmten Orte zu gottesdienstlichen Handlungen versammelt, bildet einen kirchlichen Gesellschaftskörper, worin alle Glieder gleiche Rechte besitzen und die sich selbst regiert und nach Stimmenmehrheit ihre kirchlichen Angelegenheiten ordnet und festsetzt. Die „Brüderschaft“ besitzt die Macht, Glieder zuzulassen und auszuschließen und entscheidet über alle Controversen. Sie wählt aus ihrer Mitte gewisse Kirchenvorsteher, die das Lehr- und Predigtamt führen, die Sakramente administriren und alle kirchlichen Handlungen verrichten, ohne einen besonderen Priesterstand zu bilden oder durch wissenschaftliche Vorbereitung sich zu ihrem Berufe ausgebildet zu haben. Auch können sie durch Beschluß der Gemeinde wieder des Lehramts enthoben und mit den übrigen „Brüdern“ in eine Reihe gestellt werden. Wenn die Zahl der Glieder (sagt Real in der Geschichte der Puritaner I. S. 377 f.) für einen Ort zu groß wurde, so theilte sich die Kirche und wählte neue Vorsteher; beide lebten dann als Schwesterkirchen neben einander und reichten sich die Hand der „Genossenschaft“. Keine Kirche hat Jurisdiktion oder eine Autorität über die andere; nur wenn die Glieder einer oder der andern Gemeinde ein unordentliches Leben führen oder die Grundwahrheiten der Religion verlassen, steht jeder Kirche das Recht zu, die Verirrten durch Rath und Ermahnung zurecht zu weisen; würden sie diese nicht annehmen, so sollten sie verstoßen und nicht mehr als christliche Kirche anerkannt werden. Die Rechte und Befugnisse der Kirchenvorsteher waren auf die engen Grenzen der eigenen Gemeinde beschränkt, der Pastor der einen Kirche durfte in keiner andern die Sakramente reichen. Sie verwarfen alle vorgeschriebenen Gebetsformen; in ihren gottesdienstlichen Versammlungen hatte jeder Bruder das Recht, öffentlich zu sprechen und zu ermahnen und es war üblich, daß nach der Predigt Einige aus der Gemeinde Fragen stellten und über die vorgetragenen Lehren allgemeine Besprechungen stattfanden; hinsichtlich der kirchlichen Censuren waren sie für eine gänzliche Trennung des geistlichen und weltlichen Schwertes. Nach der Lehrmeinung der Browniſten bildete also jede Kirchengemeinde eine selbstständige Religionsgesellschaft, die für ihr kirchliches Leben weder Klassen noch Convocationen, weder Synoden noch Concilien verantwortlich und von jeder geistlichen Jurisdiktion unabhängig (independent) war.

Dr. **G. Weber.**

Brüder, barmherzige. Unter diesem Namen versteht man nicht wie bei den barmherzigen Schwestern mancherlei durch den Zweck sich ähnliche Gesellschaften, sondern einen bestimmten Orden, der jedoch nur in Deutschland denselben führt, in

Frankreich am ähnlichsten frères de la charité, in Italien Fate ben Fratelli oder kurzweg ben Fratelli (von dem Gruße, mit welchem sie zu milden Gaben aufforderten), im Stammlande Spanien aber Hospitaliter heißt. Der Orden ist eine von den edleren Früchten, welche die römische Kirche im Zeitalter der Reformation zum Zeugnisse für das Bedürfniß derselben und wie zu einer Sühne für dessen Verläugnung getrieben hat, und stellt sich in dieser Rücksicht ebenbürtig neben die Stiftungen eines Vincenz von Paul und eines Philippo von Nari. Lehrreich ist die Geschichte seines Ursprungs. Johann Ciudad ein Portugiese, geb. 1495, führt ein abenteuerndes Leben, wechselnd zwischen wilder Ausschweifung und einem mächtigen religiösen Drang, der ihn fast zum beabsichtigten Martyrium geführt hatte, bis er durch eine Bußpredigt Johann's d'Avila tiefer und dauernder erweckt wird. Seine Zerknirschung wird beinahe zur Extase; man behandelt ihn als Irren; er unterwirft sich gerne allen Qualen, und findet doch in ihnen die so heiß gesuchte Barmherzigkeit nicht. Weiser beichtväterlicher Rath weiß dieses leidenschaftliche Verlangen durch Leitung auf eine opfervolle Uebung der Barmherzigkeit zu stillen. So reift ein Gewächs christlicher Liebe, und der Strom, der die Wege der kirchlichen Heilsmittel zu überfluthen drohte, hat sein Bett gefunden. Im Jahre 1540 beginnt Johann mit einem gemietheten Hause in Granada, dort verpflegt er Arme; aber er arbeitet auch für sie, er bettelt für sie, daneben übt er allenthalben die Rettung verlorener Seelen. Genossen finden sich bald, mit ihnen eine geordnete Lebensweise; und nach zehn Jahren selbstverläugnender Arbeit hinterläßt er 1550 einen festbegründeten Verein, der sich rasch von Ort zu Ort ausbreitet, und, anfangs eine weltliche Verbrüderung, 1572 bei Pius V. die Anerkennung einer Religiosen-Gesellschaft nach der Regel Augustins (in brauner, dann schwarzer Tracht) erlangt, die ihm wiederum die Brücke nach Italien und von da nach Deutschland, Polen und Frankreich schlägt. Ihr Stifter, zu Lebzeiten noch durch den Namen Johann von Gott (di Dio) geehrt, wird 1690 durch Alexander VIII. heilig gesprochen. Die weitere Geschichte des Ordens bewegt sich um Ertheilung, Zurücknahme und Wiederbestätigung von Privilegien, worin der römische Stuhl, zumal Clemens VIII. mit großer Umsicht das Wachsthum desselben und zugleich seine Bewahrung vor Ausarten und Einlenken in ausgetretene Bahnen zugleich im Auge gehabt hat. Clemens Beschränkungen des Ordens (1592) lassen deutlich erkennen, wie er es auch selbst ausgesprochen hat, daß er ihn nur seinem ursprünglichen Berufe treu zu erhalten beflissen war. Aber bald war er darin so erstarkt und in seiner Eigenthümlichkeit fest geworden, daß ihm ohne Schaden im folgenden Jahrhundert Rechte theils wiedergegeben, theils neu verliehen werden konnten, wie denn nun seit 1611 die spanische Congregation mit ihrer Verzweigung in Amerika, seit 1617 die italienische mit den Provinzen im übrigen Europa förmlich bestätigt ist. Beide sind von 1592 her getrennt, stehen aber unter gleicher Verfassung und gleichem Gelübde, das zu den drei mönchischen das vierte des Krankendienstes fügt. Dieser Dienst beschäftigt sie neben dem Gebete völlig, so daß die theologischen Studien bei ihnen den medicinischen gewichen sind. Ihre Klöster sind große Hospitäler von musterhafter Einrichtung, in welche sie unbemittelte Kranke ohne Unterschied selbst der Religion aufnehmen, eine Bestimmung, deren wahrhaft christliche Weitherzigkeit in der Liebe ihre Beschränkung nur in der Natur der Sache selbst und des römischen Glaubens insbesondere findet. Aber die abgeschlossene Wirksamkeit der Brüder selbst ist ein Hinderniß, daß sie zu vorgeschobenen Posten propagandistischer Absichten dienen könnten. Ihr segensvolles und unbescholtenes Wirken hat sie allen Umschwung des Klosterwesens und die Umwälzungen des Staatslebens fast unangefochten und ungestört überdauern lassen. Madrid, Rom, Neapel, Mailand, Paris, Wien, Prag haben großartige Klöster des Ordens aufzuweisen. Einzelne Brüder erhalten die Weihe, um die geistlichen Funktionen innerhalb des Klosters zu verrichten. Das Kloster steht unter einem Major, die Provinz unter dem auf drei Jahre vom Kapitel gewählten Provinzial, über ihnen steht der General der Congregation, auf 6 Jahre gewählt. Weizsäcker.

Brüder, böhmische. Auch bloß Brüder, Brüder des Gesetzes Christi, Brüder-

gemeinschaft, unitas fratrum genannt. In ihnen setzt sich die strengere Richtung der hussitischen Bewegung fort, nachdem die taboritische Partei, die diese strengere Richtung den Calixtinern gegenüber vertreten hatte, seit der Unterwerfung Tabors durch Georg Podiebrad (1453) gänzlich aufgelöst war, und während die Calixtiner Mühe hatten, sich auf Grund der Compactata von 1443, in denen ihnen vom Baseler Concil die vier Prager Artikel freilich in sehr beschränkter Weise zugestanden waren, der römischen Kirche gegenüber zu behaupten.

Wie es scheint, durch die heftige Polemik des calixtinischen Erzbischofs Rokyczana selbst gegen das antichristliche Wesen Roms angeregt, hatte sich in Prag, etwa seit 1450, ein Kreis ernstlich frommer Männer gesammelt, die immer bestimmter in den Rokyczana drangen, sich nicht länger mit den so ungenügenden und dennoch fortwährend bestrittenen Zugeständnissen der Compactata zu begnügen, sondern endlich mit den Mißbräuchen Roms überhaupt zu brechen und sich an die Spitze einer Reformation der Kirche von Grund aus zu stellen. In diesem Kreise, an den sich immer mehr die Ueberbleibsel der untergegangenen taboritischen Partei anschlossen, nahm ein Schwestersohn des Rokyczana Namens Gregorius eine hervorragende Stellung ein. Rokyczana selbst, der in der Sache mit diesem Kreise übereingestimmt zu haben scheint, glaubte doch als kirchliches Haupt der calixtinischen Partei an den Compactaten festhalten zu müssen, auf deren Grunde er bestrebt war eine Versöhnung mit Rom und die Anerkennung seiner erzbischöflichen Würde zu erlangen, was ihm freilich trotz aller Mühe nicht gelungen ist. So kam es denn endlich zum Bruche zwischen ihm und jener strengeren Partei. Rokyczana, der gerade damals im Bunde mit dem Könige Georg Podiebrad die größten Anstrengungen machte, die päbstliche Anerkennung zu erlangen, scheint zuletzt selbst die Trennung jener strengeren Partei, die seinen Bestrebungen im Wege stand, von den Calixtinern gewünscht zu haben. Er erleichterte sie ihnen wenigstens dadurch, daß er ihnen durch seine Verwendung bei dem Könige einen Distrikt im Riesengebirge, das Gebiet von Liticz bei Leutomischl, verschaffte, wo sie sich niederlassen und nach ihrer Weise die Religion einrichten könnten. Dort sammelten sie sich denn auch von allen Seiten her, und richteten sich mit Priestern der calixtinischen Partei ein, die sich ihnen angeschlossen hatten und unter denen Michael Bradazius, Pastor zu Zamberg, besonders gerühmt wird. Bald jedoch, als ihr Anhang immer mehr wuchs, und sie auch wohl über den ihnen angewiesenen Kreis hinaus immer umfangreichere Verbindungen knüpften, erschien die aufblühende Brüdergemeinschaft dem Könige und dem Rokyczana so gefährlich, daß sie, zudem gedrängt von der römischen Partei, eine strenge Verfolgung über die Brüder verhängten, welchen sie vorwarfen, daß sie einen Aufruhr in der Weise der Taboriten vorbereiteten. Durch diese Verfolgung wurden die eben gegründeten Gemeinden zerstreut und die Brüder genöthigt, sich in den Gebirgen und Wäldern verborgen zu halten, wo sie in Höhlen wohnten. (Daher der Name Jamnici, Grubenheiner.) Doch hielten die Brüder zusammen und veranstalteten in den Gebirgen Synoden, auf welchen die Vornehmsten aus Böhmen und Mähren zusammenkamen und die neue kirchliche Ordnung feststellten. Unter Georgs Nachfolger, dem Könige Wladislaw, den die Brüder den Sanften nennen, und der von 1472—1516 regierte, fanden die Brüder wieder Ruhe, denn Wladislaw hob bald die auch im Anfang seiner Regierung gegen die Brüder erlassenen strengen Edikte wieder auf und obwohl ihm solche auch später von Zeit zu Zeit von der römischen Partei abgenöthigt wurden, so ließ er sie doch nie streng vollziehen. So breitete sich denn die Brüdergemeinschaft in dieser bis zur Reformation hin reichenden Zeit immer weiter aus und befestigte ihre neue kirchliche Ordnung.

Was die Lehre der Brüder in dieser Zeit vor der Reformation betrifft, so fehlt es an Dokumenten aus ihrem Kreise, die ein bestimmtes und ausgeführtes Bild derselben zu geben im Stande wären. Den berühmten Katechismus der böhmischen Brüder, der unter ihnen entstanden und nicht von den Waldensern zu ihnen gekommen ist (vgl. meine Schrift über die Waldenser im Mittelalter S. 98 ff.), besitzen wir nur in der bereits

unter dem Einfluß der lutherischen Lehre 1523 besorgten Umarbeitung. In den drei Bekenntnißschriften, welche die Brüder in den Jahren von 1504—1508 dem Könige Wladislaw eingereicht haben (abgedruckt in Balth. Lydius, Waldensia I, 2.) und in denen sie sich gegen die wider sie erhobenen Anklagen zu vertheidigen suchen, sind sie bestrebt, die Uebereinstimmung mit dem Glauben der ökumenischen Kirche hervortreten zu lassen und halten ganz offenbar mit ihrem Gegensatze gegen die römische Lehre zurück. Nur gezwungen gehen sie auf die Vertheidigung einzelner abweichenden Punkte ein, und eine ausführliche Darstellung ihres eigenen Lehrbegriffs liegt ihnen durchaus fern. Doch geht aus den einzelnen Ausführungen bestimmt genug ihre Uebereinstimmung mit der Lehre der Taboriten hervor, wie dieselbe in der Confessio Taboritarum von 1431 (bei B. Lydius l. c. I, 1.) dargelegt ist. Außer der Verwerfung der Marien- und Heiligenverehrung, sowie der römischen Lehre vom Purgatorium, ist es besonders die Lehre vom Sakrament der Eucharistie, weßwegen sie sich zu vertheidigen haben. Ihre Lehre von der Eucharistie ist, wie die der Conf. Taboritarum, im Wesentlichen die des Wikliff: nur sind sie bemüht, vornehmlich die positive Seite dieser Lehre hervortreten zu lassen. Sie bekennen, daß das Brod und der Wein, freilich ohne Transsubstantiation, der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi sind, aber sie unterscheiden nun die sakramentale subsistentia des Leibes und Blutes Christi, wie sie im Abendmahl von ihnen angenommen wird, von der natürlichen und personalen Existenz Christi zur Rechten Gottes, indem sie behaupten, daß Christus „personaliter in naturali sua subsistentia numquam est descensurus, nisi ad judicium.“ Die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, die sie festhalten, ist die geistlich-virtuelle in eigenthümlich sakramentlicher Weise, wie sie von Wikliff gelehrt wurde. Ihre Opposition gegen die römische Lehre faßt sich schon jetzt bestimmter in den Satz zusammen, daß Christus im Sakrament nicht angebetet werden dürfe, „quod mandatum est, ut Jesum Christum verum Deum et hominem honorent: non in ipsa subsistentia sacramenti, sed in subsistentia corporali dei.“

Als Grund ihrer Trennung von der römischen Kirche wie von den Calixtinern geben sie die Schlechtigkeit der Kleriker an, die von weltlichem Ehrgeiz und weltlicher Habsucht getrieben die eigentliche Aufgabe des christlichen Hirtenamtes in der Nachfolge Christi und der Apostel ganz vergessen hätten, und sich dabei gegenseitig als Ketzer verdammten. Die Brüder sehen es auf eine kirchliche Gemeinschaft ab, die frei von allen schädlichen Mißbräuchen allein nach dem Gesetz Christi eingerichtet sey und in der vor Allem eine strenge Zucht und Disciplin des christlich frommen Lebens geübt würde, durch welche die Christen auf dem Wege des Heils erhalten werden müßten. Das Bild der Kirche, wie es ihnen vorschwebte, im Gegensatze gegen die veräußerlichte, zuchtlose Kirche der schlechten und den weltlichen Dingen hingegebenen Prälaten, tritt uns in der Vision entgegen, die der genannte Gregorius gehabt haben soll, als er während der Folter, der er in seiner Gefangenschaft in Prag unterworfen wurde, in eine tiefe Ohnmacht fiel, in welcher er die Schmerzen der Folter nicht fühlte. „Er sey nämlich geführet worden,“ so berichtet Comenius die Vision, „auf eine lustige Wiese, in deren Mitte ein Baum voller Früchte gestanden, auf dessen Zweigen allerlei Vögel gesessen und sich geweidet hätten. Mitten unter ihnen aber sey ein Jüngling gewesen, der sie mit einem Stabe oder Rohr also regieret, daß keiner aus seiner Ordnung zu weichen sich unterstanden habe.“ Die Beschreibungen über die unter den böhmischen Brüdern bestehende Ordnung und Disciplin jedoch, die wir besitzen, gehören der Zeit nach der Reformation, dem Ende des 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts an, und wir dürfen dieselben nicht unmittelbar in jene frühere Zeit übertragen. Denn obwohl die von den böhmischen Brüdern auch den neuen evangelischen Kirchen gegenüber festgehaltene eigenthümliche Ordnung und Disciplin nach ihrem Ursprunge der vorreformatorischen Gründungszeit der Brüdergemeinschaft angehört, so sind doch unläugbar auch in allen diesen Dingen durch den Einfluß der Reformation manche sehr wesentliche Veränderungen herbeigeführt. Nach dem

Geständniß der Brüder in der Vorrede zu der neuen 1538 besorgten Ausgabe des 1532 dem Markgrafen Georg von Brandenburg eingereichten Bekenntnisses (vgl. bei Balth. Lydius a. a. O. S. 106 ff.) hatten die Brüder bis dahin den Gebrauch der Wiedertaufe geübt, der erst damals abgestellt wurde. So galt auch früher das Gesetz des Cölibats für die Geistlichen unter ihnen, und erst nach der Reformation wird die Verheirathung der Geistlichen wenigstens als Ausnahme gestattet.

Große Verlegenheit bereitete den Brüdern bei der Constituirung ihres eigenen Kirchenwesens vornehmlich die Herstellung einer neuen gültigen Ordination. Ihrer Partei hatten sich von den Calixtinern nur Priester, aber kein Bischof angeschlossen, und nach dem Dogma der römischen Kirche kann nur der Bischof einen Priester in gültiger Weise ordiniren. Nach langen Berathschlagungen über die Art, wie man zu einem neuen von Gott bestätigten Ordo gelangen möchte, kam man endlich dahin überein, durch's Loos die Entscheidung Gott selbst anheimzustellen. Auf einer Versammlung wählte man nämlich eine Anzahl Solcher aus, die man für tüchtig erachtete, und machte nun eine Anzahl von Loosen, welche die Zahl der Ausgewählten um die Zahl derer übertraf, so viel in den Priesterstand eingeordnet werden sollten. Die überzählige Zahl der Loose bezeichnete man mit dem Wort „Est“ (es ist mein Wille), mischte sie unter die übrigen leeren Zettel und ließ nun die ausgewählten Männer ziehen. Es fand so die Möglichkeit statt, daß alle bezeichneten Loose zurückblieben, wenn Gott die Wahl verhindern wollte. Darin daß das nicht geschah, sondern alle bezeichneten Zettel gezogen wurden, sah man die günstige Entscheidung Gottes, den die Versammlung vorher im Gebet angefleht hatte, seinen Willen kund zu thun. Diesen Modus der Wahl scheint man aber nicht bloß das erste Mal (1567) gebraucht zu haben, wo man zugleich in dem Ausfall die Entscheidung Gottes für die Einrichtung des neuen Ordo überhaupt sah, sondern auch später zur Auswahl der Candidaten für den geistlichen Stand beibehalten zu haben: noch in der nachreformatorischen Zeit wurden wenigstens die Bischöfe auf diese Weise aus der Zahl der Mitbischöfe gewählt*). Uebrigens fühlte man sich doch hiermit noch nicht befriedigt, sondern man schickte außerdem einige Priester zu den in der Nachbarschaft von Böhmen und Mähren lebenden Waldensern und diese erhielten von einem sogenannten Bischofe der Waldenser, Stephanus, durch Handauflegung die Bischofsweihe und damit die Gewalt, Kirchendiener

---

*) Lasitius erzählt in seiner (handschriftlich auf der Göttinger Bibliothek befindlichen) hist. de orig. et inst. FF. Boh. lib. 2. c. 8, daß die Brüder vorher, ehe sie zur Wahl selbst geschritten, in einer eigenen Zusammenkunft Gott im Gebet die Bitte vorgetragen hätten, er möge es sie wissen lassen, ob sie zur Einrichtung eines neuen Ordo schreiten sollten, worauf in der Versammlung die Stimme (Gottes) erschallt sey: Gest ma Wule, d. h. es ist mein Wille. Der Ursprung dieser Sage erklärt sich leicht aus dem „Est“ der beschriebenen Looszettel. Darin aber, daß dieser Sage unter den Brüdern Glauben geschenkt wurde, tritt uns eine Erscheinung entgegen, der man öfters in der Geschichte der Brüder begegnet. Oefters nämlich begegnet man dem Vorgeben unmittelbarer Offenbarungen, überhaupt dem Zuge einer falschen Mystik. Noch in dem Amos Comenius, dem letzten Bischofe der älteren Brüdergemeinde (im 17. Jahrhundert), tritt uns dieser Zug in der ausgebildetsten Gestalt entgegen. Die Brüder waren diesem Irrthum ausgesetzt, da sie, einerseits getrennt von der kirchlichen Heilsvermittelung in der römischen Kirche, doch andererseits der Einsicht in die wahre evangelische Heilsordnung entbehrten, durch die man die gewisse Vermittelung mit Gott selbst und seinem Gnadenwirken findet. Uebrigens tritt uns in diesem Zuge die innere Verwandtschaft dieser Entwickelung mit manchen Erscheinungen entgegen, die mit der Geschichte der Brüdergemeinde im Zusammenhange stehen, so u. a. die Verwandtschaft mit den Zwickauer Propheten, auf deren Zusammenhang mit den böhmischen Brüdern schon früher hingewiesen ist. Auf's Engste hängt mit diesem mystischen Zuge auch die gesetzliche Auffassung des N. Testaments zusammen, die Auffassung der neutestamentlichen Offenbarung als des neuen Gesetzes Christi. Diese Auffassung hat ja ihren Grund in eben jener Verkennung der rechten Heilsordnung.

zu ordiniren. Es geht aus dem Allen die Unsicherheit der Brüder über Wesen und Bedeutung des Ordo hervor.

Luther begrüßen die Brüder als den zweiten Huß. Wie bereits 1519 zwei calixtinische Gesandte an Luther abgegangen waren, so schickten auch die Brüder mehrmals Gesandtschaften an Luther, zum ersten Male, wie es scheint, im Jahre 1522, und suchen eine Verbindung mit ihm. Luther nimmt sie zwar freundlich auf, lobt vornehmlich die christliche Zucht und Disciplin, die sie unter sich handhaben; aber dennoch steht er wegen verschiedener Mängel in ihrer Lehre an, seine volle Uebereinstimmung mit ihnen zu erklären. Ihre Lehre lag ihm vor in einer schon unter dem Einfluß der evangelischen Lehre verfaßten Umarbeitung des böhmischen Katechismus in lateinischer Sprache, den die Brüder dann bald in einer neuen deutschen Bearbeitung herausgegeben haben. (Sie soll 1523 erschienen seyn, doch ist zu beachten, daß Luther in seiner erst im November 1523 fertig gewordenen Schrift an die Böhmen diese deutsche Ausgabe noch nicht kennt). Es ist besonders der Brüder Lehre vom Sakrament des heil. Abendmahls, die er nicht billigen kann, und die mit den die reale Präsenz des Leibes und Blutes unter Brod und Wein läugnenden oppositionellen Entwickelungen zusammentrat, welche sich damals auf dem Gebiete des Protestantismus selbst geltend zu machen suchten. Es wurde dies für Luther die Veranlassung zur Abfassung seiner Ende des Jahres 1523 erschienenen, für die Entwickelung der evangelischen Abendmahlslehre so wichtig gewordenen Schrift: „Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Jesu Christi, an seine lieben Herrn und Freunde, die Brüder, genannt Waldenses, in Böhmen und Mähren.“ Die Art, wie Luther das Mangelhafte in der Lehre der böhmischen Brüder darthut, enthält die treffendste, durch den Katechismus und die spätere Lehrentwickelung unter den Brüdern bestätigte Zeichnung ihrer Lehreigenthümlichkeit. Luther hebt zunächst anerkennend hervor, daß die Brüder dem apostolischen Symbol gemäß rechtgläubig über Gott Vater, Sohn und heil. Geist lehren. Er billigt ferner ihre Verwerfung der menschlichen Satzungen und Traditionen, ihre Verwerfung der Heiligenanbetung und der römischen Lehre vom Fegfeuer mit Allem, was im römischen Kultus darauf gegründet ist. Aber als mangelhaft wird dagegen die Lehre vom Sakrament bezeichnet, obwohl auch in diesem Punkte die sittige und christliche Verwaltung desselben unter beiderlei Gestalt, wie sie unter ihnen eingeführt sey, gelobt wird. Ihrem Satze gegenüber, daß Christus im Sakrament nicht anzubeten sey, wird der Satz erwiesen, daß die Anbetung Christi im Sakrament zwar nicht nothwendig und nicht gefordert, doch auch nicht unerlaubt sey. Als mangelhaft wird weiter bezeichnet, daß die Kinder auf den zukünftigen Glauben getauft werden. (Von der Wiedertaufe der zu ihnen Uebertretenden haben sie Luther nichts gesagt, woraus hervorgeht, daß sie überhaupt verschwiegen, was sie zu verschweigen für gut befanden.) Als größter Mangel aber wird ihre Fassung des Begriffs des lebendigen Glaubens hervorgehoben, wodurch sie in Widerspruch mit dem evangelischen Grundprinzip vom aneignenden Glauben traten. Ihre Worte, sagt Luther, lauteten noch, als gäben sie den Werken zu viel. In der That, indem sie nach dem Vorgange Hussens in dessen Katechismo den lebendigen Glauben als den Glauben in Gott (credere *in* Deum), im Unterschiede von dem credere Deum und credere Deo, dahin erklärten, in Gott glauben sey mit Liebe und guten Werken Gott nachfolgen, hielten sie damit die scholastische Erklärung des lebendigen Glaubens als fides formata fest, die sich auf Augustins Erklärung stützte, daß das credere *in* Deum sey credendo eum *amare*, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et membris ejus incorporari. Weiter bezeichnet es Luther dann noch als mangelhaft, daß die böhmischen Brüder noch die sieben Sakramente der römischen Kirche festhielten und daß sie den von ihnen erwählten Dienern am Wort und an den Sakramenten die Ehe verböten, obwohl sie ihnen den Austritt aus dem geistlichen Stande gestatteten, wenn sie sich verheirathen wollten. Zu dieser Kritik Luthers braucht nur noch hinzugefügt zu werden, daß die Brüder, die mit dem rechten Begriff des Glaubens zugleich den wahren Mittelpunkt der evangelischen Wiedergeburtsordnung verkannten, von

der hussitischen Lehrentwickelung her das Prädestinationsdogma festhielten, wie es von Wikliff her den Hussiten sich mitgetheilt hatte.

Obwohl sich nun die böhmischen Brüder dem Einfluß der Reformation nicht entzogen, deren Lehre, auch die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, sie sich anzueignen suchten, so hielten sie doch in dem so eingeleiteten Aneignungs- und Durchdringungsprozesse nicht bloß ihre eigenthümliche kirchliche Ordnung und Disciplin fest, auf die sie freilich im Unterschiede von den übrigen evangelischen Kirchen fortwährend das größte Gewicht legen, sondern sie beharrten überdieß in ihrer mit den Grundsätzen ihrer kirchlichen Ordnung und Disciplin auf's Engste zusammenhängenden ursprünglichen Lehreigenthümlichkeit, die fortdauernd in der Art ersichtlich bleibt, wie sie die einzelnen Punkte des evangelischen Systems fassen. So halten sie fest an ihrer Lehre von der Gegenwart Christi, wie denn auch ihre Lehre von der Wiedergeburt, von der Rechtfertigung und Heiligung fortwährend das verderbende Gepräge ihrer früheren Lehrweise erkennen läßt. Dieser Entwickelungsprozeß ihrer Lehre unter dem Einfluß der evangelischen Lehre, dem wir nicht näher in's Einzelne nachgehen können, liegt in ihren Bekenntnißschriften aus der Zeit nach der Reformation vor. So in ihrem 1532 dem Markgrafen Georg von Brandenburg übergebenen Bekenntnisse, das 1532 zu Zürich mit reformirter Färbung, 1533 zu Wittenberg mit lutherischer Färbung und mit einer wenn auch nicht in allen Punkten zustimmenden, aber doch freundlichen Vorrede Luther's*) erschien, und dann, 1538, nach Abschaffung der Wiedertaufe von den Brüdern in einer neuen lateinischen Ausgabe (abgedruckt bei Balth. Lydius a. a. O.) veröffentlicht wurde, wobei die Brüder in der Vorrede zwar die Veränderungen des ursprünglichen böhmischen Textes, die sich die Herausgeber der Züricher und Wittenberger Ausgabe erlaubt hätten, mißbilligen, aber doch zugleich, um es wo möglich mit keiner Seite zu verderben, ausdrücklich hervorheben, der Grund der neuen revidirten Ausgabe sey: „non quod Wittenbergensem aut illam Tigurinam priorem editionem non agnoscamus, sed potius perficiamus etc.“ So ebenfalls in der andern 1535 dem Könige Ferdinand überreichten, in böhmischer Sprache verfaßten Confession, die 1538 lateinisch mit einer Vorrede Luther's, die von Abweichungen in der Lehre nichts mehr erwähnt, in Wittenberg gedruckt und im Corpus et Syntagma Confessionum fidei aufgenommen ist unter der Ueberschrift: „Confessio fidei ac religionis Baronum ac Nobilium regni Bohemiae, Serenissimo ac Invictissimo Romanorum, Bohemiae etc. Regi, Viennae Austriae sub Anno Domini 1535 oblata.“ Diese letztere Confession, die nicht mit der Confessio Bohemica, von der weiter unten die Rede seyn wird, verwechselt werden darf, ist in weiteren Umarbeitungen 1564 dem Kaiser Maximilian II. und 1609 dem Kaiser Rudolph übergeben. (Was die Kritik der in diesen Bekenntnißschriften der böhmischen Brüder enthaltenen Lehre vom Standpunkte der evangelisch-lutherischen Lehre betrifft, so ist auf die scharfe und gründliche

*) Interessant ist Luther's Urtheil über die Abendmahlslehre der Brüder in dieser Vorrede. (Vgl. Luther's Werke. Altb. Ausg. VI. S. 121.) Obwohl die Brüder ihm in diesem Punkte sehr verdächtig gewesen und sie um der Papisten willen, zur Abwehr der Transsubstantiation und des opus operatum, etwas anders redeten, er auch ihre Worte nicht recht habe verstehen können, so habe er sich doch, nachdem sie sich mündlich mit einander unterredet hätten, überzeugt, daß auch sie glaubten, daß im Sakrament der wahrhaftige Leib und Blut Christi empfangen würde u. s. w. Luther wünscht, daß der Spaltungen immer weniger werden möchten und daß man zum Theil einträchtig in einerlei Meinung und Geist zusammenkommen könnte, bis man zuletzt mit einerlei Wort und Weise des Mundes gleich und einhellig Christum preisen möchte. „Denn wiewohl ich obgenannter Brüder Weise zu reden nicht weiß anzunehmen, so will ich sie doch auch wiederum nicht übereilen, noch so eben zwingen nach meiner Weise zu reden, sofern wir sonst der Sachen eins werden und bleiben, bis daß Gott weiter schicke nach seinem Willen.“ Es findet hier offenbar Unklarheit und Täuschung statt, doch bleibt die Stellung, die Luther jetzt der Abendmahlslehre der Brüder gegenüber einnahm, immer eine für die Geschichte der Abendmahlslehre sehr merkwürdige Thatsache.

Darlegung in Dr. Joh. Gottl. Carpzov's, Superintendenten zu Lübeck, Schrift: Religionsunterſuchung der böhmiſch- und mähriſchen Brüder, Leipzig 1742, beſ. Abth. 1. Kap. 3 u. 4, zu verweiſen).

Als ſich 1546 die böhmiſchen Brüder weigerten, dem Aufgebote Ferdinands I. zum Kriege gegen den ſchmalkaldiſchen Bund zu folgen, wurden ſie nach Ferdinands ſiegreicher Rückkunft einer grauſamen Verfolgung unterworfen. 1548 wird ihnen befohlen, binnen 42 Tagen das Land zu räumen. In großer Anzahl begeben ſie ſich nach Preußen, wo ſie bei Herzog Albert Aufnahme und Schutz finden. Andere, die ſich nach Polen gewandt hatten, aber auch von hier bald wieder vertrieben waren, folgen den Uebrigen nach Preußen, während nur ein Aelteſter der Brüder in Polen zurückblieb, der hier einige Edelleute gewann und ſo den Grund zu der Brüderkirche in Polen legte, die bald immer mehr wuchs und gedieh. In Preußen wird ihnen Aufenthalt und Gottesdienſt nach ihrer eigenen Kirchenordnung bis zum Jahre 1574 geſtattet. In dieſem Jahre verließen jedoch die Meiſten der Brüder Preußen wieder, weil ſie das ihnen vorgelegte corpus doctrinae zu unterſchreiben ſich weigerten, und darauf ihnen verboten war, böhmiſche Lehrer zu haben und ihre eigenthümlichen Ceremonien zu gebrauchen. Die Brüder wenden ſich meiſtens nach Böhmen und Mähren zurück, wo ſich die Zurückgebliebenen wieder erholt und ſich mit den drei anderen evangeliſchen Parteien, den Calixtinern, Lutheranern und Reformirten zum gemeinſamen Schutze gegen die von den Jeſuiten geleiteten Verfolgungen enger verbunden hatten.

In Poſen gelang es den Bemühungen der Brüder nach längeren Verhandlungen, eine förmliche Union zwiſchen den Lutheranern, Reformirten und den Brüdern zu Stande zu bringen. Die Lutheraner hatten Anfangs als Bedingung der Vereinigung die Unterſchrift der Auguſtana von den Brüdern gefordert. Dieſe aber, obwohl ſie die Auguſtana rühmten, wollten doch bei ihrer eigenen Confeſſion bleiben, und es gelingt ihnen, ſich im Streite mit dem lutheriſchen Superintendenten Gliczner us, der ihnen 12 Irrthümer in ihrer Confeſſion nachwies, den Beiſtand der damals kryptocalviniſtiſchen Fakultät zu Wittenberg zu verſchaffen, wodurch die Lutheraner bewogen werden, von ihren Forderungen zurückzuſtehen. Es kommt ſo 1570 der berühmte Vergleich der evangeliſchen Kirchen des Königreichs Polen zu Sendomir zu Stande. (Vgl. Consensus in fide et religione christiana inter ecclesias evangelicas Majoris et Minoris Poloniae etc. primo Sendomiriae a. 1570 in Synodo generali sancitus etc. Heidelbergae 1605.) Ohne ein neues Symbol aufzuſtellen ſpricht man nach Vergleichung der Sonderſymbole der drei Parteien die weſentliche Uebereinſtimmung in den Hauptartikeln der Lehre aus. In Betreff des Abendmahls drückt man, nachdem man ſich zuerſt zu der von Irenäus vorgetragenen Lehre der alten Kirche bekannt hat, daß nämlich das Myſterium aus zwei Dingen beſtehe, einem himmliſchen und einem irdiſchen, den gemeinſamen Glauben in folgender Formel aus: „substantialem praesentiam *Christi* non significari duntaxat, sed vere in Coena *eo* vescentibus repraesentari, distribui et *exhiberi* corpus et sanguinem Domini, symbolis adjectis ipsi rei, minime nudis, secundum sacramentorum naturam.“ In dieſer Formel, die im Weſentlichen die melanchthoniſche iſt, und in der das Eſſen auf Chriſtus als Objekt bezogen wird (das Eſſen im Glauben), iſt einerſeits die ſakramentliche Vereinigung zwiſchen dem Leibe und Blute Chriſti und zwiſchen den Zeichen in der Darreichung aufgelöst und andererſeits iſt es ganz unbeſtimmt gelaſſen, in welcher Beziehung denen, die Chriſtus im Glauben eſſen, der Leib und das Blut Chriſti zur Aneignung dargeboten wird. Als gleichen Sinnes mit der aufgeſtellten Formel eignet man ſich außerdem ausdrücklich den betreffenden Artikel der 1551 für das Tridenter Concil abgefaßten ſächſiſchen Confeſſion an: „Docentur etiam homines, — — — in usu instituto in hac communione vere et substantialiter adesse *Christum* et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi: *testari Christum*, quod sit in eis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo etc.“ Auf Grund dieſes Conſenſus tritt man in eine Gemeinſchaft des kirchlichen Lebens ein, „praecipue auditione verbi

(frequentando tam hujus quam alterius cujusque Confessionis coetus) et sacramentorum usu," doch so, daß die Gewohnheiten und Gebräuche jeder der drei Kirchen unangetastet bleiben, als in welchen eine Einheit um der kirchlichen Einigkeit willen nicht nöthig sey. Auch setzt man fest, auf einer weiteren Zusammenkunft zur Erhaltung und zur Vollendung des Eintrachtswerkes ein gemeinsames corpus doctrinae aus den verschiedenen Confessionen zusammenzustellen und als Bekenntniß der polnischen reformirten Kirche der Oeffentlichkeit zu übergeben. Allein dazu ist es nicht gekommen; vielmehr verfiel, obwohl die zu Sendomir vereinbarte Formula consensus noch mehrmals auf weiteren allgemeinen Synoden, zuletzt zu Wladislow 1583, von Neuem bestätigt wurde, doch bald die Einheit wieder, die von Seiten der Lutheraner schon früher beanstandet, nach dem Tode des Glicznerus gänzlich wieder aufgegeben wird.

Auch im Königreich Böhmen kam es zu einer förmlichen Union der verschiedenen evangelischen Kirchen. Im Jahre 1575 wird von den vier evangelischen Parteien, die auf dem Landtage als die Stände sub utraque gemeinschaftlich auftreten, eine gemeinsame Confession ausgearbeitet, in der man bei den Unterscheidungslehren Formeln wählt, die dem Streite ausweichen. Diese aus 25 Artikeln bestehende Confession, die eigentliche *Confessio Bohemica*, wird, nachdem sie vorher von der Wittenberger Fakultät approbirt ist, auf dem Landtage dem Kaiser Maximilian II. übergeben, und bildet von da an die vom Kaiser anerkannte Grundlage des öffentlichen Rechts der evangelischen Kirche in Böhmen. Auf diese 1609 auf dem Landtage dem Kaiser Rudolf von Neuem überreichte Confession von 1575, die verschieden ist von den Partikularbekenntnissen der böhmischen Brüder, bezieht sich auch der auf demselben Landtage den evangelischen Ständen vom Kaiser bewilligte Majestätsbrief, in Folge dessen es den Evangelischen auch erlaubt war, ein gemeinsames Consistorium in Prag einzurichten. Dieses gemeinsame Consistorium wurde auf Grund der gemeinsamen Confession in folgender Weise eingerichtet. (Vergl. Theobald, Hussitenkrieg, S. 61 f., Carpzov, a. a. O. S. 281 f.) In's Consistorium sollen die übrigen Evangelischen einen Administrator und 5 Priester als Consistoriales, die Brüder-Einigkeit aber einen Senior, der gleich nach dem Administrator sitzt, sammt noch zwei Priestern zu Consistorialen setzen. „Dieser Administrator sammt allen bemeldten Priestern, neben noch andern drei Personen aus den Professoribus der pragerischen Akademie, welche auch in's Consistorium gesetzt werden, sollen zugleich im pragerischen Consistorio sitzen, das Gericht in Ehe- und andern geistlichen Sachen hegen und halten, wie ihnen denn dessen eine gewisse Instruction, nach der sie sich reguliren sollen, wird ertheilet werden." Bei der Priesterweihe soll der Administrator selbst sammt seiner Priesterschaft, die mit ihm im Consistorio sitzt, den Vocatum nach der böhmischen Confession examiniren und ordiniren u. s. w. Dagegen soll auch der Brüder-Aelteste mit seinen Priestern die Candidaten seines Theils examiniren und nach ihrer Art zum Priester ordnen und weihen. Der Administrator legt demselben zwar auch die Hand auf, aber der Brüder-Aelteste introducirt ihn in seine Pfarre. Der Administrator soll dem Aeltesten, und Keiner dem Andern, auf was für Weise es wolle, nicht Verhinderung thun, sondern ein Jeder bei seinen Ordnungen, Ceremonien und Gebräuchen bleiben. — Man sieht, daß sich allein die Brüdergemeinschaft in dieser böhmischen Union eine gewisse Selbstständigkeit zu wahren gewußt hat, während von dem Unterschiede der Lutheraner, Reformirten und Calixtiner gar keine Rede mehr ist. Uebrigens hat bekanntlich diese neue Ordnung der Dinge nicht lange gedauert. Der 1618 ausgebrochene Krieg der evangelischen Stände gegen den Kaiser führte bald, nach dem Verlust der Schlacht am Weißen Berge 1620, die gänzliche Vernichtung der evangelischen Partei herbei. Diese Vernichtung traf auch die Brüder, von denen Viele aus Böhmen flohen und sich überallhin zerstreuten, aber ohne irgendwo eigene Gemeinden zu gründen.

Zu jener Zeit bestanden nur noch in Polen Gemeinden der Brüder. Hier aber vereinigten sich die Brüder 1627 auf einer Synode zu Ostrog mit den Reformirten zu einer ununterschiedenen kirchlichen Gemeinschaft, womit der selbstständige Bestand der

Brüderkirche überhaupt ganz aufhört. Nur in zerstreuten, von der Geschichte nicht zu verfolgenden Resten lebt die alte Brüderkirche heimlich fort, bis sie ein Jahrhundert später, freilich mit ganz neuen Elementen versetzt, in Zinzendorfs Herrenhutergemeinde eine erneuerte Verwirklichung fand. Joh. Amos Comenius, der letzte übrig gebliebene und sie noch lange überlebende Bischof der Brüder, beklagt in seinen Schriften die Zerstörung der Brüderkirche, ohne jedoch die Hoffnung auf ihre dereinstige Wiederherstellung aufzugeben. Dieser künftigen, wiederhergestellten Brüderkirche widmet er seine kurzgefaßte Kirchenhistorie der böhmischen Brüder. Auch gab er noch vor seinem Tode seinem Eidam, dem Petrus Figulus, genannt Jablonsky (so genannt von seinem Geburtsorte Jablonne oder Gabel in Böhmen), 1662 die bischöfliche Weihe für den Fall der Wiederherstellung der Brüderkirche. Von diesem erhielt die bischöfliche Weihe weiter auf der Synode zu Lissa in Polen den 10. März 1699 der Sohn desselben, der berühmte preußische Hofprediger Daniel Ernst Jablonsky in Berlin, der sie dann wieder auf den Grafen Zinzendorf, den Gründer der erneuerten Brüdergemeinde, übertragen hat. —

Was vor Allem die böhmischen Brüder von einer Vereinigung mit den evangelischen Kirchen zurückhielt, war die eigenthümliche Kirchenordnung und die strenge kirchliche Zucht und Disciplin, auf die sie den größten Werth legten. Aussprüche der Schrift vor Augen, wie die des Apostels 1 Tim. 4, 7. 8.: Uebe dich in der Gottseligkeit, die die Verheißung hat dieses und des zukünftigen Lebens, und 1 Tim. 6, 12.: Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, suchen sie in beständiger Uebung und in beständigem Kampfe mit Furcht und Zittern ihr Heil zu schaffen. Nicht zwar, um sich durch ihre guten Werke das Heil zu erwerben, sondern um sich durch die Uebung in der Gottseligkeit in der Berufung zu befestigen, das geschenkte Heil wirklich zu ergreifen. Ueberall begegnet man der Polemik der Brüder gegen die Art und Weise, wie in den evangelischen Kirchen nach ihrer Meinung dem bloßen Glauben zu leicht die Sündenvergebung zugesprochen werde. Schon bei einem Besuche bei Luther (1542) klagten sie darüber, wie Comenius erzählt, daß sich die calixtinischen Gemeinden nicht an die Brüderunität anschlößen, sondern zum Lutherthum übergingen, zwar die Lehre des Evangelii annähmen, in ihrem Leben aber nicht besser würden. Das bringe ihren Kirchen einen nicht geringen Schaden, deren Ordnung und Zucht doch Luther selbst gerühmt hätte, da die Freigeister sagten, daß sie das reine Evangelium anderswo haben könnten, ohne sich dem Joch der Zucht zu unterwerfen, wovon dann die Folge wäre, daß nicht nur Niemand mehr sich zu ihnen thue, sondern auch Manche von ihnen zurückgingen.

Wir stellen zum Schluß die wichtigsten Punkte der Kirchenordnung und kirchlichen Zucht, wie sie unter den Brüdern nach der Reformation galt, kurz zusammen. (Vgl. die Beschreibung des Joh. Lasitius [Lasitzky], eines zu den Brüdern übergetretenen, früher reformirten polnischen Edelmanns, der sich um 1570 unter den Brüdern in Böhmen und Mähren aufhielt, im 8. Buche seines bereits angeführten Geschichtswerkes; außerdem die von den Brüdern selbst besorgte, auf der Generalsynode zu Zerawitz in Mähren (1616) durchgesehene und den Gemeinden zur treuen Befolgung empfohlenen Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in unitate FF. Boh. Beide Schriften, das achte Buch der Geschichte des Lasitius besonders unter dem Titel de ecclesiastica disciplina moribusque et institutis FF. Boh., sind von J. A. Comenius herausgegeben.)

Der geistliche Stand bestand aus vier verschiedenen Graden: episcopi, auch seniores genannt, ministri, diaconi und acoluthi. Nachdem der erste Bischof, Matthias von Conwald gestorben war, beschlossen die Brüder auf einer Synode (1500) statt eines vier Bischöfe zu wählen, um die Gefahren des Primates eines Einzigen zu vermeiden. Diese Zahl blieb sich nicht immer ganz gleich. Zu Lasitzky's Zeit gab es ihrer vier, wovon einer in Großpolen, einer in Böhmen und zwei in Mähren waren, wo die Brüder ihre meisten Gemeinden hatten. Diese Bischöfe hatten gleiches Recht; doch hatte einer unter ihnen als Präses die oberste Leitung auf den allgemeinen Synoden der Brüderunität und in den Conferenzen der Bischöfe. Bei den Bischöfen war das

Kirchenregiment und zugleich die Sorge für die Angelegenheiten der Brüderunität, die sie gemeinsam wahrzunehmen hatten. So war es das Amt der Bischöfe, die Brüderunität gegen die Anklagen zu vertheidigen, die gegen sie erhoben wurden. In seinem eigenen Sprengel hatte der Bischof die jährliche Inspektion aller Gemeinden, die Berufung und Einweihung der Geistlichen, die Aufsicht über die Geistlichen, die Zusammenberufung und Leitung der Synoden des eigenen Sprengels. Beigegeben waren jedem Bischofe mehrere Mitbischöfe, die aus der Zahl der ministri gewählt wurden und aus denen (es gab ihrer 12—20 in der ganzen Brüderunität) die Bischöfe durch's Loos gewählt wurden. Ihr Amt war es, dem Bischofe in allen Geschäften zu helfen und in Verhinderungsfällen des Bischofs ihn zu vertreten, auf den Synoden, wie bei den Visitationen. Die *Ministri* (auch presbyteri genannt) hatten das Amt der Predigt und der Verwaltung der Sakramente in den einzelnen Gemeinden, so daß ihr Amt dem eigentlichen Pfarramt entspricht. Sie haben zugleich eine sehr genaue Seelsorge zu üben. Sie müssen alle Häuser in der Gemeinde fleißig besuchen und auf das Leben der Familien und der einzelnen Glieder derselben sorgfältig Acht haben. Und nicht bloß auf das eigentlich religiöse Leben der Einzelnen erstreckt sich diese „cura" des Dieners, sondern auch in allen bürgerlichen Dingen sind sie die Berathenden. Dagegen nehmen sie nur selten an den Gastmählern der Reichen und Vornehmen Theil, und wenn sie Theil nehmen, entfernen sie sich doch nach dem Essen sogleich wieder nach gesprochenem Dankgebet. Ihre Einkünfte beziehen sie meistens aus freiwilligen Gaben und aus Sammlungen, die bei den Mitgliedern der Gemeinde angestellt werden. Dazu treiben sie meistens neben ihren geistlichen Amtsgeschäften ein Handwerk. Ihren Privatbesitz dürfen sie ihren Verwandten, überhaupt wem sie wollen, vermachen; die Hauseinrichtung aber gehört zur Pfarre und geht auf die Nachfolger über. Sie sind meistens unverheirathet, obwohl die Ehe nicht mehr geradezu verboten ist. Sie sind verpflichtet, je nach dem Vermögen der Stelle eine Anzahl von jüngern Leuten bei sich zu haben, die sich dem geistlichen Stande widmen wollen. Sie haben das Leben und die Arbeiten dieser Zöglinge zu leiten, und es geht in ihren Häusern Alles nach einer strenggeregelten Ordnung zu, die Gebete zu den verschiedenen Tageszeiten, die Mahlzeiten, die abwechselnden Arbeiten, geistliche und Handarbeiten. Besonders wird auch die Gastfreundlichkeit gerühmt, die in diesen Häusern der ministri geübt wurde. Die Diakonen sind den ministris als Gehülfen beigegeben. Sie nehmen als solche an allen Geschäften derselben Theil. Besonders aber ist es die Predigt, worin sie zu helfen haben, indem sie auf die, oft ferneren, Dörfer gehen, um dort zu predigen. Sie stehen unter der Aufsicht des minister. Die Akoluthen, aus denen die Diakonen gewählt werden, die die Mittelstufe zwischen ihnen und den ministris bilden, machen den untersten Grad des geistlichen Standes aus. Diejenigen nämlich, welche sich dem geistlichen Stande widmen wollen und als solche angenommen werden, kommen in das Haus eines minister, um dort zum geistlichen Stande vorbereitet und gebildet zu werden. Bewähren sie sich hier, so werden sie etwa im Alter von 18—20 Jahren auf den Synoden zu Akoluthen gemacht, wobei sie einen neuen biblischen Namen erhalten. Auch sie beschäftigen sich nicht bloß mit Studien für das geistliche Amt, sondern erlernen zugleich ein Handwerk und verrichten im Hause der ministri sonstige nothwendige Handarbeiten. Sie sind überhaupt zu allerlei äußerlichen Diensten des minister verpflichtet, den sie z. B. als seine Diener, die auf Wagen und Pferde achten, auf Reisen zu begleiten pflegen. Zusammen mit den Diakonen haben sie u. a. auch das Amt, den Gästen, die im Hause des minister einkehrten, die Füße zu waschen. Den älteren Akoluthen wurde übrigens zu ihrer Uebung auch das Vorlesen aus der Schrift bei den Andachten im Hause des minister, auch wohl Erklärungen und kurze Vorträge über das Vorgelesene übertragen. Die eigentlich gelehrte Bildung trat dabei natürlich sehr zurück, doch pflegten die Bischöfe immer Einzelne, die sich als besonders fähig zeigten, auf Akademien zu schicken, so daß es der Unität auch nicht an einzelnen Geistlichen von gelehrter Bildung fehlte. „Fatendum vero est," sagt Lasitius, „Fratres pluris facere illiteratam pietatem,

quam parum piam literaturam, et majorem curam habere bonorum morum cum voluntatis divinae notitia, quam artium liberalium exquisitam scientiam.“ — Die Synoden, die man zu halten pflegte, ſind zweierlei Art. Die allgemeinen Synoden der ganzen Unität, zu denen übrigens die polniſchen Gemeinden nur einige Geſandte zu ſchicken pflegten, werden nach Verlauf einiger Jahre bei vorkommenden ſchwierigeren Angelegenheiten von den Biſchöfen veranſtaltet. Davon unterſchieden ſind die Synoden der einzelnen Sprengel. Dieſe werden jährlich unter dem Vorſitz des Biſchofs gehalten, aber an wechſelnden Orten. Es kommen zu denſelben alle Geiſtliche aller Grade zuſammen. Doch nehmen an den berathenden und beſchließenden Verſammlungen die Diakonen und Akoluthen nicht Theil. Dieſe nehmen nur an allgemeinen, öffentlichen Verſammlungen Theil, die außerdem gehalten wurden. Ein Hauptgeſchäft dieſer Synoden, die vornehmlich dazu dienen ſollten, die brüderliche Liebe und Einigkeit zu befeſtigen, bildete die Ordination der Geiſtlichen zu den verſchiedenen geiſtlichen Graden.

Auch das Volk war in mehrere Klaſſen unterſchieden. Zuerſt die *Incipientes*, die Katechumenen, zu denen ſowohl die in der Brüdergemeinde geborenen Kinder, als auch diejenigen gehören, die aus dem Pabſtthum zu ihnen übergehen. Sie werden vom Paſtor über die Grundlehren des Chriſtenthums unterrichtet. Zeigen ſie ſich genügend unterwieſen und bekennen ſie, daß die Kirche, in deren Gemeinſchaft ſie aufgenommen zu werden wünſchen, die wahre Kirche Chriſti ſey, ſo werden ſie in die Klaſſe der *Recepti ad Verbum Dei*, auch *Proficientes* genannt, aufgenommen. Zeigen ſie ſich beharrlich, ſo wird ihnen, was nicht unmittelbar mit der Aufnahme in dieſe Klaſſe verbunden iſt, die Theilnahme an der Euchariſtie geſtattet, nachdem ſie in dieſer Zeit vornehmlich über den Gnadenbund Gottes mit den Menſchen und die Heilsgnade in Chriſto unterrichtet ſind. (Im Unterrichte der Incipientes ſteht die Lehre über das Geſetz, die Sünde, die Reue im Vordergrunde.) Die dritte Klaſſe iſt die der *ad perfectionem tendentes* oder der *milites Dei vincentes*, d. h. derer, die das verderbte Fleiſch, die Welt und den Antichriſt als ihre Feinde kennen und zu beſiegen beſtrebt ſind.

Aus dieſer letzten Klaſſe werden die Gemeindeälteſten, die *Seniores politici* gewählt. Zwar unterwerfen ſich die Brüder dem Gehorſam der Landesobrigkeit (freilich nur in bürgerlichen Dingen, „tantum ad aras,“ und eine ſcharfe Polemik richten ſie gegen die Vermiſchung des weltlichen und kirchlichen Regiments in den evangeliſchen Ländern). Doch pflegen ſie aus dem Ritter- und Bürgerſtande beſtimmte Männer auszuwählen, die ſich durch Frömmigkeit und Klugheit auszeichnen, die, je nach der Größe der Gemeinde, zwei, drei, ſechs oder acht von der Gemeinde gewählt, vom Biſchofe aber in öffentlicher Verſammlung eingeführt werden, und denen als censores plebis die Aufſicht über die Angelegenheiten der Gemeinde und über die Gemeindemitglieder obliegt. Sie ſorgen für die Bedürfniſſe der Kirche und der Diener, beſuchen dreimal im Jahr alle Häuſer, um das chriſtliche Leben in den Häuſern und jedes Einzelnen einer ſorgfältigen Unterſuchung zu unterziehen, ermahnen und ſtrafen die Fehlenden, helfen in allen Dingen, haben die Sorge der Armen, der Wittwen und Waiſen, beſuchen und tröſten die Kranken, ſchlichten die Streitigkeiten, auch die Rechtsſtreitigkeiten, um es ſo viel als möglich zu vermeiden, daß Mitglieder der Gemeinde mit einander vor der Obrigkeit ihre Prozeſſe führen (Streitſüchtige werden excommunicirt). Dieſem Inſtitut der Aelteſten entſpricht das Inſtitut der Aelteſtinnen, die ähnliche Aufgabe in ihrem Geſchlechte zu löſen haben. „Hoc idem ferme agunt,“ ſagt Laſitius, „in suo sexu Seniores Matronae, non quae judicia exerceant, sed quae virorum exemplo tamquam Matres familias domus Dei puellas nuptas, viduas, famulas officii commonefaciunt, discordes reconciliant, ne quam ulla vituperationem merito suo incurrat, neve pudicitiam prostituat (facinus apud Fratres exsecrandum) etiam atque etiam attendunt: et si quid usquam quod dedeceat, quodque fugere conveniat, animadvertunt, id ob oculos ponunt et ab illo dehortantur.“

Die Brüder faſten häufig, wobei einmal (am Abend) gegeſſen wird, ſowohl an regelmäßigen Bet- und Faſttagen, wie bei außerordentlichen Gelegenheiten, am Tage vor dem

Abendmahl, vor der Einführung der ministri, vor den hohen Festen, und wenn die Gemeinden in irgend einer allgemeinen Noth der Kirche oder des Landes etwas von Gott zu bitten haben. In ihren gottesdienstlichen Versammlungen findet nicht bloß ein kurzes vom minister im Namen Aller gesprochenes Gebet statt, sondern nach demselben beten Alle still für sich auf den Knieen, bis der minister wieder aufsteht. Bei dem Nennen des Namens Jesu verbeugen sie sich nicht. Sie singen Hymnen, aber nur in der Landessprache und ohne Orgelbegleitung. In den Kirchen dulden sie keine Fahnen, Statuen, Bilder, Lichter. Die Handauflegung (Confirmation) vollziehen die ministri nicht allein an den getauften Kindern nach dem Vorbereitungsunterricht etwa im zwölften Jahre, sondern auch an Allen, die aus andern Kirchen (auch den evangelischen) zu ihnen treten, nachdem sie zu der zweiten Klasse zugelassen sind. Das Abendmahl, das etwa drei Wochen vorher angekündigt wird und dem eine Privatbeichte mit Bekenntniß der einzelnen Sünden vorhergeht, wird von den zum heiligen Tische Herangetretenen knieend empfangen.

Für die Sündigen gab es verschiedene Grade der Strafe. Die verborgenen Sünden wurden heimlich gestraft oder in der Predigt ohne Nennung des Namens des Schuldigen getadelt. Die öffentlichen Sünden wurden theils durch öffentliche Abbitte und das Versprechen der Besserung in der Versammlung, theils durch Ausschluß vom Abendmahl, theils durch die Excommunication aus der Gemeinschaft der Brüder bestraft. Die Excommunication erfolgt, wenn die Sündigen in ihren Sünden beharren, und wird öffentlich in der Versammlung vollzogen, worauf der Excommunicirte von einem der Senioren oder von dem Diakonus aus der Versammlung geführt, die Gemeinde vermahnt und für den Ausgestoßenen gebetet wird. Die Strenge dieser Kirchenzucht erhellt, wenn man betrachtet, welche Sünden auf diese Weise gestraft wurden. „In quos autem ea gravitate vindictae animadvertitur, sunt illi, qui contempta Ministrorum Verbi Dei auctoritate comessationibus, ebrietatique (summo Aquilonarium vitio) sese dedunt, choreas ducunt, rixantur, homines percutiunt, maledictis gaudent, iniquo foenore et injustis exactionibus rem augent, caede hominum cruentantur, Venere illicita se polluunt, immorigeri suis superioribus sunt, peccata peccatis accumulant, breviter qui obstinate iis se immergunt flagitiis, quae Apostolo sunt opera carnis ac homines Regno Dei excludunt (Gal. 5, 21. et 1 Cor. 6, 9.)." Uebrigens befolgten die ministri, die den Bann hatten, die Klugheit, die seniores oder in besondern Fällen die ganze Gemeinde zur Beurtheilung des Schuldigen herzuziehen, „ne forte quis opinari possit," wie Lasitius sagt, „quod is non studio gloriae Dei, sed vel de spirituali lepra judicii inopia, vel iracundia, odio invidiave concitatus id faciat." Die Bestrafung der Geistlichen und ihre Excommunication gehörte vor den Bischof und die Synode. Den Excommunicirten war übrigens gestattet, vor der Thür der Kirche den Predigten zuzuhören, wie sie denn auch, wenn sie ernstliche Reue und Besserung zeigten, nach abgelegter öffentlicher Beichte wieder aufgenommen werden konnten. Wenn sich die Brüder darüber beschweren, daß ihnen die Durchführung dieser strengen Zucht durch die andern evangelischen Gemeinden erschwert sey, die eine so strenge Zucht nicht übten, so darf man dabei nicht übersehen, daß sie ihre Zucht und ihr kirchliches Regieren in allen Angelegenheiten des Lebens in falscher Weise überspannt hatten. Eben davon war es wohl auch die Folge, daß sich im 17. Jahrhunderte die Brüder auch da, wo sie einen eigenen Bestand hätten behaupten können, mit den Evangelischen vereinigten, weil die Uebertreibung der Disciplin den Meisten lästig geworden war, und sich zudem vor der evangelischen Einsicht in die Gnaden- und Heilsordnung nicht rechtfertigen ließ. W. Dieckhoff.

Brüder, die langen, s. Mönchthum.

Brüder des freien Geistes. Unter den vielen häretischen Parteien des Mittelalters ist diese, besonders im 13. und 14. Jahrh. sehr verbreitete Sekte eine der merkwürdigern, wegen des von ihr gelehrten Pantheismus und der aus diesem gezogenen praktischen Folgerungen. Ihre Lehre, wie sie aus den Schreiben des Erzbischofs von Köln, 1306,

und des Bischofs von Straßburg, 1317, sowie aus den Edikten der Päbste Clemens V., 1311, und Johannes XXII., 1330 (bei *Mosheim*, de Beghardis etc.) hervorgeht, bestand im Wesentlichen aus folgenden Punkten: Gott ist Alles was ist, selbst formaliter; der Mensch ist Gott ohne Unterschied; durch die Sünde jedoch ist eine Trennung eingetreten (die Sekte sagt indessen nicht, woher die Sünde komme); die Wiedervereinigung mit Gott besteht darin, daß man zum Bewußtseyn der Einheit gelangt, so daß man sich als Gott weiß, ebenso vollkommen und ewig wie er. In diesem Zustande bedarf man der kirchlichen Vorschriften nicht mehr; Sünde ist nicht mehr möglich; was man auch thue oder genieße, es geschieht ohne Sünde. Jeder Vollkommene ist Christo gleich, ja Christus selbst; es ist ihm sogar möglich, das Verdienst Christi zu übertreffen (?). Tugend ist ein niedrer Standpunkt, sie ist ein Relatives; für den Vollkommnen gibt es keine mehr, da er über allen Unterschied erhaben ist; er ist frei von dem Sittengesetze; Alles ist Ein, also gehört Alles sein; er hat nur dem Geiste zu folgen, der in ihm wohnt und Gott selber ist. Auf die einzelnen anti-kirchlichen Sätze, Verwerfung der Hierarchie, der Sakramente ꝛc., ist nicht nöthig einzugehn; die Sekte folgerte sie aus ihrem Grundsatze, der Freiheit des Geistes, und hatte sie übrigens mit allen andern damaligen Ketzern gemein.

In dieser Ausführlichkeit findet sich die Lehre der Sekte nicht vor dem 14. Jahrh., allein schon im 13. erscheinen einzelne Sätze und Spuren; die Berichterstatter heben besonders die praktischen unsittlichen Folgerungen hervor. 1212 lehrte zu Straßburg Ortlieb, der von Innocenz III. verdammt wurde, der Mensch solle ab exterioribus abstinere, et sequi responsa Spiritus intra se (Anhang zu Rainerius, in der Bibl. PP. Max., T. XXV, p. 277. S. den Art. Ortlieb und Ortlieber). Um 1216 verbreiteten sich diese Tendenzen in der Schweiz (*Hartmannus*, Annales Eremi, bei Füßlin, Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit, Frankf. 1770, B. II. S. 6); 1230 scheinen sie sich in Lyon mit waldensischen Lehren vermischt zu haben, (Stephanus de Borbone, bei *d'Argentré*, Coll. judic. de novis error., T. I. p. 87); um die Mitte des Jahrh. treten sie in Köln und in Schwaben auf. Am verbreitetsten sind sie in der ersten Hälfte des 14. Jahrh., am Rhein, zu Köln und Straßburg. In letzterer Stadt haben sie auf den Dominikaner Meister Eckart einen bedeutenden Einfluß ausgeübt; dieser tiefsinnige Lehrer entwickelte den Pantheismus des freien Geistes auf eine großartige Weise (s. diesen Artikel). Oft mit den Begharden verwechselt, in Deutschland meist unter diesem Namen erscheinend, verbreiteten sich diese Häretiker nicht nur nach dem nördlichen Frankreich, wo das Volk sie, besonders zu Paris, Turlupinen nannte, sondern bis nach Italien (Clemens V. an den Bischof von Cremona, bei *Raynaldi* Ann. eccles. ad ann. 1311) und in die Schweiz (Chronik von Tschudi, S. 483 und 599). Sie nannten sich Brüder bald des freien, bald des neuen Geistes; in Brüssel traten sie zu Anfang des 15. Jahrh. unter dem Namen homines intelligentiae auf, deren Häupter Aegidius und Wilhelm von Hildenissem (welcher widerrief) mit den pantheistischen Lehren noch andere ohne innern Zusammenhang verbanden (*Baluzii* Miscellanea, T. II. p. 277 sqq.). Päbste und Inquisitoren bekämpften die Sekte mit eifriger Strenge; Viele ihrer Anhänger wurden verbrannt, die Partei aber nicht ausgerottet, da Pantheismus und falsch verstandene Freiheit des Geistes zu leichte Resultate eines ungeregelten Denkens sind. In Deutschland gab es noch zu Ende des 15. Jahrh. Brüder des freien Geistes; Sebastian Brant nahm sie in sein Narrenschiff auf (Navis stultifera, in lat. trad. bei *Jac. Locher*, Bas. 1498. 4. fol. 140 sq.; die Stelle findet sich nicht in den deutschen Ausgaben). Zu Calvin's Zeiten erkennt man ihre Tendenzen bei den Libertinern von Genf.

Ueber den Ursprung der Sekte haben wir bis jetzt nichts gesagt; nur vermittelst Vermuthungen läßt sich eine Meinung darüber aufstellen. Die natürlichste scheint uns die Giesseler's zu seyn, welcher die Sekte mit Amalrich von Bena in Verbindung setzt; die Lehre dieses Mannes stimmt mit dem Pantheismus des freien Geistes überein; aus gleichzeitigen Berichten geht hervor, daß sogleich nach der Verurtheilung Amalrichs zu Paris (1210) seine vertriebenen Schüler sich im Lande verbreiteten und seine Ansichten

weiter trugen. Mosheim läßt sie in Italien entstehn, aber ohne hinreichenden Grund. Hahn nimmt an, sie seyen in Deutschland entstanden, unabhängig von Amalrich, dessen System ihm mit dem ihrigen nicht vereinbar scheint, wovon er jedoch den Beweis schuldig bleibt. — S. überhaupt *Mosheim*, De Beghardis et Beguinabus, Leipz. 1790. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1847. B. II. S. 420 ff.; Gieseler, Kirchengeschichte, B. II. Th. II. 4. Ausg. S. 642 ff. — C. Schmidt.

Brüder vom gemeinsamen Leben (fratres communis vitae), eine freie, christliche Genossenschaft, in der Uebergangsperiode vom Mittelalter zur Reformation blühend und vielfach schon im reformatorischen Sinne wirkend.

Der Trieb der Gemeinschaftsbildung ist ein Grundbestandtheil aller lebendigen Frömmigkeit; er hat aber insbesondere im Bereich des Christenthums, getragen von dem Geiste, dessen Erzeugniß das Christenthum selbst ist, die ganze Tiefe und Fülle seiner Kraft bethätigt. Zunächst ist daraus die geordnete Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt, die Kirche, entsprungen; dann haben wieder innerhalb dieser großen Gesammtheit Bedürfnisse von besonderer Art kleinere Vereinigungen hervorgerufen. Dies war fast in allen Jahrhunderten der Fall, am meisten in Zeiten des Verderbnisses der Kirche. Eine solche Zeit war für die abendländische Christenheit die des späteren Mittelalters. Die Kirche stand als großartig gegliedertes Ganze da, mit fein ausgebildeter Lehre und überreichem Kultus, durch ihre Ordnungen das ganze Leben beherrschend. Aber sie war zum guten Theile ein Reich von dieser Welt, eine Kirche des Priesterthums und der Gesetzlichkeit geworden; sie ermangelte, indem sie die Menschheit wesentlich durch Satzungen lenkte, des von innen herauswirkenden evangelischen Geistes, der alles Heil und alle Kräfte des christlichen Lebens aus dem unmittelbaren Verhältniß zu Christo schöpft; sie war von der ersten Liebe, von der Einfalt und Selbstverläugnung, deren Bild uns die apostolische Zeit vorhält, im Ganzen und Großen abgefallen. Dem gegenüber wurden vielfache Versuche gemacht, das apostolische Leben in seiner weltüberwindenden Glaubens- und Liebesfülle wiederherzustellen. Auch die in dieser Zeit entstandenen Mönchsorden, deren einer den andern an Eifer überbot, waren hierauf gerichtet. Aber diese Versuche, bei der mangelnden Erkenntniß des wahrhaft Apostolischen, verfielen selbst mehr oder minder dem Geiste der Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit, der die Kirche beherrschte, und verloren sich vielfach in's Ueberspannte und Schwärmerische. Es blieb eine unbefriedigte Sehnsucht nach dem Christenthum apostolischen Geistes und Lebens, ein Bedürfniß, es auf die einfältigste für jeden Christenmenschen zugängliche Weise thätig zu verwirklichen. Dieses Bedürfniß hat die freien geistlichen Genossenschaften des späteren Mittelalters in's Daseyn gerufen.

Der Ausgangspunkt dafür war der nächstliegende, praktische: die Uebung der helfenden Liebe. Um diese zu bethätigen, zugleich aber auch, abgeschieden von der Welt, in fördernder Gemeinschaft ein Leben stiller Andacht zu führen, sammelten sich seit dem 11. Jahrhundert die Frauengesellschaften der Beghinen, dann nach deren Vorbild im 13. Jahrhundert die Männervereine der Begharden und Lollharden. Diese, in gesonderten Gebäuden wohnenden, wohlgegliederten aber nach einer freieren Regel lebenden Gemeinschaften wurden ihrer Liebesthätigkeit wegen in den größeren Städten gerne gesehen. Sie standen auch mit der Kirche zunächst nicht im Gegensatz. Erst im Verfolg der Zeit, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts tauchten bedenkliche Richtungen unter ihnen auf. Ihre einseitig praktische, des tieferen Erkenntnißgrundes ermangelnde Frömmigkeit zeigte sich für mancherlei Schwärmereien zugänglich und gab den Einwirkungen verschiedener Sekten Raum, namentlich der Apokalyptik der mit der Kirche zerfallenen Partei der Franziskaner und der pantheistischen, zum Theil auch antinomistischen Denkweise der Brüder und Schwestern des freien Geistes.

Indeß erhielt sich das Bedürfniß, aus dem diese Genossenschaften hervorgegangen waren, ja es trat bei wachsendem Verderben der Kirche noch dringender hervor. Es galt, dasselbe auf eine gründlichere, umfassendere Weise zu befriedigen. Dies geschah durch die

Brüder vom gemeinsamen Leben. Sie theilten den praktischen Geist der älteren Vereine; aber sie brachten ein sehr wesentliches neues Element hinzu, die reinere und tiefere evangelische Erkenntniß und das lebendigste Interesse für deren Pflege unter dem Volk und der heranwachsenden Jugend. Ihre Grundrichtung war eine mystische und ging auf Verinnerlichung und Verlebendigung des Christenthums, aber die Mystik, welche sie pflegten, schied die pantheistischen und antinomistischen Elemente, das einseitig Contemplative und schwärmerisch Ueberschwängliche entschieden aus und hatte einen durchaus theistischen, nüchternen, praktischen, sittlich ernsten Karakter.

Der Urheber dieser Genossenschaft war Gerhard Groot (Geert Groote oder de Groot, Gerhardus Magnus), ein ächter christlicher Volksmann. Er war 1340 im Schooße einer angesehenen Familie zu Deventer geboren und bei schwächlichem Körper, aber trefflichen Geistesgaben den Studien bestimmt worden. Seine Bildung empfing er auf der Schule seiner Vaterstadt, dann auf der Universität Paris, von wo er 1358 als Magister, ausgestattet mit Kenntnissen in der Theologie und dem kanonischen Recht, selbst geheimen Wissenschaften nicht fremd, in die Heimath zurückkehrte. Mit Beifall lehrte er in Köln und erhielt bald auch Kanonikate zu Utrecht und Aachen. Er schien den Weg eines weltlich gesinnten Geistlichen einzuschlagen: sein glänzendes Auftreten, seine ganze weltförmige Lebensweise ließ nichts Anderes ahnen. Da wurde er, als er einst zu Köln einem öffentlichen Spiele zusah, durch das mahnende Wort eines ernsten Mannes aus dem Seelenschlummer erweckt, dann durch die Zusprache eines alten Freundes, des Heinrich Aeger, der unterdessen Prior des Karthäuserklosters Monnichhusen bei Arnheim geworden war, noch tiefer erschüttert. Er warf nun das weltliche Wesen von sich und nahm, innerlich umgewandelt, auch eine ganz andere Lebenshaltung an. Nachdem er im Kloster seines Freundes drei Jahre lang in völliger Zurückgezogenheit und strenger Bußübung dem Studium der Schrift und der Selbstprüfung gelebt, trat er, der nicht auf Contemplation, sondern auf lebendige Thätigkeit angelegt war, wieder in die Welt hinaus, um, ohne priesterlichen Karakter, als freier Verkündiger des Evangeliums unter dem geistlich verkommenen Volke zu wirken. Mit Genehmigung des Bischofs von Utrecht wanderte er in dessen Diöcese durch Stadt und Land und brachte durch seine mächtig beredte, von der vollen Wahrheitskraft der Erfahrung getragene Buß- und Glaubenspredigt unter Priestern und Laien, Hohen und Geringen außerordentliche Wirkungen hervor. Bald aber erhob sich der Haß der gewöhnlichen Kleriker und Bettelmönche, die sich von ihm beschämt und beeinträchtigt sahen, wider ihn und bewirkte, daß der Bischof von Utrecht die zugestandene Lehrbefugniß wieder zurücknahm.

Solche Hemmungen pflegen sich bei Männern, die von Gott zu Höherem bestimmt sind, in Förderungen umzuwandeln. Gerhard unternahm um diese Zeit eine Reise zu dem hochverehrten Mystiker Joh. Ruysbroek, der als Prior dem Vereine der Kanoniker zu Grünthal bei Brüssel vorstand. Die hohe, milde Persönlichkeit des erfahrungsreichen Priors, noch mehr das schöne, brüderliche Zusammenleben der Kanoniker machte auf ihn den tiefsten Eindruck. Er fand hier das Ideal für sein ferneres Leben, dem er nur, dem Grundtriebe seines Wesens und dem Bedürfnisse der Zeit folgend, in der Verwirklichung eine noch praktischere Gestalt gab. In seine Vaterstadt Deventer zurückgekehrt, wurde Gerhard der Mittelpunkt eines Kreises von Jünglingen, die unter seiner Leitung die heilige Schrift und andere nützliche Bücher abschrieben, auf die er überhaupt christlich bildend einwirkte. Ein junger Mann aus diesem Kreise, Florentius, Vikarius zu Deventer, machte den Vorschlag, den Erwerb zusammen zu legen und gemeinsam zu leben. Gerhard, nach einigem Bedenken, ging darauf ein und versprach, sich der Sache in jeder Weise anzunehmen. So entstand der erste Verein des gemeinsamen Lebens. Nach dessen Muster bildeten sich andere Vereine, und so erwuchs daraus eine große weitverzweigte Genossenschaft.

Dem von ihm gegründeten Bruderhause in Deventer stand Gerhard bis zu seinem Tode mit väterlicher Liebe und Weisheit vor. Seine Thätigkeit war in aller Stille eine

tiefgehende, durchaus praktische. Er war nicht ohne Gelehrsamkeit, aber die Bedeutung seiner Person und seines Wirkens lag nicht in vielumfassendem Wissen oder tiefeindringendem Denken, sondern darin, daß er im Gegensatz gegen das übergreifende, falsche, unbrauchbare Wissen seiner Zeit auf das wahrhaft Heilsnothwendige, Einfache, Gesunde, auf das lebendig Fördernde hinwies. „Alles, was uns nicht besser macht, oder vom Bösen nicht zurückbringt, ist schädlich“ — das war der Grundsatz, der ihn bei seiner ganzen Thätigkeit leitete. Mit dem Glauben der Kirche trat er nicht in Widerspruch; aber er belebte denselben von der Schriftquelle aus, er ging überall auf Christum, als Wurzel und Spiegel des Lebens, als einziges Fundament der christlichen Gemeinschaft zurück, er bekämpfte mit rastlosem Feuereifer alles sündliche Verderben in der Kirche, zumal im Priesterstande, dessen Idee ihm so hoch stand, daß er die Verpflichtungen desselben für seine Person nie übernehmen wollte. Selbstbeschränkung, Demuth und Einfalt, auch in der Schlichtheit seiner Erscheinung und in seiner ganzen Lebensweise sich ausdrückend, war der Grundzug seines Wesens. Hiezu kam die höchste Strenge gegen sich selbst, rastlose Thätigkeit, eine große Gewalt der Rede, besonders der ermahnenden, eine im Glauben gegründete, sichere Festigkeit des Karakters. So war Gerhard ganz der Mann zur Leitung eines freien Vereins. Die verehrungsvollste Liebe der Seinigen begleitete ihn bis zum Tode, der in Folge einer Krankheit, die er sich durch ein Liebeswerk zugezogen, am 20. August 1384, im 44. Lebensjahre Gerhards eintrat. Er starb inmitten seiner Brüder, denen er in christlichem Vertrauen Trost zusprach und einen würdigen Nachfolger bezeichnete. Eine Lebensbeschreibung Gerhards nebst Aufzeichnung christlicher Weisheitssprüche aus seinem Munde besitzen wir von Thomas von Kempen.

Der Mann, welchen Gerhard auf dem Sterbebette als seinen Nachfolger empfahl, war jener Florentius, der, nachdem er den ersten Impuls zur Gründung des Vereins gegeben, jetzt dessen zweiter Stifter wurde. Florentius war 1350 zu Leerdam geboren, der Sohn eines wohlhabenden Bürgers, Namens Radewin, daher auch Florentius Radewins genannt. Er studirte in Prag und erlangte dort auch die Magisterwürde. In Utrecht wurde er von Gerhards Predigten mächtig ergriffen. Er entsagte seinem Kanonikate und ging nach Deventer, wo er als Vikarius bei St. Lebuin mit Gerhard in die innigste Gemeinschaft trat. Florentius war noch weniger ein vollendeter Gelehrter, als Gerhard, aber er hatte, vielleicht selbst mehr als dieser, alle Eigenschaften eines praktischen Mannes: unerschöpflichen Thätigkeitsdrang, große Gabe, die Menschen zu beherrschen, anziehende Liebenswürdigkeit und zugleich etwas so Ehrfurchtgebietendes, daß in seiner Gegenwart nie eine Unziemlichkeit vorkommen konnte. Voll tiefer Frömmigkeit, fast bis zum Uebermaß einfach und streng, aber doch voll Liebe gegen Nothleidende und voll Theilnahme für die heranwachsende Jugend, trat er als schon Erprobter an die Spitze des Brudervereins zu Deventer. Zwei Jahre nach Gerhards Tode brachte er einen Lieblingswunsch des Meisters in Erfüllung, indem er zu Windesem ein Kloster der regulirten Kanoniker als eine Art von Central-Anstalt für die Brüder des gemeinsamen Lebens gründete. Hierauf folgte die Stiftung einer gleichen Anstalt auf dem St. Agnetenberge bei Zwoll, wo Thomas von Kempen sein segensreiches Leben zubrachte. Von da an verzweigte sich das Institut des gemeinsamen Lebens in zwei Richtungen, die jedoch in steter Wechselwirkung standen. Die Stiftungen der regulirten Kanoniker hatten einen eigentlich klösterlichen Karakter und bildeten den compacten Mittelpunkt; die größere, freier sich bewegende, mehr in's Volksleben eindringende Masse der Gesellschaft bestand aus den gewöhnlichen Brüdern, welche wieder theils Priester, theils Laien waren und entweder zusammenwohnten oder zerstreut in geistlichen Aemtern und für Jugendbildung wirkten, aber doch immer in Verbindung mit dem großen Verein blieben. In Deventer erhoben sich unter Florentius noch mehrere Bruderhäuser. Das eine derselben, 1391 gegründet und später das reiche Fraterhaus genannt, leitete er unmittelbar, während er zugleich der allgemeine Rektor der Genossenschaft war. Auch Florentius verzehrte sich frühe durch den Eifer seiner Thätigkeit und die Strenge seiner Lebensweise.

Er starb etwa 50 Jahre alt im Jahre 1400, nachdem er seinen Freund Aemilius van Buren zum Nachfolger empfohlen. In der letzten Ansprache an die Brüder sagte er unter anderm: „bleibet in demüthiger Einfalt und Christus wird in euch bleiben.“ Wie von Gerhard, so hat uns auch von ihm Thomas von Kempen eine Biographie gegeben und Weisheitsregeln aufgezeichnet.

Als epochemachend in der Entwickelung des Vereins ist noch Gerhard Zerbolt zu nennen, geboren zu Zütphen 1367, gestorben zu Deventer 1398, gleichfalls durch aufreibenden Eifer einem frühen Tode zugeführt. Er war nicht nur die rechte Hand des Florentius in Geschäftssachen, sondern hatte auch eine selbstständige Bedeutung. Zunächst steigerte er noch die Richtung des Vereins auf die Sammlung, das Abschreiben und die Verbreitung heilsamer Bücher; dann aber — und dies war das Wichtigere — wirkte er durch Wort und That für den Gebrauch der Bibel in der Landessprache und für die Anwendung der Muttersprache im ganzen religiösen Leben, namentlich beim Gebet. Ueber beide Gegenstände hat er Traktate geschrieben, die als Zeichen der Zeit höchst bedeutsam sind.

Es ist nun vor Allem der Verein selbst, dessen Geist und Organisation näher zu schildern. Die Brüder vom gemeinsamen Leben — auch Collatien-Brüder genannt von ihren religiösen Versammlungen (Collatien, Collationen) und Brüder vom guten Willen, entweder wegen ihrer praktisch-christlichen Tendenz, oder weil sie ihre eigenthümliche Lebensweise nicht, wie die Mönche, vermöge eines Gelübdes, sondern aus stets freiem Willen führen sollten — gingen darauf aus, eine wahrhaft christliche Brudergemeinschaft nach apostolischem Vorbild herzustellen. Vor Allem wollten sie sich selbst auf christlichem Grunde auferbauen und fördern, dann aber auch von da aus in demselben Sinn auf das Volk, zumal die Jugend einwirken. Es ist also sowohl ihr inneres Vereinsleben, als ihre Thätigkeit nach außen in Betracht zu ziehen.

Die Verwirklichung einer wahren Brudergemeinschaft und einer ungestörten gegenseitigen Förderung im christlichen Leben schien unter den gegebenen Verhältnissen bedingt zu seyn durch Gemeinsamkeit des Besitzes, der Wohnung, der Lebensweise und der Erbauung. Vom „Zusammenlegen und Zusammenleben“ war die erste Stiftung ausgegangen. So setzte man auch voraus, daß jeder in den Verein Eintretende sein Vermögen zur Verfügung desselben stelle; doch war dies nicht wie im Pythagoräer- oder Essäer-Bunde unbedingt verpflichtendes Gesetz, sondern wie in der Gemeinde zu Jerusalem freie Liebessitte. Natürlich wurde auch alles Erworbene als Gemeinbesitz betrachtet. Von dem gemeinsamen Vermögen, das bald durch Geschenke und Vermächtnisse erhöht ward, wurden die Vereinswohnungen, die Brüder- oder Fraterhäuser gegründet. In einem Fraterhause lebten etwa 20 oder mehr Brüder zusammen, unter ihnen einige Priester. Die Aufnahme fand nur auf dringende Bitte nach strenger Prüfung statt. Die Speisung war wie die Kasse gemeinschaftlich. Kleidung und Lebenseinrichtung war geregelt, doch nicht mit mönchsartiger Strenge. Gewöhnlich trugen die Brüder ein graues Obergewand, Rock und Beinkleider ohne alle Verzierung, das Haupt mit einer grauen Kappe bedeckt, wovon sie auch Cucullati (Kappenherren, Gugel- oder Kogelherren) genannt wurden. Ebenso hatte auch das Leben seine feste Ordnung. Es waren bestimmte Stunden für Andachtsübungen, für erbauliche Vorträge festgesetzt, namentlich wurde bei Tisch immer etwas Erbauliches vorgelesen. Die übrige Zeit war der Handarbeit für die verschiedenen Bedürfnisse, mechanischer oder künstlerischer Thätigkeit gewidmet; eine Hauptstelle nahm hierbei das Abschreiben der heiligen Schrift oder anderer guter Bücher ein. Eine schöne Sitte der Brüder war die gegenseitige Ermahnung wegen wahrgenommener Fehler und das brüderliche Bekenntniß der Sünden.

Im Ganzen herrschte in den Vereinen familienartige Gleichheit, doch mußten die Geschäfte vertheilt seyn und ein Regiment geführt werden. Besondere Aemter hatten der Prokurator oder Oekonom, der Scripturarius, der das Abschreiben beaufsichtigte, der Librarius oder Bibliothekar, der Magister Novitiorum, Infirmarius, Hospitiarius; auch

alle handwerklichen Thätigkeiten hatten ihre bestimmten Vertreter. An der Spitze jedes Hauses stand ein von den Brüdern gewählter Rektor, ihm zur Seite ein Vicerektor. Die Rektoren sämmtlicher Häuser versammelten sich jährlich zur Berathung und Entscheidung gemeinsamer Angelegenheiten. Zugleich bildete der Rektor des Haupthauses zu Deventer einen natürlichen Mittelpunkt für alle Brüder, wenigstens die niederländischen, doch nicht in hierarchischer, sondern in patriarchalischer Weise, in welchem Sinne er auch allgemein „Vater“ genannt wurde.

Eine ähnliche Einrichtung hatten die Frauenvereine, zu denen schon Gerhard den Anstoß gegeben und die den Brüdervereinen bald nach deren Entstehung an vielen Orten nachgebildet wurden. Hier stand jedem Hause eine Pflegerin, Martha genannt, vor, neben ihr eine Untermartha. Die Aufsicht über alle Häuser führte eine Obermartha, die zu Utrecht ihren Sitz hatte. Diese Frauenvereine beschäftigten sich, außer der Pflege des christlichen Lebens, vornehmlich mit Handarbeit.

Es galt jedoch bei der ganzen Genossenschaft, vornehmlich bei den Brudervereinen, nicht bloß die Förderung des christlichen Lebens nach innen, sondern vor Allem auch das Wirken nach außen, auf das Volk und die Jugend. In dieser Beziehung waren sie ein Lebensferment der edelsten Art. Namentlich machen sie in der Geschichte der Jugendbildung Epoche. Bis dahin hatten bei dem Mangel öffentlicher Schulen besonders die Bettelmönche die heranwachsende Jugend unterrichtet. Wir können ihnen deßhalb ein gewisses Verdienst zuerkennen; aber im Ganzen war doch ihr Unterricht sehr unzulänglich, mechanisch, engherzig, mit vielen Zuthaten des Aberglaubens versetzt, im Interesse des Ordens und der Hierarchie betrieben. Die Brüder vom gemeinsamen Leben gründeten zahlreiche neue Lehranstalten und brachten überall, wo sie sich niederließen, durch Förderung der jungen Leute, namentlich der ärmeren, die Schulen zu höherer Blüthe. Noch mehr, sie hauchten dem Unterrichtswesen einen neuen bessern Geist ein. Sie faßten das Innerliche mehr in's Auge, machten den Unterricht lebendiger und praktischer, bewahrten die Jugend vor dem Wuste scholastischer Spitzfindigkeiten und loser Mönchsfabeln, drangen mit Eifer auf das Studium der alten Sprachen und lehrten zugleich die Muttersprache mehr schätzen. Für die allgemeine Volksbildung aber wirkten sie besonders durch Predigten und christliche Ansprachen in den Privatversammlungen, den sogenannten Collationen, durch seelsorgerliche Bearbeitung der Einzelnen, durch Verbreitung der Schrift und erbaulicher Traktate. Mit dem Letzteren stand ihre lebhafte, wohlorganisirte Abschreibethätigkeit in genauer Verbindung, eine Sache, welche in der Zeit vor der Erfindung der Buchdruckerkunst von höchst eingreifender Bedeutung war.

Das Institut des gemeinsamen Lebens, aus der Wurzel gesunden christlichen Geistes hervorgewachsen, entsprach einem Bedürfnisse der Zeit und fand daher, vornehmlich im Laufe des 15. Jahrhunderts, eine weite Verbreitung. Fast in allen bedeutenderen Städten der Niederlande entstanden Bruderhäuser nach dem Vorbild des Hauses von Deventer; ebenso in den Rheinlanden bis nach Schwaben hinauf, im nördlichen Deutschland bis Rostock, im mittleren bis Merseburg. Ueberall wurden die Brüder von den städtischen Bevölkerungen geachtet und gefördert. Nur von den Bettelmönchen — namentlich einem gewissen Matthäus Grabow — wurden sie vielfach angefeindet, dagegen auch von den angesehensten Theologen, z. B. Gerson und d'Ailly, kräftig vertheidigt und von mehreren Päbsten anerkannt und begünstigt. Am besten rechtfertigten sie sich selbst durch ihre Leistungen. Eine ansehnliche Reihe trefflicher Männer ging aus ihrer Mitte hervor. Die Blüthe ihres praktischen und ascetischen Geistes zeigt sich in Thomas von Kempen; den Segen ihres wissenschaftlichen Unterrichts beurkunden Hermann Busch, Lange, Hegius, Agrikola; ihr evangelisch-innerlicher, reformatorischer Geist hat seine herrlichste Vertretung gefunden in Joh. Wessel, dem bedeutendsten unter den Vorläufern der Reformation in den Niederlanden; auch Erasmus — um nicht noch mehrerer zu gedenken — hat einen Theil seiner Jugendbildung den Brüdern zu Deventer zu danken.

Bei der Betrachtung des Vereins vom gemeinsamen Leben treten uns, wie bei allem

geschichtlich Bedeutsamen, vielfache Analogien entgegen. Er ist nicht einem Andern äußerlich nachgebildet, sondern aus innerem Lebenstriebe erwachsen; aber er erinnert in verschiedener Weise an den Pythagoräer- und Essäer-Bund, an die Muttergemeinde zu Jerusalem, an das edlere Mönchsleben mit seiner kulturverbreitenden Thätigkeit. Er schaut auch prophetisch vorwärts und ist im Bereich der mittelalterlichen katholischen Kirche eine Anticipation dessen, was später in der evangelischen Kirche vom spener'schen und franke'schen Pietismus, von der Brüdergemeinde angestrebt wurde, dessen, was wir heute unter dem Namen der „innern Mission" zusammenfassen.

Alles hat seine Zeit. Das Institut des gemeinsamen Lebens war emporgekommen, weil es einem tieferen Zeitbedürfnisse entsprach; es trat zurück und erlosch allmählich im Laufe des 16. Jahrhunderts, weil dasselbe Bedürfniß auf andre Weise gründlicher gefriedigt wurde. Die Erfindung der Buchdruckerkunst machte das Abschreiben der Brüder überflüssig, die zahlreichen, in höherem Styl angelegten Gelehrten-Schulen des 16. Jahrhunderts verdunkelten ihre Lehranstalten; die Reformation, welche das Evangelium in den Zungen aller Völker von den Dächern predigte, entsetzte sie durch viel gewaltigeres Wirken des Amtes der christlichen Volksbearbeitung. Die Brüder hatten ihren vorbereitenden Beruf erfüllt; sie konnten mit Ehren abtreten. Der Führer der deutschen Reformation gibt ihnen das Zeugniß, nicht nur daß sie ein ehrbares Leben geführt, sondern auch „daß sie das Evangelion erstlich angefangen und das reine Wort treulich gelehrt und gehalten;" er sagt von ihnen: „Wollte Gott, alle Klöster wären also, so wär allen Pfarrherrn, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen;" er nimmt auch nicht Anstoß an der Tracht und andern löblichen Sitten und meint, das schadet dem Evangelium nichts, sondern nützt ihm vielmehr „wider die ungebundenen zügellosen Geister, die heutiges Tages nur zu zerstören, aber nichts zu erbauen wissen."

Literärisch bemerken wir noch Folgendes: die Lebensbeschreibungen von Gerhard Groot, Florentius und andern ausgezeichneten Männern der Genossenschaft vom gemeinsamen Leben, welche Thomas von Kempen geliefert hat, sind enthalten im 3. Theil der Werke des Thomas in der Kölner Ausgabe. Ueber Schriften und Denkweise Gerh. Groots handelt sehr gründlich ein Aufsatz von Clarisse, Vater und Sohn, im kirchenhist. Archiv von Kist und Royaards, 1829. Thl. 1. und 1830. Thl. 2. Zur Geschichte und Karakteristik der Brüder vom gemeinsamen Leben liefern viele ältere, vornehmlich in Holland erschienene Schriften Beiträge, z. B. das Chronicon Windesemense von Busch, die Daventria illustrata von Revius und andere. Am vollständigsten ist das Vorhandene, auch unter Hinweisung auf die gesammte frühere Literatur, zusammengefaßt in zwei neueren Schriften: *Delprat*, Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, Utrecht 1830, deutsch von Mohnike. Leipz. 1840, und Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. II, S. 62—114. Die erste Schrift schildert sehr genau die äußere Geschichte der Bruderschaft; die zweite geht mehr auf ihr inneres Leben und ihren Zusammenhang mit der Reformation ein. Manches Nachträgliche findet sich noch in einzelnen Aufsätzen des kirchenhist. Archivs von Kist und Royaards; auch kann noch bemerkt werden, daß in neuerer Zeit eine wohlerhaltene Bibliothek der Brüder vom gemeinsamen Leben im St. Johanniskloster zu Weesp aufgefunden worden ist, worüber H. Prediger von Iterson Nachricht gegeben hat. S. Ullmann, Vorrede zu der Ausgabe von vier Schriften Joh. Ruysbroek's, Hannover 1848. Nachrichten über die Brüder des gemeinsamen Lebens zu Rostock gibt Lisch in den Jahrbüchern für Mecklenburgische Geschichte, Jahrg. 4. Schwerin 1839. Ueber das Epochemachende der Brüder in Betreff des Unterrichtswesens ist zu vergleichen K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. Th. I. S. 64 ff.

Ullmann.

Brüder des Gesetzes Christi, s. Brüder, böhmische.

Brüder des Herrn, s. Jesus Christus.

Brüdergemeine, s. Herrenhuter Brüdergemeine.

Brüderschaft (fraternitas, sodalitas). Die katholische Kirche ist fortwährend

bemüht, und versteht es trefflich, die Gläubigen auf die mannigfaltigste Weise anzufassen. Die Mittel, die sie anwendet, sind, möchten wir sagen, berechnet auf die verschiedensten Stufen der religiösen Entwickelung. Wem die Formen des Mönchslebens zu steif und streng sind, dem steht der Zutritt offen zu den mit reichlichen Ablässen beschenkten Brüderschaften. Es werden uns schon aus dem früheren Mittelalter solche confratriae genannt, welche aber mit den später sogenannten Brüderschaften nicht zusammengestellt werden müssen; eine marianische Brüderschaft scheint Odo, Bischof von Paris († 1208) gestiftet oder wenigstens vorgefunden und begünstigt zu haben; wenigstens ordnete er für seine Diöcese ein jährliches Fest derselben am Tage nach dem Sonntage der drei Könige an. Bekannter und oftmals als die erste Brüderschaft angeführt ist diejenige der Gonfalonieri von Clemens IV. (1265—1271) bestätigt. Seitdem mehrten sich diese Vereine; sie beschäftigten sich mit Unterstützung der Kranken und Armen, allerlei Andachtsübungen. Die Brückenbrüder (fratres pontifices) sorgten sogar für die Bequemlichkeit der Reisenden durch Anlegung von Brücken. Die größte Verbreitung fanden die marianische Brüderschaft, die Skapulier-, Rosenkranz-, Armenseelen- und Corpus Christi-Brüderschaften. Größere, in Zweigbrüderschaften sich theilende heißen Erzbrüderschaften. Gegenwärtig steht in besonderem Rufe und Blüthe die Erzbrüderschaft vom allerheiligsten und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder, die Franz Xaverius oder Missionsbrüderschaften, die Brüderschaft von der christlichen Lehre u. a. Sie haben ihre bestimmten Abzeichen, Kleidung, Gebräuche und Verfassung, worüber von den Päbsten seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts die nöthigen kirchenrechtlichen Bestimmungen gegeben worden sind. Herzog.

Brunnen bei d. Hebräern. Gemäß der Landesbeschaffenheit gibt es in Palästina theils eigentliche Brunnen (בְּאֵר) von Quellwasser oder „lebendigem Wasser“, theils Cisternen (בּוֹר) oder Gruben zu Sammlung von Regenwasser (*Philo* II. p. 324 Mang.). Erstere waren, obwohl Kanaan im Allgemeinen nicht für wasserarm, sondern eher als quellenreich galt (Deut. 8, 7.), doch verhältnißmäßig selten und wurden ebendeßhalb um so mehr geschätzt (Genes. 16, 7. 14.; 24, 11 ff.; 26, 19 f.; Thren. 5, 14.), weßhalb auch zu gottesdienstlichem Gebrauch gerade solches Wasser vorgeschrieben war (Lev. 14, 5.; 15, 13.; Num. 19, 17.) — s. noch Jer. 2, 13.; Joh. 4, 6. Die Cisternen waren weit häufiger, in der Regel unten weiter als oben (Diodor. 19, 94.), nach dem Talmud bald rund, bald viereckig und mit Kalk ausgetüncht, die Oeffnung mit einem Stein oder sonst verschlossen oder mit einem Geländer umgeben, theils zu Verhütung von Unfällen (Exod. 21, 33. vgl. *Joseph.* Antt. 4, 8. 37.), theils zur Verbergung dieses kostbaren Gutes vor Fremden, wobei die Bedeckung wirklich oft so künstlich war, daß sie nicht leicht von Unkundigen entdeckt werden konnten (vgl. Gen. 29, 2.; 2 Sam. 17, 19.; Cant. 4, 12.). Beide Arten von Brunnen, zumal die letzteren, konnten leicht verschüttet werden, sey's aus Bosheit und Rache, sey's um anrückenden Feinden durch Wassermangel Verderben zu bereiten (Gen. 26, 15; 2 Kön. 3, 25.; Jes. 15, 16. und a.). Da sie unter den Hirten einen sehr wichtigen Bestandtheil ihres Besitzes ausmachen, so entstehen unter ihnen nicht selten Streitigkeiten über den Besitz von Brunnen (Gen. 21, 25.; 26, 15 ff.), die mitunter den Namen der Stämme tragen, denen sie gehören (Deut. 10, 6.), und deren Gebrauch nicht leicht fremden Horden gestattet wird (Num. 20, 19.; 21, 22.). Sie befinden sich bald vor den Städten und Dörfern, wo dann Hirten und die jungen Leute bei ihnen zusammenkommen, um Wasser zu schöpfen — bei den Cisternen vermittelst eines mit einem Rade hinabgelassenen Eimers, Kohel. 12, 6. — und die Heerden in den Tränkrinnen (רְהָטִים) zu tränken, Gen 24, 11. 13.; 29, 3. 8.; 1 Sam. 9, 11.; theils in den Höfen größerer Häuser, 2 Sam. 17, 18. In Städten gab es auch öffentliche Cisternen, zum Theil von bedeutenden Dimensionen, Jerem. 41, 7. Man begreift, daß Reisende und Kriegsheere gerne an solchen Brunnen lagerten (1 Sam. 29, 1.; 2 Sam. 2, 13.), und daß Ortschaften vorzugsweise in ihrer Nähe erbaut wurden, woher die vielen Ortsnamen mit Beer- und En (עַיִן = Quelle, d. h. Auge des Landes) rühren. Leere Ci-

ſternen dienten nicht ſelten als Gefängniſſe (Gen. 37, 22.; Jer. 38, 6.; Sach. 9, 11.; vgl. Exod. 12, 29.) oder als Schlupfwinkel (2 Sam. 17, 18 f.) Von den zahlreichen, noch heute in Paläſtina befindlichen Ciſternen mögen mehrere in's höchſte Alterthum hinaufreichen. Vgl. v. Lengerke, Kanaan. I. S. 47—52. und Winer, R.W.B. s. v. Rüetſchi.

Bruno, Erzbiſchof von Köln. Dieſer edle Sproß des ſächſiſchen Königsſtammes, der jüngſte Sohn Heinrichs des Großen, wurde im Frühlinge des Friedensjahres 925 geboren. Man beſtimmte ihn zum geiſtlichen Stande und übergab ihn deßhalb ſchon in ſeinem vierten Lebensjahre einer der karolingiſchen Schulſtiftungen, nämlich der Utrechter Kathedralſchule. Hier erhielt Bruno (oder Brun, wie er eigentlich genannt wurde) von Biſchof Balderich Alles überliefert, was von karolingiſcher Schulweisheit noch vorhanden war, und lernte die Studien über Alles ſchätzen. Aber auch die fromme der Weltlichkeit und der profanen Wiſſenſchaft feindliche Richtung, welche im Anfange des 10. Jahrhunderts in lothringiſchen, burgundiſchen und flandriſchen Klöſtern reformirend auftrat, muß ihn ſchon frühzeitig ergriffen haben. Bruno vereinigte ſie in ſich mit dem ernſteſten Eifer für die Wiſſenſchaften und beſtrebte ſich von dem Tage ſeiner Ankunft am Hofe an bis zu ſeinem Tode, dieſe Vereinigung bei Geiſtlichen und Laien herrſchend zu machen. Otto der Erſte war nämlich noch nicht lange König, als er ſeinen Bruder Bruno von Utrecht an ſeine Seite rief (ſpäteſtens im Jahre 939). Um denſelben ſammelte ſich alsbald eine große Schaar junger vornehmer Kleriker, um mit ihm und von ihm zu lernen, und die berühmteſten Gelehrten wurden herbeigerufen, um die neu erblühende schola palatina fördern zu helfen. Natürlich fanden ſich da neben den Epigonen der karolingiſchen Kirchenlehrer, z. B. neben Ratherius, auch Anhänger jener neuen ſelbſtſtändigen und gründlichen Betreibung der Wiſſenſchaften ein, welche ſich in dem Aufſchwunge des Studiums der griechiſchen Sprache und Literatur, der Mathematik und der Dialektik zeigte und ſpäter in Otherich und Gerbert ihre bekannteſten Vertreter hatte. Bruno ließ ſich von den Griechen, welche an den Hof Otto's kamen, unterrichten und ſcheint ſeine höhere Bildung vorzüglich von dem Briten Iſaak empfangen zu haben. Trotzdem blieb er jener frommen Richtung treu und wirkte in ihrer Weiſe hauptſächlich in den Abteien, welche ihm Otto übergab, von denen wir aber nur Lorſch kennen. Er verſchaffte überall der Regel Benedikts den ſtrengſten Gehorſam, trieb die Widerſpenſtigen hinweg und gab den Klöſtern ihre alte freie Verfaſſung zurück. Uebrigens war er in allen Provinzen des deutſchen Reichs für Kirchen und Klöſter in ſeinem Amte als Kanzler thätig. Seit dem Jahre 940 war er nämlich Otto's Archicapellanus und nahm regen Antheil an den Staatsgeſchäften. Zeitig wurde er beſonders in die Verhältniſſe Deutſchlands zu Frankreich eingeweiht und lernte die Wichtigkeit Lothringens kennen. Wir finden ihn mit ſeinem Lehrer Iſaak auf der Synode von Verdun im Jahre 947, alſo betheiligt bei der Beilegung des für das franzöſiſche Königthum wichtigen Rheimſer Erzbiſchofsſtreites durch die deutſche Kirche und den deutſchen Staat. Im Jahre 951 begleitete er den König Otto nach Italien und vielleicht haben wir Otto's auffällig nachgiebige und beſcheidene Handlungsweiſe in jener Zeit dem Einfluſſe Bruno's zu danken, welcher die Ausdehnung des Reichs nach Süden nicht wünſchte vor der ſicherſten inneren Erſtarkung der Königsmacht der Sachſen und welcher vielmehr auf den Weſten hinwies, wo Lothringen bei Deutſchland erhalten und Frankreich den Deutſchen offen gehalten werden mußte. Die Empörung Liutulfs und Konrads rechtfertigte Bruno's Sorge um die innere Ordnung und Stärke und ſeine Auffaſſung des abſoluten Königthums Otto's als einer unantaſtbaren göttlichen Einſetzung entſchied ihn, in dem ſchlimmen Jahre 953 ſeinem Bruder treu zu bleiben und deſſen Sache, welche freilich durch den hämiſchen Herzog Heinrich von Bayern ſehr verdorben wurde, zu führen. Dazu erhielt er ſchon im Monat Julius 953 Gelegenheit. Wigfried, Erzbiſchof von Köln, ſtarb am 9. Julius und Bruno wurde ſogleich zu ſeinem Nachfolger erwählt und nach Köln geholt. Im September beſchied ihn Otto in ſein Lager vor Mainz, damit er zum

Frieden hälfe. Aber Heinrich's giftiges Dazwischenreden vereitelte den Versuch Bruno's, den Liutulf zu vollständiger Unterwerfung unter Otto zu bewegen, und brachte den fürchterlichen Aufruhr erst zum vollen Ausbruche. Als sich nun der König nach dem Osten wandte, übergab er den ganzen Westen der Leitung Bruno's. Die Bezeichnung archidux, welche sein Biograph für ihn wählt, ist der des archiepiscopus nachgebildet und wird erklärt durch die ausnahmsweise Vollmacht, welche Bruno erhalten hatte, und dadurch, daß es unter ihm noch Herzoge in Lothringen gab, die aber vielleicht nur den Heerbann angeführt haben. Wir sehen hier den Versuch, die alten Herzogthümer unschädlich zu machen und zu zerstören. Die Uebertragung der herzoglichen Würde an Kleriker sicherte sie vor der Vererbung und brachte eine Theilung und Entkräftung der Herzogsmacht mit sich. Analogien finden wir in Franken, welches Herzogthum längst untergegangen war, als sich der Bischof von Würzburg noch Herzog von Franken nannte, und im Herzogthume Sachsen, von dem im Jahre 1180 ein Theil, Westphalen, mit der herzoglichen Würde an das Erzbisthum Köln kam. Damals erregte die Verbindung beider Würden in der Person Bruno's großen Anstoß und er mußte deßhalb seine herzogliche Würde oft genug mißachtet sehen. Von Mainz war er zuerst nach Aachen gegangen und hatte dort am 21. September die lothringischen Großen zu seiner Huldigung um sich versammelt. Am 25. September wurde er in Köln geweiht und als Erzbischof inthronisirt. Die Erhaltung Lothringens in jenem schrecklichen Aufstande war sehr schwer, weil die Lothringer immer mit einander im Kampfe waren und dadurch ebensowohl den Reichsfeinden das Land öffneten, als jede Herrschaft beinahe unmöglich machten. Bruno sah sich genöthigt, sich an Konrad's persönliche Feinde anzulehnen und sie nach Gefallen schalten und walten zu lassen. Raginar von Hennegau hatte den abgesetzten Herzog Konrad in mörderischer Schlacht zum Weichen gebracht und übte nun an der Spitze der wüsten geistlichen und weltlichen Herren Lothringens einige Jahre hindurch ein Schreckensregiment aus. Die Machtlosigkeit Bruno's war in den ersten Monaten des Jahres 954 am größesten. Da geschah der Einfall der Ungarn in's Herzogthum und dahin sind vielleicht auch die noch unklaren Begebenheiten zu verlegen, welche Thietmar (B. II. K. 15.) und der Fortsetzer Regino's (zum Jahre 954) erzählen. Während des letzten großen Kampfes mit den Ungarn, in welchem Konrad fiel, gelang es dem Bruno, der seine Provinz nicht verlassen konnte, in Bonn das Gemüth Liutulfs zu besänftigen, und, da Heinrich nicht mehr dazwischen treten konnte, wurde der König Otto leicht bestimmt, dem Sohne vollständig zu verzeihen und ihn mit seinen Anhängern nach Italien ziehen zu lassen, damit er den Berengar unter seinen Lehnsherrn demüthigte. Nachdem die Aufrührer bezwungen, die Ungarn und die Slaven auf's Haupt geschlagen worden waren, kam Otto nach Lothringen, um strenges Gericht zu halten, Ordnung zu schaffen und seines Bruders Herrschaft zu kräftigen. Nun brauchte Bruno Raginar's Schwert nicht mehr, dieser aber störte jetzt selbst den Landfrieden aus Uebermuth und aus Unmuth über seine Beiseitesetzung. Darum wurde Bruno erst dann Herr seines Herzogthums, als er ihn im Jahre 958 in Folge offener Empörung gefangen nehmen ließ und nach dem äußersten Osten Deutschlands in die Verbannung schickte. Von dieser Zeit an gelang es Bruno's unermüdlichen Bestrebungen immer mehr, Recht und Ruhe im Lande heimisch zu machen. Die Einsetzung Friedrichs als Herzog in Oberlothringen neben Gottfried in Niederlothringen nach dem Aufstande der Lothringer im Jahre 959 sollte dazu helfen und nebenbei die gefährliche lothringische Macht auf immer zerspalten. Auch die politische Aufgabe Bruno's in Bezug auf Frankreich konnte vor 955 nicht zu lösen angefangen werden. Aber nach König Ludwig's und nach Herzog Hugo's Tode stieg sein Einfluß auf die französischen Angelegenheiten so, daß er im Namen seines Bruders Otto eine Art von Oberherrlichkeit über Frankreich ausübte. Bruno wurde oft allein, oft mit einem Heere nach Frankreich gerufen und suchte auch hier nach seiner Weise durch Unterhandlungen die Störungen zu beseitigen und Alle zur Unterwerfung unter die rechtmäßige karolingische Herrschaft zu bringen. Es gab Viele, die ihm deßhalb berückende Schlauheit Schuld

gaben, aber wie seine königlichen und herzoglichen Vettern, so nannten ihn auch die Völker preisend den Friedfertigen. Im Jahre 961 wurde ihm und dem Erzbischof Wilhelm von Mainz die Reichsverwaltung und die Sorge für Otto II. übertragen, während Otto I. nach Italien zog, sich zum Herrn des Landes und des Pabstes machte und die Kaiserkrone erwarb. Als der Kaiser triumphirend zurückgekehrt war und auf der Höhe seines Glückes stand, da versammelte sich die ganze sächsische Familie zu Pfingsten des Jahres 965 in Köln um die greise Königin Mathilde und feierte mit vielen Bischöfen und Großen des Reichs, auch mit Valderich, dem Lehrer Bruno's, ein rührendes Dankfest. Die französischen Vettern geriethen aber bald nach ihrer Heimkehr wieder in Streit und Bruno wurde nach Compiegne beschieden, um den Frieden unter ihnen und in Frankreich überhaupt herzustellen und zu befestigen. Auf dieser Reise ergriff ihn in Rheims eine Krankheit, welcher er am 11. Oktober 965 erlag. Seinen Leib trug man nach seiner Verordnung nach Köln, wo er in der Kirche des Klosters des heil. Pantaleon begraben wurde. Sein Hauptstreben nach Herstellung des Friedens, in welchem er auch starb, war zuletzt immer der Kirche und der Schule gewidmet, wie er sich auch der Kirche und Schule als Mittel bediente. Er setzte, wo er konnte, fromme Bischöfe und Aebte aus seiner nächsten Umgebung und aus der von ihm gestifteten kölner Schule ein, von denen er politische Treue erwartete, die aber hauptsächlich sich mit der Hebung der Frömmigkeit und Bildung in ihren Amtskreisen beschäftigen sollten. Er selbst war eifrig im Erbauen, Schmücken und Reformiren von Klöstern, im Erbauen und Besetzen von Einsiedlerhütten, im Erbauen und Bereichern von Kirchen aller Art, im Suchen, Hinwegführen und Verehren von Reliquien, mit denen er besonders Köln schmückte. Er war sehr gewissenhaft in Erfüllung seiner gottesdienstlichen Pflichten, bei welcher er eine außerordentliche Demuth zeigte. Kurz er war gleichsam die verkörperte Kirchlichkeit des 10. Jahrhunderts und man legte ihm deßhalb nicht nur die Beinamen des Großen und des Friedfertigen bei, sondern man verehrte ihn auch alsbald nach seinem Tode als einen Heiligen. Aber je höher jene oft sehr äußerliche und trübe Frömmigkeit im Ansehn der germanischen Völker stieg, desto allgemeiner wurde auch die Verdächtigung der profanen Wissenschaften, der „Philosophie", als der Quelle aller Ketzereien. Und diese Verdächtigung war den trägen Klerikern und Mönchen am bequemsten und am geläufigsten. Von dieser Seite wurde es auch dem Bruno zum Vorwurfe gemacht, daß er niemals von seiner Wissenschaft ließ und dieselbe in allen alten und neuen Schulen nach Kräften förderte. Und seiner Wirksamkeit that nichts mehr, als dieser Vorwurf, Abbruch. Nun beugte sich zwar auch der ungebildete Klerus unter die Verehrung, die ihm das Volk nach seinem Tode widmete, aber man erzählte, Bruno sey bei seinem Eintritte in den Kreis der Heiligen von Christus angeklagt worden, daß er eiteler Weise Philosophie getrieben habe, und nur auf die Verwendung und Vertheidigung des heil. Paulus habe ihm der Herr noch einen Platz unter den Heiligen gegönnt. (Quellen sind vorzüglich zwei Biographien, eine von Ruotger in den Jahren 966 und 967 geschrieben und durchaus glaubwürdig, eine andere im 14. Jahrhunderte von Mönchen von St. Pantaleon verstandlos, aber zum Theil aus nicht mehr zugänglichen Aufzeichnungen zusammengestellt. Beide siehe bei Pertz [Monum. Germ. hist. script. T. IV. p. 252 sqq. p. 275 sqq.]. Die Geschichte Bruno's ist neuerdings von den Bollandisten [mens. Oct. T. V. Brux. 1786] und von Pieler [Bruno I. Erzbischof von Köln. Arnsberg 1851] bearbeitet worden. Ueber seine politische Wirksamkeit schrieb Aschbach im Niederrheinischen Jahrbuch von Lersch [I. Bd. S. 27 ff.] und Dönniges in den Jahrbüchern des deutschen Reichs von Ranke [I. Bd. 3. Abth. S. 64 ff.]). **Albrecht Vogel.**

Bruno, Apostel der Preußen. Verwechselungen mit dem Pabste Gregor V. und einem Bischofe Bruno von Augsburg haben die Geschichte des Apostels der Preußen unsicher gemacht. Noch störender war die Trennung der Einen Person in zwei, von denen die eine den Namen Bruno, die andere den Namen Bonifacius führen sollte. Was sich aus den Quellen (vorzüglich *Thietmar*, Merseb. annales l. VI. c. 58. Petri

Damiani vita S. Romualdi c. 26—28. und Chronicon Magdeburgense ed. Meib. p. 275 und 284) entnehmen und schließen läßt, ist Folgendes. Bruno stammte aus einem edeln sächsischen Hause, welches dem kaiserlichen verwandt war und aus welchem später der Kaiser Lothar III. hervorging. Sein Vater Bruno und seine Mutter Ida hatten ihren Sitz in Querfurt. Dieser älteste Sohn wurde nach dem Jahre 970 geboren und wegen seiner Bestimmung zum Geistlichen um das Jahr 980 nach Magdeburg geschickt. Geddo, ein würdiger Nachfolger Otherichs, war sein Lehrer und Erzieher; Thietmar, später Bischof von Merseburg, war von 986 an sein Mitschüler. Der Erzbischof Adelbert, der 981 starb, und Adelbert von Prag, der 981 oder 982 nach Böhmen zurückging, können nur in vorübergehende Berührung mit Bruno gekommen seyn. Am Ende der achtziger Jahre wurde er Domherr zu St. Moritz in Magdeburg. Von dem größten Einflusse auf sein ferneres Leben war es, daß er mit vielen andern Vornehmen und Klerikern von Otto III. an den Hof gerufen wurde und die Anregungen und Entwickelungen auch an sich erfuhr, welche den Kaiser in Italien erwarteten. Otto zog im Anfange des Jahres 996 nach Rom zur Pabstwahl und Kaiserkrönung und wurde dort von Adelbert von Prag, der damals im Kloster der heil. Bonifacius und Alexius lebte, für die extreme schwärmerische Ascese gewonnen, welche damals durch griechische Einwirkung von Unteritalien aus um sich griff, sich feindlich gegen Welt und Wissenschaft, lau oder gleichgültig oder ärgerlich gegen das Kirchenamt und das Mönchthum älterer Stiftung verhielt und besonders unter den nordischen Besuchern Roms, ebenso unter den Kriegern und Staatsmännern, wie unter den Gelehrten aus den Schulen Gerberts und Otherichs, wie unter den Bischöfen durch plötzliche Bekehrung glühende Anhänger erwarb. Den Martyrtod Adelberts im Jahre 997 vernahm der Kaiser, da er wieder in Rom war, und dieses Ereigniß scheint mit Bruno's Wandelung im engsten Zusammenhange gestanden zu haben. Er verließ den Hof, seine glänzenden Aussichten auf einen Platz unter den Häuptern der deutschen Kirchen und wurde Mönch, und zwar Mönch jener strengsten Richtung. Er begehrte nichts mehr, als gleich Adelbert den Martyrtod zu sterben und unter den Slaven das zu werden, was Bonifacius unter den Deutschen gewesen war. Ob er deßhalb den Namen Bonifacius annahm oder indem er sich vielleicht in das Kloster der heil. Bonifacius und Alexius begab, ist unbekannt. Wenn er wirklich in dieses Kloster eingetreten war, so hat er es doch sicher bald wieder verlassen, denn im Jahre 1001 finden wir ihn im Gefolge des phantastischen Anachoreten und Bußpredigers Romuald, von dem später die Camaldulenser ausgegangen sind. Dieser zog von Rom nach Tibur, Monte Cassino und Ravenna und lebte endlich mit seiner Schaar in einem Walde bei dieser letzten Stadt nach dem Muster des Antonius und Hilarion. Seit 996 stand Herzog Boleslav Chrobri von Polen mit diesen Mönchen in Verbindung und sein gleichnamiger Sohn gehörte selbst zu den Jüngern Romualds. Er berief sie zu seinen heidnischen Nachbarn und suchte seit dem Jahre 1000 seinen Plan, den westlichen Slaven unter seiner Herrschaft einen selbstständigen Platz in der europäischen Völkerfamilie und in der abendländischen Kirche auch durch diese aus Rom geholten Missionare auszuführen. Dem Adelbert waren zunächst Johannes und Benedikt als Heidenbekehrer gefolgt, aber nachdem sie Boleslavs Versuch, durch sie die königliche Krone aus der Hand des Pabstes zu erhandeln, abgewiesen hatten, waren sie umgekommen. Bruno wollte ihnen folgen. Er wandelte barfuß, fastend und Psalmen singend nach Rom, um sich vom Pabste auszubitten, in jene nordöstlichen Gegenden als Heidenbekehrer gesandt zu werden. Er wurde auch wirklich zum Erzbischof der Heiden designirt, reiste unter vielen Entsagungen nach Deutschland und traf endlich in Merseburg den König Heinrich II. und den Erzbischof Tagino von Magdeburg. Auf des Königs Befehl gab ihm der Erzbischof die bischöfliche Weihe und bekleidete ihn mit dem aus Rom mitgebrachten Pallium. Wir können darin und in der Umgehung des Erzbischofs von Gnesen nur die Wahrung der Rechte des deutschen Reichs und der deutschen Kirche gegen die Bestrebungen Boleslavs erkennen. Bruno sah sich nun völlig zum Nachfolger der beiden Adelberte eingesetzt,

denn auch den Magdeburger Erzbischof betrachtete er gegen die Geschichte als einen zu den Preußen gesandten Bischof der Heiden. Er ging nach Polen, wo er im Herbste des Jahres 1004 zu eigner Erbauung und zur Verherrlichung seines großen Vorgängers das Leben des heil. Adelbert von Prag schrieb. Dabei war er nicht von Johannes Canaparius, dem Verfasser der ersten Lebensbeschreibung Adelberts, abhängig, sondern schöpfte selbstständig aus denselben oder auch aus bessern Quellen. Von Polen, wo ihn Boleslav hoch ehrte und reich beschenkte, aber dem deutschen Könige zu entfremden suchte, ging er erst nach Ungarn, um auch diese Stätte der Wirksamkeit Adelberts zu besuchen. Dort lernte er den Radla, Adelberts ersten Erzieher, kennen und verbesserte nach dessen Erzählungen und nach andern Erfahrungen seine Lebensbeschreibung Adelberts (gedruckt in den Mon. Germ. hist. T. VI. p. 596 sqq.). Von einem Commentar Bruno's zur Genesis berichtet zwar Trithemius, aber ohne allen Beweis und gegen alle Wahrscheinlichkeit. Nach Polen zurückgekehrt, machte er sich, während Boleslav mit Heinrich II. Krieg führte, zur Predigt des Christenthums in Preußen auf. Er schrieb noch einen Brief an Heinrich und betrat dann ohne alle Unterstützung des Herzogs Boleslav mit achtzehn Gefährten das feindliche Land. Es heißt, er habe durch ein Wunder einen König bekehrt, der Bruder desselben habe aber ihn und seine 18 Begleiter gefangen, enthauptet und verstümmelt. Die Leichname der Erschlagenen kaufte Boleslav. Später ist an der Stelle des Todes Bruno's zu Ehren des Martyrs Braunsberg erbaut worden. Damit endigte der Versuch, auf dem Wege der Predigt den Preußen das Christenthum zu bringen. Dänische und polnische Waffen nahmen bald mit besserem Erfolge die Mission wieder auf. Nach Thietmars Bericht ist Bruno am 14. Februar des 12. Jahres nach seiner Bekehrung gestorben. Die Wahl zwischen den Jahren 1008 und 1009 entscheidet sich nach Annal. Quedlinb., Chronogr. Saxo, Sigebert. Gemblac. für 1009. Es hat im 11. Jahrhundert eine Geschichte seiner Thaten gegeben, welche nicht mehr vorhanden ist. Was Wipert (s. Mon. Germ. hist. T. VI. p. 579 sqq.) erzählt, verträgt keine Vereinigung mit den andern und zwar glaubwürdigen Erzählungen. Eine besondere Lebensbeschreibung ohne Werth ist dem Bruno von einem gewissen Büttner gewidmet worden unter dem Titel: Bruno Apostolus oder des römischen Apostels in Preußen Brunonis Leben, Tod und Verehrung nach dem Tode ꝛc. Halle 1714. Auch in Spangenbergs Querfurtischer Chronik wird viel von ihm gefabelt. Eine kritische Behandlung dieses Stoffes finden wir bei Johannes Voigt, in seiner Geschichte Preußens Bd. I. S. 280 ff., und bei Pertz, im 6. Theile der Monumente S. 577 ff.

Albrecht Vogel.

Bruno, der Heilige, s. Karthäuserorden.

Bruno Saxonicus, zur Zeit des Erzbischofs Werinher Geistlicher in Magdeburg, trat nach Werinhers von Magdeburg Tode (1079) in die Dienste des Bischofs Werinher von Merseburg, des Freundes und Parteigenossen seines früheren Herrn, des Magdeburgers. Er schrieb im Jahre 1082 eine Geschichte des Kampfes, in welchem die sächsischen Fürsten damals noch mit König Heinrich IV. verwickelt waren, allerdings in einem diesem Könige sehr feindlichen und für die sächsischen Fürsten lebhaft Partei ergreifenden Sinne; doch sind als Hauptquelle seiner Nachrichten die Erzählungen der Fürsten selbst und der Geschäftsleute derselben zu betrachten, und das einzelne Berichtete wird durch mehrfach in die Schrift eingereihte Dokumente und durch das, was sonst über diese Zeit bekannt ist, bestätigt — so daß die Parteilichkeit Bruno's sich nicht geltend macht in falscher Erweiterung der Thatsachen, sondern vielmehr in der Verschlossenheit für das, was etwa auch zu des Königes Gunsten angeführt werden kann. Bruno's Geschichtsbuch zeichnet sich außerdem aus durch Lebhaftigkeit der Darstellung und Einfachheit des Berichtes, der in einem sachgemäßen, nicht durch falsches Suchen nach eleganten oder abgebrauchten, unlebendigen Phrasen entstellten und dadurch langweiligen Style gehalten ist. Dies Geschichtswerk ist in einem einzigen Manuskript erhalten — doch sind in das chronicon Magdeburgense und in das Werk des annalista Saxo früh-

zeitig größere Abschnitte aus Bruno's Schrift übergegangen, die zu Feststellung des Textes benutzt werden konnten. Die erste Ausgabe von Bruno's Geschichtsbuch ist von Marquard Freher (1600) — die beste von Pertz in dem 5. Bande der scriptores der von Pertz herausgegebenen monumenta Germaniae historica (vol. VII. Hannoverae 1844. fol.). Ein Abdruck in Octav von dieser Ausgabe ist zum Handgebrauch ebenfalls in Hannover 1843 erschienen. H. Leo.

Bruys, Peter, s. Peter von Bruys.

Bucer, Martin, richtiger Butzer (lateinisch bisweilen Emunctor), wurde geboren zu Schlettstadt im Elsaß, im Jahre 1491. Die für jene Zeit trefflichen Schuleinrichtungen seiner Vaterstadt, wohin um die Mitte des 15. Jahrhunderts Ludwig Dringenberg ein reges wissenschaftliches Leben gebracht hatte, welches erst durch die Feinde der Reformation später wieder dem Erlöschen nahe gebracht wurde, blieben auch auf den jungen, talentvollen Bucer nicht ohne anregenden Einfluß. Noch nicht 15 Jahre alt trat er in seiner Vaterstadt in den Dominikanerorden ein, und begab sich sodann, von dem Prior des Ordens als vorzüglicher Kopf erkannt, bald von Schlettstadt nach Heidelberg, wo er namentlich dem Studium der Sprachwissenschaften oblag und in der Kenntniß der hebräischen und griechischen Sprache bald Ausgezeichnetes leistete. Er schloß sich deßhalb auf der Universität der humanistischen Richtung an; und in diesem freieren Sinne widmete er sich auch der Theologie. Die Schriften des Erasmus bewunderte er; aber Luthers gewaltiges Auftreten ergriff und erschütterte ihn tief. Seit dem Jahre 1516 hatte er an der Universität Heidelberg die Leitung der theologischen Studien der Dominikaner übernommen. Im Jahre 1518 wohnte er mit anderen von reformatorischen Gedanken und Bestrebungen lebhaft angeregten jungen Männern, wie Martin Frecht, Theobald Billikan, Erhard Schnepf, Johann Brenz der Disputation bei, welche am 26. April desselben Jahres im Augustinerkloster zwischen Luthern und den scholastischen Doctoren stattfand; er schrieb voll freudiger Bewunderung Luthers Vieles, was dieser sagte, nach und indem er es seinem Freunde, dem gelehrten Beatus Rhenanus mittheilte, floß er dabei über von rühmender Anerkennung des „pauliniſchen Scharfsinnes und der umfassenden Schriftkenntniß“ des großen sächsischen Reformators. In seinem Schreiben an Rhenanus (bei Seckendorf, hist. Lutheran. I, 29.) verhehlt er es nicht, daß Luthers großartige Offenheit ihm höher stehe als die vornehme Zurückhaltung des Erasmus. Je freimüthiger er selbst, durch eine vertrauliche Unterredung mit Luther für das Reformationswerk entzündet, von jetzt an in Heidelberg sich zu den Grundsätzen der evangelischen Bewegung bekannte, desto mehr fing er an ein Gegenstand der Verfolgung von Seiten der Altgläubigen zu werden. Seine Ordensbrüder hatten ihn, wie er selbst erzählt, im Jahre 1519 einmal beinahe gesteinigt. Da fand er auf eine Empfehlung des berühmten Franz von Sickingen hin Zuflucht und freundliche Aufnahme bei dem Pfalzgrafen Friederich, der im Frühjahre 1521 ihn zu seinem Hofkaplan ernannte. Schon vorher war er, durch eine Anklage des berüchtigten Ketzermeisters Jakob Hochstraten beim päbstlichen Nuntius bedroht (um Weihnachten 1520), nach dem Rathe einiger Freunde aus dem Dominikanerorden ausgetreten, und es ist hierbei beachtenswerth, daß der Weihbischof zu Speyer, Anton Engelbrecht, ihn von der Ordensregel entband, weil er ein als fünfzehnjähriger Jüngling „per vim et metum in constantem professionem compulsus“ sey. Vermöge desselben vom 29. April 1521 aus Bruchsal datirten, noch heute vorhandenen Dokumentes wurde er in den Stand der Weltpriester versetzt. Jedoch fühlte er sich in seiner neuen Stellung bei Hofe nicht glücklich; auch mochten seine Freunde, namentlich Hutten, ihn nicht wohl gern in den Umgebungen der Hofluft wissen. Auf Huttens Anregung hin gab er 1522 seine Stellung bei Hofe auf, und nahm dafür die unter Sickingens Herrschaft stehende Pfarrei Landstuhl an, wo er mit einer aus dem Kloster getretenen Nonne, Elisabeth Pallaß, in die Ehe trat*). Nach fünfmonatlichem Pfarr-

*) Im Jahre 1542 verheirathete er sich nochmals mit Capito's Wittwe, Wibrandis Rosenblatt.

dienste in Folge der zwischen Sickingen und dem Kurfürsten von Trier ausgebrochenen Fehde von Landstuhl vertrieben, im Begriffe bei Luther selbst in Wittenberg Schutz zu suchen, erhielt er einen Ruf nach Weißenburg, von wo ihn aber der Krieg und der von Speyer aus drohende Bann ebenfalls (nach einem kaum halbjährigen Aufenthalte) wieder vertrieb. Seine Noth war, nach seiner eigenen Schilderung in einem vom 9. Juni 1523 an Zwingli geschriebenen Briefe jetzt auf's Höchste gestiegen; hülflos war er, einer Einladung seines Freundes Gerbert folgend, in Straßburg angekommen, wo schon vorher Meister Matthis Zell, Capito und Andere dem Evangelium Bahn gebrochen hatten. Die Anfangs trüben Aussichten erheiterten sich bald für Bucer. Zell seit 1518 Pfarrer zu St. Lorenz im Münster nahm den bis zur äußersten Dürftigkeit (summa tenuitate, wie er selbst schreibt) heruntergekommenen Bucer nicht nur freundlich in seine Pfarrwohnung auf, sondern gestattete ihm auch in der St. Lorenzenkapelle täglich Bibelstunden zu halten. Mit jedem Abende wuchs der Zulauf der Bevölkerung. Auf Ansinnen des Bischofs, welcher mit kirchlichen Strafen gegen Bucer vorzuschreiten gedachte und mit welchem der Rath damals noch nicht öffentlich brechen wollte, wurden die Bibelstunden zwar geschlossen; aber eine weitere bischöfliche Forderung, dem Bucer als einem unter dem Banne befindlichen das Geleit abzukünden, wurde um so mehr abgeschlagen, als Bucers Vater seit dem Jahre 1508 als ehrsamer Küblermeister Bürger der Stadt Straßburg war und sich selbst für seinen Sohn lebhaft verwandte. Ueberdies überreichte Bucer dem Rathe eine schriftliche "Verantwortung an E. E. Rath seiner Person halb", in welcher er erklärte, den Tod leiden zu wollen, wenn auf ihn gebracht werden könnte, daß er lehre "was nicht in der heil. Schrift ausgedrückt sey, was den Glauben nicht mehre, die Liebe nicht anzünde und nicht Fried', Gehorsam und Unterthänigkeit pflanze." Rührend ist es, wie er in dieser Verantwortung den Rath "als ein Bürgerssohn und armer vertriebener Christ" um Schutz und um das Bürgerrecht bittet. "Gott, der auch die Vögel speise, werde wohl auch ihn das Zeitliche finden lassen; hoffentlich werde ihm doch die gemeine Freiheit, seinem Nächsten mit dem, was er gelernt, zu dienen und hievon sich zu ernähren, nicht entzogen werden."

Vom Rathe in den Schirm der Stadt und als ihr Bürger aufgenommen, wagte er es nun auch öffentlich zu predigen, und zwar im Münster abwechselnd mit Zell. Als die Domherren ihm als einem Verheiratheten und Gebannten die Kanzel verweigerten, bestieg er zur Predigt einen alten hölzernen Lehrstuhl, den der Eifer seiner Zuhörer herbeischaffte. Die vielgeschäftige, auch sein sittliches Leben antastende Verläumdung mußte verstummen vor der Thatsache eines reinen, dem Dienste Christi und seines Wortes geweihten Lebens. Unterdessen hatte der Rath sich offen der Sache der Reformation angenommen und eine Verordnung (1. Dez. 1523) erlassen, daß "künftig nichts Anderes als das heilig Evangelium und die Lehr Gottes und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächsten dient, frei öffentlich dem christlichen Volk soll gepredigt werden." Der Bann des Bischofs, welcher gegen alle verheiratheten Priester ausgesprochen wurde, fand weder bei dem Rathe, noch bei der Bevölkerung Beachtung; die Geistlichen wurden durch ein obrigkeitliches Mandat veranlaßt, in das Bürgerrecht der Stadt einzutreten, und als der Leutpriester bei St. Aurelien diesem Mandate den Gehorsam verweigert, wurde Bucer auf den einstimmigen Wunsch der Gemeinde vor Ostern 1524 zum Pfarrer derselben erwählt.

Von jetzt an entwickelte Bucer eine entschiedene reformatorische Thätigkeit in der für den Fortgang des Protestantismus auf süddeutschem Gebiete so wichtigen Stadt Straßburg. Es ward sofort zur Reform des durch den päbstlichen Meßdienst so sehr verunstalteten Kultus geschritten, und Bucer rechtfertigte dieselbe in einer von beinahe allen reformatorisch gesinnten Stadtpredigern unterzeichneten Schrift: "Grund und ursach auß gotlicher schrifft der neuwerungen an dem nachtmal des herren u. s. w. Zu Straßburg fürgenommen" vom 26. Dez. 1524. Die Form des Kultus ward nach süddeutscher Art einfach und ohne alles Gepränge eingerichtet. Auch den Aberglauben griff Bucer, wo

er noch nicht ausgerottet war, frisch an der Wurzel an. Zu seiner Kirche zu St. Aurelien wallfahrtete namentlich das Landvolk seit alter Zeit, um an der Grabstätte der Heiligen sich vom Fieber kuriren zu lassen. Bucer predigte kräftig wider den Unfug, und seine Pfarrangehörigen, die Gartner, entfernten in Folge dessen den wunderthätigen Sarg und zerstörten das Grab. Aber freilich — die Gegner hielten sich dennoch nicht für besiegt. Als am Sonntag Invocavit des Jahres 1524 Bucer im Münster predigte, suchten die päbstlich gesinnten Geistlichen im Chor durch Gesang seine Stimme zu übertönen; es kam in der Kirche zum Handgemenge. Mit dem Augustiner-Provinzial, Konrad Treger, welcher erklärt hatte, die Stadt Straßburg sey „stinkender Ketzerei anhängig," kam es zu einer öffentlichen Disputation, deren Protokoll Bucer verfaßte. Treger wurde besiegt, und als in seinem Kloster von dem eindringenden Volke sogar einige Dirnen wohl versteckt gefunden worden waren, war seines Bleibens in Straßburg nicht mehr; er mußte Urphed schwören; durch Bucers unermüdlichen Eifer befestigte die Sache der Reformation sich immer mehr. Wie er aber in Straßburg selbst die evangelische Wahrheit gegen ihre Gegner, Priester und Fürsten, vertheidigte, so knüpfte er auch damals schon Verbindungen mit auswärtigen Freunden und Trägern der Reformation an, wie denn namentlich der bekannte Wilhelm Farel um diese Zeit bei Bucer freundliche Aufnahme fand und sogar auf einige Monate eine französische evangelische Gemeinde, aus lothringischen Flüchtlingen bestehend, in Straßburg gebildet zu haben scheint.

Da brach jener unselige Streit aus, welcher den Protestantismus in seinem ersten Siegeslaufe hemmte, die Freunde der evangelischen Wahrheit in zwei sich feindselig gegenüberstehende Heerlager theilte und eine nicht geringe Anzahl friedlich gesinnter evangelischer Christen um so tiefer betrübte, als es ihnen an einem ausreichenden Grunde zu einer andauernden Zertrennung zu fehlen schien. Zu den letzteren gehörte Bucer, und wenn er seine persönliche Bedeutung in der Reformationsgeschichte vornehmlich dem Antheile verdankt, welchen er an den Abendmahlsstreitigkeiten nahm, so ist dieser Antheil von Anbeginn an immer ein entschieden vermittelnder, auf Ausgleichung und Versöhnung der streitenden Parteien hinsteuernder gewesen.

Der ursprüngliche Standpunkt, welchen Bucer in Beziehung auf die Abendmahlslehre einnahm, war unstreitig ein dem schweizerisch-zwinglischen nahe verwandter. „Daß im Nachtmahl des Herrn Todes und des Opfers, womit er sich am Kreuze aufgeopfert, mit Glauben und Danksagung gedacht werden solle:" das ist nach Bucers Erklärung vom Jahre 1524 die wesentliche Bedeutung des Abendmahles. Er verwirft die Elevation, weil Christus im Nachtmahle nicht leiblich zugegen, sondern die rechte, heilsame Gegenwart Gottes und Christi durch den wahren Glauben unsichtbarer Weise geschehe. Das leibliche Element, das bisher so schändlich mißbraucht worden sey, habe er aus den Augen gethan, um die Christen zum geistlichen zu führen. Schon damals warnte Bucer vor dogmatisch-spitzfindigen Streiten über die Abendmahls-Doctrin. „Warum man sich denn über dem Brode und Weine viel zanken wollte? Warum nicht viel mehr den Tod des Heilandes im Abendmahle bedenken und dasselbe mit einfältigem Glauben genießen?" Namentlich tadelt er — mit Beziehung auf Karlstadts Streitlust — daß man sich „ob der fleischlichen Gegenwärtigkeit" zanke. Man solle die Einsetzungsworte wahr seyn lassen, wie sie auch wahr seyen, vor Allem aber bedenken, daß Christus sage: „Esset und trinket zu meinem Gedächtniß." Wo das wahre Gedächtniß an den Herrn sey, da werde gar keine Weile mehr seyn, „mit dem Brod und Wein sich etwas mehr zu bekümmern, sondern das ganze Herz und alle Kräfte werden dahin geneigt seyn, solchen Tod als seine Erlösung zu verkündigen, zu preisen und loben, auch dem ähnlich zu werden mit Absterbung der Sünde, männlicher Tragung des Kreuzes und auch herzlicher Liebe gegen alle Menschen." Und an einer anderen Stelle sagt er: „Was fragst du denn nach dem Fleisch? So du Solches als eine Figur und Zeichen könntest erkennen, mit rechtschaffenem Glauben zu bedenken, wie er seinen Leib und Blut einmal für deine

Erlösung am Kreuz hingegeben und aufgeopfert hat: so würdest du auch wahrlich den wahren Leib und das wahre Blut Christi genießen und das ewige Leben haben.“ Der einmal geschehenen Hingabe des Leibes und Blutes Christi sich erinnern, das nennt Bucer hier „Christi Fleisch geistlich essen und sein Blut geistlich trinken.“

Diese Erklärungen hatte Bucer nach dem Ausbruche des Abendmahlsstreites mit Beziehung auf das wenig besonnene Auftreten Karlstadts in Verbindung mit Capito gegeben. Das dogmatische Interesse am Streite fehlt darin ganz; die ethische Betrachtung des Sakramentsgenusses herrscht dagegen vor; die Friedensliebe überwiegt alle anderen Rücksichten. Gegen Karlstadt war Bucer persönlich verstimmt; das stürmisch vordringliche Wesen des Mannes mißfiel ihm, und als er im Herbste des Jahres 1524 aus Sachsen flüchtig geworden nach Straßburg gekommen war und dort die leicht entzündliche Bevölkerung durch heftige Flugschriften aufgewiegelt hatte, hatte Bucer dazu mitgewirkt, daß der Rath den unruhigen Mann nach kaum dreiwöchentlichem Aufenthalte aus der Stadt verwies. Unter dem Eindrucke dieser Vorgänge hatte er jene Erklärungen abgegeben.

Allein Luther war mit denselben noch viel unzufriedener als Karlstadt. Die Straßburger Prediger hatten unter dem 24. Nov. sich an Luther gewendet, um ihm ihre Ansicht über den ausgebrochenen Abendmahlsstreit darzulegen; aber höchst wahrscheinlich bevor Luther ihr Schreiben erhalten, war ein Ermahnungsschreiben von seiner Seite an jene abgegangen (Luthers Briefe, bei De Wette, Bd. II. S. 574 ff.), worin er vor Karlstadt warnte und die Straßburger zur Vorsicht ermahnte. Als nun nichtsdestoweniger jene Erklärungen von Bucer in seiner Schrift „Grund und Ursach u. s. w.“ am Schlusse des Jahres 1524 abgegeben wurden: da konnte Luther seinen Unwillen gegen die Straßburger nicht mehr verbergen, der auch in seiner Schrift „wider die himmlischen Propheten“ hie und da gegen sie durchschlägt.

Es ist unzweifelhaft, daß Bucer ein von der redlichsten Friedensliebe erfüllter Mann war. In der Ueberzeugung, daß man eigentlich um etwas streite, worauf nichts ankomme und worüber nichts ausgemacht werden könne, sucht er beide Parteien zu Concessionen in der Abendmahlslehre zu bewegen, die für ihn werthlos waren, für die Streitenden aber nicht. Persönlich befreundet mit Oekolampad beschwor er zuerst diesen, er möge seinen Gegnern ohne Gereiztheit antworten; dann schrieb er nach Nürnberg, Augsburg und Nördlingen an die lutherisch Gesinnten, und ermahnte sie zur Mäßigung; endlich sandte er in Verbindung mit seinen Amtsgenossen den Professor der hebräischen Sprache, Georg Caselius, an Luther selbst mit einem Schreiben und der dringenden Bitte: wenn er durchaus wider die Schweizer schreiben wolle, so möge er doch, um eines einzigen Irrthums willen, das Band der Brüdergemeinschaft mit ihnen nicht zerreißen. Zugleich erinnerte er ihn in dem Schreiben an die bedenklichen Folgen einer tiefer gehenden Spaltung für den Fortgang der Reformation überhaupt. „Einigkeit,“ heißt es darin, „ist für uns unumgänglich nothwendig; würde eine Spaltung eintreten, so würde unbeschreiblicher Nachtheil für die Gemeinden in Frankreich, Brabant, Flandern und Deutschland daraus erfolgen.“ Aber schon die ersten Erfolge der Friedensbemühungen Bucers zeigten, wie wenig Ersprießliches von ihnen zu hoffen war. Luther erklärte dem Caselius: „die Straßburger möchten wohl zusehen, daß sie nicht das Licht der Vernunft für das Licht des Geistes hielten; geschehe dies, so sey's der Teufel,“ und in der schriftlichen Instruktion, welche Caselius zurückbrachte, hieß es: „eine von beiden Parteien müsse des Teufels seyn.“ Auch Brenz lehnte in höflichen Worten die Vermittlung ab, welche Bucer und Capito in einem Schreiben vom 1. Dez. 1525 „an die ehrenfesten edeln christlichen Junkherrn Diether, Wolff und Philippsen von Gemmingen, Gebrüdern“ hatten anbieten lassen (Hartmann und Jäger, Johann Brenz I, S. 159 ff.). Ja, als Bucer bei Veranlassung der Uebertragung von Luthers Kirchenpostille in die lateinische Sprache im vierten Theile derselben ihm anstößig erscheinende,

den Abendmahlsstreit betreffende Stellen mit mildernden oder berichtigenden Anmerkungen begleitete: da ließ sich Luther zu den bittersten Vorwürfen gegen Bucer hinreißen, und behauptete geradezu, daß derselbe „in das gräßliche Ungeheuer des sakramentirischen Geistes verfallen sey.“ Bucer erwiederte jetzt ebenfalls nicht ohne Gereiztheit: es sehe eher einem Ungeheuer ähnlich, wenn Luther sage: Christus habe mit den Worten: „das ist mein Leib“ bewirkt, daß im Brode des Abendmahls sein Leib wahrhaftig und leiblich, und doch nicht sichtbar gegenwärtig sey. Einen Stachel ließ Luthers bitterer Angriff ohne Zweifel in Bucers Seele längere Zeit zurück.

Um so begreiflicher ist, daß Bucer sich zunächst entschiedener an die Schweizer anschloß, deren dogmatische Ueberzeugung er zwar nicht unbedingt theilte, aber um so lieber tolerirte, weil sie selbst nicht intolerant gegen die Ueberzeugung Anderer war. Die Reformation war endlich auch in Bern durchgedrungen; die Prediger Kolb und Haller hatten sich anheischig gemacht, zehn Sätze zu vertheidigen, unter denen der vierte lautete: „daß der Leib und das Blut Christi wesentlich und leiblich in dem Brode der Danksagung empfangen werde, mag mit biblischer Schrift nicht erwiesen werden.“ Von Straßburg waren bei der Eröffnung der Disputation (1528 den 7. Januar) Bucer und Capito eingetroffen. Bucer zögerte lange, bis er endlich bei Anlaß der vierten These das Wort ergriff. Er that es mit offener Anerkennung der schweizerischen Abendmahlslehre in dem entscheidenden Punkte, daß Christus im Brode nicht leiblich gegessen werde. Das Bedürfniß, einen Heiland mit einem wahren menschlichen Leibe, der nicht an mehreren Orten zugleich seyn kann, zu besitzen, ist besonders maßgebend für Bucers Erklärung. Die gegnerische Lehre, welche der lutherisch gesinnte St. Galler Pfarrer Benedikt Burgauer vertrat, „schmeckt — sagt Bucer — nach einem schweren Irrthum, der Vermischung der Menschheit Christi mit der Gottheit, oder daß Christus kein wahrer Mensch gewesen sey.“ Bucer hält es für durchaus genügend, wenn Christus mit seinem Geiste uns nimmer verlasse; daß er leiblich noch bei uns sey, „sey weder nutz noch noth.“ Von diesem Augenblicke an konnte Bucer als ein Verbündeter der Schweizer betrachtet werden; er hatte in Bern das sich hervorwagende Lutherthum zurückdrängen helfen, und es ist sehr bezeichnend, daß er die schweizerische Lehre dort gegen einen lutherisch gesinnten Schweizer verfocht. Wie natürlich, daß er sich durch das in Folge der für den Zwinglianismus siegreichen Berner Disputation erschienene „große Bekenntniß“ Luthers vom Abendmahle stark abgestoßen fühlte und die Ansicht Luthers, nach welcher auch die „Gottlosen“ im Abendmahle den wahren Leib Christi genießen sollten, damals sogar als eine „gotteslästerliche“ bezeichnete.

Und doch besänftigte die Friedensgesinnung in Bucers Seele bald jede Regung des Unwillens wieder. Noch in demselben Jahre schrieb er von Friedensgedanken beherrscht seinen „Dialogus“ („Vergleichung Doctor Luters und seines gegentheyls vom Abendmal Christi Dialogus“) nieder. Bucer selbst tritt in dieser Schrift unter dem Namen Arbogast auf; Luthers Abendmahlslehre ist durch einen Nürnberger Kaufmann, Namens Sebolt, der durch Straßburg auf die Lyoner Messe reist, vertheidigt. Bucer tadelt an Luther hier namentlich „sein unwürsche (unfreundliche) und greuliche Scheltwort“, und — was das Wichtigste ist — schlägt eine mündliche Besprechung zwischen den Führern beider Parteien vor, „weil, wenn man in eine Zweiung kommt, kein Theil des andern Schreiben also annimmt, wie es geschrieben ist“; ein mündliches Wort, meint er, könnte oft Zertrennungen lösen, die unüberwindlich schienen. Allein so wenig erreichte Bucer mit seinem „Dialoge“ bei Luther augenblicklich den erwünschten Erfolg, daß Luther wegen dieses Dialoges an seinen Straßburger Freund Gerbel schrieb: derselbe „wohne in Straßburg unter wilden Thieren, Vipern, Löwen, Panthern und sey fast in größerer Gefahr als Daniel in der Löwengrube.“ Dagegen gelang es bekanntlich den Bemühungen des Landgrafen Philipp von Hessen, auf den 1. Okt. 1529 ein Religionsgespräch zu Marburg zwischen den streitenden protestantischen Parteien zu Stande zu

bringen, auf welches die Straßburger die Theologen Bucer, Jakob Sturm und Hedio entsandten. Man erzählt, als Luther den Bucer erblickt, habe er lächelnd und mit dem Finger drohend zu demselben gesagt: „du bist ein Schelm.“ Auch hier stand Bucer mit den Straßburgern entschieden auf der Seite der Schweizer, und verwahrte sich mit den letzteren gegen Luthers Behauptung, daß die Lehre der Schweizer keine schriftgemäße sey. War auch der Erfolg des Marburger Gespräches kein entschieden günstiger gewesen, so regte dasselbe als der erste öffentliche Unionsversuch zwischen den getrennten Religionsparteien doch ohne Zweifel Bucers Unionsneigungen sehr nachhaltig an, und machte ihn selbst zum Unionsmanne für die Zukunft dadurch geschickter, daß er die hervorragenden Persönlichkeiten beider Parteien kennen gelernt, ihre beiderseitigen Gründe angehört, ihre Schwächen bemerkt, und namentlich zu Einigen unter ihnen, wie zu dem Landgrafen von Hessen und Melanchthon, in dauernde freundschaftliche Beziehungen und brieflichen Verkehr getreten war.

Es war freilich eine harte Probe für Bucers unverdrossenen Unionseifer, daß den Straßburgern die Theilnahme an der Unterschrift der Schwabacher Artikel (Okt. 1529) und an dem Augsburger Bekenntniß (25. Juni 1530) wegen der Abendmahlsdifferenz unmöglich gemacht wurde. Es blieb keine andere Aushülfe übrig, als ein eigenes Bekenntniß aufzustellen, was unter Mitwirkung Bucers (und Capito's) im Auftrage des Rathes in der kurzen Frist von 14 Tagen geschah. Es ist dies die aus 22 Artikeln bestehende „Tetrapolitana“ (welcher außer Straßburg noch die Städte Constanz, Lindau und Memmingen beitraten). Der Kaiser, der dieselbe bekanntlich sehr ungnädig aufnahm, ließ eine sogenannte „Confutation“ derselben verfertigen, welche Bucer mit einer „Schriftlichen Beschirmung und vertheidigung derselbigen Bekantnuß gegen der Confutation“ (1531) beantwortete. Der 18. Artikel de eucharistia enthielt den eigentlichen Differenzpunkt, zugleich aber auch einen vorsichtigen Unionsversuch mit den Angehörigen der Augsburger Confession. „Christus, heißt es hier, habe im Abendmahle seinen wahren Leib und sein wahres Blut wahrhaftig zu essen und zu trinken gegeben zu einer Speise und einem Tranke für die Seelen, damit dieselben in's ewige Leben gespeist würden, damit er in ihnen und sie in ihm lebten und verblieben.“ Bucer accomodirt sich hier zum erstenmale unverkennbar — und nicht mehr in voller Uebereinstimmung mit seiner früheren Ansicht — der Ausdrucksweise der Augustana, nur mit dem Unterschiede, daß das eine räumliche Gegenwart in sich schließende „adesse“ weggelassen ist, und eine centrale Vereinigung mit der Person Christi als das wesentliche Ziel des Abendmahlsgenusses in Aussicht gestellt wird. Die Zweideutigkeit des Ausdruckes mußte aber dem Friedenswerke eher hinderlich als förderlich werden, und, wenn Bucer nun mit einem Male behauptete, er denke eigentlich im Punkte der Abendmahlslehre mit Luther ganz übereinstimmend, so schien er vergessen zu haben, daß er sich in Marburg noch ganz anders erklärt; und es ist daher wohl zu begreifen, daß der heftige Luther in Bucers Unionsversuchen nichts als „Schalkheit und Täuscherei“ erblickte, ja, daß selbst der milde Melanchthon sich bewogen fand, Bucer auf die wirkliche Differenz angelegentlich aufmerksam zu machen. Bucer ärgerte sich nicht wenig über die „vere saxei Saxones.“

Und dennoch gelang es scheinbar, das gewünschte Ziel zu erreichen. Luther willigte endlich (im Sept. 1530) in eine Unterredung zu Koburg mit Bucer ein. Dort wußte dieser Luthern von seiner Rechtgläubigkeit im Punkte der Abendmahlslehre so sehr zu überzeugen, daß derselbe den Entwurf eines Vergleiches mit den oberländischen und schweizerischen Städten guthieß. In Straßburg instruirte man, die Pfarrer möchten „allen Fleiß ankehren, damit die Trennung aufhöre.“ Auf dem Convente zu Schmalkalden fanden die Straßburger wirklich freundliche Aufnahme, und indem sie auf dem Convente zu Schweinfurt (1532) die Augsburgische Confession mit unterschrieben, unbeschadet der Zustimmung zur Tetrapolitana, schien ihre Uebereinstimmung mit der Abendmahlslehre Luthers nunmehr gesichert.

Bei aller Achtung vor der Unionsgesinnung und der Friedensliebe Bucers muß hier anerkannt werden, daß er seine dogmatische Ueberzeugung seiner irenischen Tendenz theilweise opferte; und die vielen gescheiterten Hoffnungen seines späteren Berufslebens finden in diesem Umstande ihre Erklärung. Sein Schreiben an Ambrosius Blaurer (vom 32. Dez. 1531, bei Röhrich, Bd. II. S. 274 Beil. VI.) enthält das offene Geständniß, daß, weil die lutherisch Gesinnten nichts nachgeben wollten, und weil eben so wenig Aussicht auf gegenseitige Verträglichkeit vorhanden gewesen, er sich an die Terminologie der lutherisch Gesinnten so viel als nur immer möglich anbequemt habe. Nur einen solchen Ausdruck habe er vermieden, aus welchem eine „krasse lokale Gegenwart des Leibes Christi“ gefolgert werden könnte. Im Uebrigen müsse man möglichst allen Schein, daß eine Meinungsverschiedenheit in der Abendmahlslehre herrsche, vermeiden. Allein, wie es zu gehen pflegt: wo man ohne eigene entschiedene Ueberzeugung durch Conzessionen an beide Parteien den Frieden herzustellen sucht, da fühlen sich in der Regel beide Parteien unbefriedigt. Die zweideutige Lehrformel in Art. 18. der Tetrapolitana erschien Zwingli als „ein erfochten Einigung, die nit bestehen mag“ und die Berner werfen ihr „Dunkelheit“ vor, weßhalb sie bei ihrem deutlicher gestellten Bekenntniß verharren zu wollen erklärten (Schreiben von Schultheiß und Rath der Stadt Bern an den Rath der Stadt Straßburg vom 24. Februar 1531). Dadurch ließ sich Bucer in seinem Unionseifer freilich nicht im Mindesten abschrecken. Luthern irgendwie von der Zulässigkeit der schweizerischen Lehre zu überzeugen, das gab er völlig auf; um so mehr hoffte er die Schweizer zur Annahme einer Einigungsformel veranlassen zu können, in welcher Luthers Worte gebraucht wurden und auch der Sinn seiner Worte gefunden werden konnte. Durch persönlichen Verkehr mit den Schweizern hoffte Bucer zu diesem Ziele zu gelangen. Im April des Jahres 1533 reiste er selbst nach der Schweiz; allein er hatte sich getäuscht, wenn er dort auf rasche Erfolge in seinem Friedenswerke gerechnet hatte. Namentlich in Bern war das Mißtrauen gegen seine Bemühungen erwacht; die Berner warnten die Zürcher vor Verführung durch den „hinkenden Straßburger“. Nur allmählig gelang es ihm, das Vorurtheil zu überwinden, daß er ein von der schweizerischen Lehre Abgefallener sey; und wenn es ihm auch möglich ward, durch einen vor der Synode in Bern gehaltenen Vortrag die Gemüther Mancher dort für sich wieder zu gewinnen, so hatte seine Reise doch kein anderes wesentlicheres Resultat, als daß die Zürcher eine Antwort auf die letzten Angriffe Luthers, die bereits druckfertig vorlag, zurückhielten.

Unterdessen hatte jedoch in der Schweiz selbst die streng zwinglische Ansicht den Boden mehr und mehr verloren. Basel hatte in seinem Bekenntniß vom Jahre 1534 die Formel, daß „mit dem Brod und Weine des Abendmahles der wahre Leib und das wahre Blut Christi mitgetheilt werde“ angenommen; die „confessio super eucharistia sancta ad M. Bucerum“ der Zürcher von demselben Jahre, in Basel, Schaffhausen und St. Gallen gebilligt, enthielt eine sichtbare Annäherung an die bucerische Lehrweise; nur die „bernerischen Dummköpfe und Krebsgänger“ blieben — nach dem Urtheile der französischen Partei in Solothurn, welche aus politischen Gründen unionsfreundlich gesinnt war — „hartnäckig auf ihrer Meinung, die sie doch nicht behaupten könnten.“ Aber selbst in Bern wurden die zwinglisch Gesinnten milder gestimmt. Im Angesichte des von Paul III. nach Mantua ausgeschriebenen Concils fing man an, die Nothwendigkeit einer Vereinigung unter den Evangelischen immer stärker zu empfinden, und der Beitritt Berns zu der im Anfange des Jahres 1536 zu Basel vereinbarten sogenannten „ersten helvetischen Confession“, worin (Art. 22) die Formel sich findet, daß „der Herr im heil. Abendmahle seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst, den Seinen wahrhaftig anbiete“ ist als eine nicht undeutliche Conzession im Sinne der bucerischen Unionsbestrebungen anzuerkennen. Denn Bucer war in den Jahren 1533—1536 unermüdlich gewesen. Er hatte Luthers heftige Angriffe in Briefen an Leo Judä und den Zürcher Antistes Bullinger in das mildeste Licht zu stellen gesucht; er hatte die Formel der luthe-

riſchen Abendmahlslehre als ganz wohl verträglich mit der Ueberzeugung der Schweizer in eigenen Schriften dargeſtellt (vgl. Bucers Bericht an die Kirche zu Münſter und die Apologia contra Robertum, Episcopum Abricensem Gallum). Auf der einen Seite behauptete er, um Luthern gerecht zu werden: es werde im Abendmahle (in, unter oder neben dem Brode) der wahre Leib Chriſti genoſſen; auf der andern, um die Schweizer zufrieden zu ſtellen, verwahrte er ſich gegen die Annahme einer räumlichen Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmahle. Allein die Frage, auf welche Alles ankam, war die: ob der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti vermittelſt eines geiſtlichen Organes, des Glaubens, oder ob er vermittelſt eines leiblichen, des Mundes geſchehe, ob mithin auch der Ungläubige, oder ob nur der Gläubige im Abendmahle den Leib Chriſti genießen könne? Luther beſtand darauf, „daß Alles, was das Brod würke und leide, auch der Leib Chriſti würke und leide, daß er ausgetheilt, gegeſſen, mit den Zähnen zerbiſſen werde propter unionem sacramentalem.“ So kam es 1535 zum Vergleichsgeſpräche in Kaſſel mit Luther und Melanchthon, woſelbſt Bucer ein wahrhaftiges und ſubſtantielles Mitgetheiltwerden des Leibes Chriſti im Abendmahle zugab, Wein und Brod als darreichende Zeichen definirte, mit welchen gleichzeitig der Leib Chriſti dargereicht und in Empfang genommen würde, und ſomit zwiſchen den leiblichen Elementen des Abendmahls und dem Leibe und Blute Chriſti eine „conjunctio sacramentalis“ einräumte, welche im vollſtändigen Sinne der Lehre Luthers ſehr leicht ausgelegt werden konnte. Das Kaſſeler Geſpräch war übrigens nur die Einleitung zu der ſogenannten Wittenberger Concordie, der berühmten Vereinigungsformel, zu deren Abſchluſſe am 21. Mai 1536 zu Wittenberg eine Anzahl oberländiſcher Theologen, namentlich Bucer, Capito, Musculus, Lykoſthenes mit Luther zuſammengetreten waren. Luther fühlte, daß ſeine Ausdrücke aus Friedensliebe von der Gegenpartei angenommen, aber in ihrem Sinne ausgedeutet werden wollten; er war nicht der Mann, der den Schein liebte und ſeine Ueberzeugung der Zweckmäßigkeit geopfert hätte; dagegen Bucer — man darf es nicht verſchweigen — wollte hier Frieden um jeden Preis, und opferte dieſem ſeine Ueberzeugung und die ſchriftgemäße Berechtigung der ſchweizeriſchen und ſüddeutſchen Abendmahlslehre. Noch im Jahre 1535 hatte er gegen Bullinger ſchriftlich erklärt: kein Menſch verlange Zuſtimmung dazu, daß das Brod der Leib Chriſti genannt werde; es werde nur die Annahme gefordert, daß mit dem Brode im Abendmahle der Leib Chriſti ausgetheilt werde wie bei der Taufe mit dem Waſſer die Wiedergeburt (Corp. Ref. X. S. 136, Nachträge). In der Wittenberger Concordie dagegen wird nicht nur das bedenkliche „adesse“ von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle gebraucht, nicht nur dieſe Gegenwart als eine wahrhaftige und ſubſtantielle bezeichnet, ſondern es wird zur Beſchwichtigung Luthers auch eingeräumt, daß die Unwürdigen (indigni) den Leib Chriſti wirklich genöſſen, was nur in Beziehung auf die Gottloſen (impii) nicht behauptet wird. Daß Bucer durch beinahe völliges Verzichten auf die ſchweizeriſche Lehreigenthümlichkeit und beinahe unbedingte Unterwerfung unter die Lehrmeinung Luthers den Frieden erkaufen zu können meinte, iſt kein Beweis für ſeine unioniſtiſche Beſonnenheit, obwohl der Umſtand, daß er nach Abſchluß der Concordie mit ſeinem Freunde Capito Freudenthränen vergoß, jedenfalls ein Zeugniß für ſein wohlwollendes Herz iſt. Daß er in redlicher Abſicht gehandelt habe, hat er ſelbſt unter dem 4. Dez. 1536 an ſeine Freundin Margaretha Blaurer geſchrieben; er hat daſſelbe noch in ſeinen beiden Teſtamenten (1541 und 1548) bezeugt, und wir haben keine Urſache, die Aufrichtigkeit des in vieler Hinſicht ſo trefflichen Mannes in Zweifel zu ziehen; auch hat M. Diefenbach, evangel. luth. Pfarrer zu Frankfurt a. M. Unrecht, wenn er behauptet: „vom Jahre 1536 an ſey Bucer geradezu Lutheraner geweſen“; aber daß er an ſeiner urſprünglichen Ueberzeugung in der Wittenberger Concordie nicht feſtgehalten, daß Luthers Autorität ihn überwältigt und ſein Unionseifer ihn bis zur Verläugnung der ſchweizeriſchen Lehre fortgeriſſen hat: das iſt eine Thatſache, welche keine Sophiſtik zu beſeitigen im Stande iſt, und für welche auch Bucers

„retractationes“, in welchen er Luthern eine Art von Ehrenerklärung gibt, ein sprechendes Zeugniß enthalten.

Der Friede war jetzt vorläufig wenigstens mit dem furchtbarsten Gegner desselben, mit Luther, geschlossen. In Straßburg stieß die Annahme der „Concordie“ auf keine Schwierigkeit. Der Artikel wegen des Abendmahlsgenusses von Seite der Unwürdigen und Gottlosen wurde noch dahin erläutert, daß die Gottlosen, ebenso wie die Unwürdigen, den Leib Christi im Abendmahle zwar empfingen, aber nicht wirklich genössen. Die Versammlung der Prediger und Kirchspielpfleger im Predigerkloster (22. Juni 1536), welchen besonderer Bericht über die Wittenberger Beschlüsse erstattet wurde, trug Bucern und Capito noch auf, „die eidgenössischen Kirchen nun ebenfalls zur Annehmung dieser Artikel zu bewegen, vielleicht daß der liebe Gott mit der Zeit noch eine ganze Einhelligkeit darin verleihe“; und in der That waren nun Bucers Bemühungen in der nächsten Zeit darauf gerichtet, die Schweizer, wo immer möglich, zur Annahme der Wittenberger Concordie, d. h. zur Unterwerfung unter die Abendmahlslehre Luthers, zu bewegen.

Die Artikel der Wittenberger Concordie wurden von Bucer zunächst nach Basel geschickt; allein die Basler Theologen waren scharfsinnig genug herauszufühlen, daß Bucer vom schweizerischen Bekenntnisse darin abgefallen war, daß er jetzt eine Gegenwart des Leibes Christi im Brode lehrte. Nach einer mit Bucer in Straßburg abgehaltenen Conferenz beschlossen die Basler auf den Rath des Myconius hin „abzuwarten;“ das Gleiche thaten die Zürcher; auch auf einem Convente zu Basel vom 24. Sept. 1536, auf welchem Bucer persönlich mit den Schweizern verhandelte, kam es zu keinem Resultate; der Convent vom 19. Okt. in Bern entschied sich für das geistliche Essen des Leibes Christi im Glauben, die Berner nannten Bucer dabei einen „Achseltrager“, mit dem man nichts mehr zu thun haben wolle und der ohne Scheu zu Luther übergegangen sey. Ja es schien, daß Bucer namentlich bei den Bernern um allen Kredit gebracht sey, als eine plötzliche Wendung der Dinge in Bern durch die Berufung des lutherisch gesinnten Predigers Kunz und des Straßburger Predigers Seb. Meyer eine für Bucers Einwirkungen günstigere Stimmung hervorrief. So kam es in Bern denn nochmals zu einer Unionsconferenz zwischen Bucer (in Begleitung von Capito) und den Schweizern, worunter auch Calvin, Farel und Viret, im September 1537. Bucer hielt am 16. Sept. vor den versammelten Räthen eine Rede, in welcher er das Concordienwerk auf's Dringendste empfahl. Gegen den Vorwurf des Abfalls von seiner früheren Abendmahlslehre vertheidigte er sich lebhaft; alles was in seinen Schriften der Basler Confession (vom Jahre 1534) zuwider seyn sollte, wolle er Preis geben. Im Grunde kämen die lutherische und die schweizerische Formel auf Eines heraus. Es kam nachher zu ziemlich bitteren Verhandlungen; man warf Bucern seine mit Luther geheim geführte, der Schweizer nicht sehr rühmlich gedenkende Correspondenz vor. Doch schloß die Conferenz zuletzt mit einer für Bucer befriedigenderen Erklärung, indem anerkannt wurde, daß die Straßburger gläubige Christen seyen und ihr Bekenntniß dem schweizerischen nicht widerspreche. In diesem Sinne wurde Bucern und Capito ein mit dem Berner Stadtsiegel bekräftigtes, ihr Verfahren belobendes obrigkeitliches Zeugniß ausgestellt.

In Zürich war man jedoch unzufrieden mit diesem Siege des „Bucerismus“ in Bern. Man spottete über Bucer, den man Luthers „Cardinal a latere“ nannte, man fürchtete, Bern möchte durch Bucers Bemühungen völlig lutheranisirt werden. Wirklich war Bucers Einfluß seit dem für ihn günstigen Ausgange der Conferenz in Bern auch so groß, daß der Berner Katechismus von ihm umgearbeitet und im Dezember 1537 durch Rathsbeschluß in dieser veränderten Form eingeführt wurde, was den Sturz des zwinglisch gesinnten, viel verdienten Verfassers des ursprünglichen Katechismus, Megander, zur Folge hatte. In Megander fühlten die Zürcher sich selbst verletzt, und wollten von der Concordie um so weniger etwas wissen, als sie, wie Bullinger sagt, „guter Hoffnung waren, der Bucerismus esse sich mit der Zeit ab.“ Man kann daher nicht

sagen, daß Bucers Unionseifer in den schweizerischen Kirchen zu einem eigentlichen Ziele geführt habe; vielmehr drohte er sogar diese Kirchen selbst einander zu entfremden, und die zürcherische eben so sehr der zwinglischen Abendmahlslehre wieder näher zu bringen, als er die bernerische der lutherischen entgegenführte. Aber dennoch waren diese Friedensbestrebungen nicht ohne allen Erfolg, und die Kluft zwischen den beiden Parteien wäre ohne Zweifel noch weit größer, und eine Vereinigung für die Zukunft noch weit weniger möglich geworden, wenn Bucer zur theilweisen Ausgleichung der Streitpunkte und namentlich zu der Anerkennung nicht so viel beigetragen hätte, daß der wesentliche Streitpunkt keinen fundamentalen Lehrunterschied in sich schließe. Auch blieb in Folge der zwischen Bucer und den Schweizer Theologen angeknüpften freundschaftlichen persönlichen Verhältnisse Straßburg ein Band der Vermittlung zwischen dem evangelischen Deutschland und der Schweiz, und selbst Bullinger sandte seinen Sohn nach Straßburg, um eine Zeit lang Theologie und Philosophie daselbst zu studiren.

Aber auch abgesehen von dem Concordienwerke, dem wichtigsten und bedeutungsvollsten seines Lebens, hatte Bucer fortwährend eine reiche, vielseitig in Anspruch genommene Thätigkeit; sein Ruf war längst schon über die Grenzen Deutschlands und der Schweiz hinausgedrungen. Er hatte im Namen des Kirchenconvents zu Straßburg ein Gutachten in dem Ehescheidungsstreite Heinrichs VIII. von England mit seiner ersten Gemahlin, welches ungünstig für das Begehren des Königs lautete, abgegeben; dem Erzbischof Cranmer stand er öfters mit seinem Rathe zur Seite; im Jahre 1542 folgte er einem Rufe des Kurfürsten und Erzbischofs Hermann nach Köln, um ihm bei der Ausführung des von demselben beschlossenen Reformationswerkes beizustehen; persönlich suchte er durch Predigten und Vorlesungen dem Evangelium unter dem Volke Eingang zu verschaffen, durch Flugschriften Gebildetere zu unterrichten; Tag und Nacht arbeitete er; mit den gehässigsten Verläumdungen hatte er gleichzeitig zu kämpfen, und leider umsonst; denn er mußte die Stadt Bonn, wo er vornehmlich gewirkt hatte, im August des Jahres 1543 wieder verlassen und dem kaiserlichen Heere das für das Evangelium schon halbgewonnene Gebiet mit blutendem Herzen preisgeben.

Ueberall schien dem vielgeprüften Manne zuerst das Glück zu lächeln, und am Ende schlugen doch immer wieder seine Hoffnungen fehl. Auch mit den römischen Katholiken waren seit dem Reichstage zu Augsburg von Bucer Unionsverhandlungen angeknüpft. Im Jahre 1539 hatte sich Bucer mit dem berüchtigten Georg Wizel, der von der protestantischen wieder zur päbstlichen Kirche zurückgetreten war, näher eingelassen; auch mit dem Cardinal Sadolet war er zu diesem Zwecke in schriftlichen Verkehr eingetreten, der übrigens zu gar nichts führte. Namentlich vom Jahre 1534 an war Bucer nach dieser Richtung hin thätig gewesen; die dahin gehörigen Schriften Bucers erschienen meist unter den angenommenen Namen: Warrnund Lütholb und Konrad Trewe von Frideslewen. Auch der Kaiser scheint in Bucer's unionistisches Talent einiges Vertrauen gesetzt zu haben. In Hagenau (Juni 1540) und Worms wurden vorläufige Vergleichsconferenzen zwischen Protestanten und römischen Katholiken gehalten; zu der Conferenz auf dem Reichstage zu Regensburg wurde Bucer (unter dem 18. Jan. 1541) durch ausdrücklichen kaiserlichen Befehl berufen, und zum Collocutor bestellt. Zwar wäre es staatsmännischer gewesen, wenn die Protestanten sich zum Kriege gerüstet hätten, anstatt die kostbare Zeit mit nutzlosem Wortgezänke und eiteln Friedenshoffnungen zu vergeuden; aber Bucer's leicht bewegliche Phantasie sah immer den Unionshimmel offen, es schien ihm immer ein Leichtes, über Gegensätze und Widersprüche hinwegzukommen. Allein sein in Regensburg vorgelegtes Reformationsprojekt, nach welchem den deutschen Bischöfen ihre weltliche Jurisdiktion gelassen, die geistliche evangelischen Superintendenten übertragen werden sollte, scheiterte völlig, und wegen seiner Herausgabe der Regensburger Gesprächsakten (acta colloquii in comitiis Imperii Ratisponae habiti, i. e. articuli de religione conciliati et non conciliati omnes, Argentorati 1541) ward er mit dem immer schlagfertigen Dr. Eck in einen widerwärtigen Streit verwickelt, welcher wenig geeignet

war, das Unionswerk zu fördern. (Man vgl. Bucers Schrift de vera ecclesiarum in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione und Eck's replica Joh. Eccii adversus scripta secunda Buceri Apostatae 1543.) Allein durch alle diese Erfahrungen wurde Bucer über die Erfolglosigkeit seiner Unionsbestrebungen nicht belehrt. Auch im Jahre 1545 noch, als der Kaiser offen gegen die Protestanten rüstete und seine verderbendrohenden Absichten keinem schärfer blickenden Auge sich mehr verbergen konnten, schlug Bucer neue Unionsconferenzen mit den Papisten vor. Abermals kam man in Regensburg (Januar 1546) zusammen; eine Woche hindurch disputirte Bucer mit Sophisten, wie Malvender und Cochläus, sich über den Artikel von der Rechtfertigung herum, bis das Gespräch, durch ein kaiserliches Edikt gelähmt, in sich selbst zusammenfiel; denn es war jetzt nicht mehr Zeit zu sprechen, sondern zu handeln.

Nach dem für die Protestanten so unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges kam auch für Straßburg der Zeitpunkt, wo die Annahme des Augsburgischen Interims (1548) von dieser protestantischen Stadt gefordert wurde. Mit Hülfe des unionsfreundlichen Bucer hoffte der Kaiser das den römischen Katholizismus restaurirende Interim in Straßburg durchzusetzen. Unter kaiserlichem Geleit machte Bucer im Febr. des Jahres 1548 die damals sehr gefährliche Reise nach Augsburg. Man drang mit Versprechungen wie mit Drohungen auf ihn ein, um ihn zur Unterschrift des Interims zu bewegen; aber er blieb standhaft, und erklärte, nichts gegen Gott und die Wahrheit thun zu wollen. Es gelang ihm, Augsburg heimlich zu verlassen, und unter Gefahren aller Art durch die spanische Armee hindurch Straßburg wieder zu erreichen, wo man ängstlich seiner harrte. Von jetzt an stieg die Aufregung in Straßburg, zumal seit der Kaiser (unter dem 26. Mai 1548) die Annahme des Interims unweigerlich befohlen hatte. Bucer und Fagius eiferten in Wort und Schrift gegen das „gotteslästerliche“ Religionsedikt. In dem „summarischen Begriff der christlichen Religion, die man zu Straßburg nun in die XXVIII. Jar gelehrt“ (1548) vertheidigten sich die Straßburger Prediger gegen den Vorwurf, daß sie Rebellen seyen, erklärten aber auch zugleich ihren festen Entschluß, Gut und Blut für das evangelische Bekenntniß zu opfern. Solche Opfer zu bringen war freilich der die Waffen des Kaisers fürchtende Rath der Stadt Straßburg nicht zu bewegen; das Interim wurde angenommen, die bischöfliche Gerichtsbarkeit theilweise wieder hergestellt, die evangelische Predigt, doch nur unter der Bedingung, daß dem Interim nicht zuwider gepredigt werden solle, in einigen Kirchen geduldet. Allein die Prediger, namentlich Bucer und Fagius, waren entschlossen, sich dem Interim nicht zu fügen. Sie erklärten in einer persönlich überreichten Eingabe dem Rathe, sie werden lehren: daß „das Interim die Lehre Christi vertreibe, daß der Abfall von der Wahrheit der höchste Greuel sey und daß man mit Gebet und Sanftmuth sich dagegen waffnen müsse. Man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Der von der kaiserlichen Partei bearbeitete, der strengen evangelischen Sittenzucht schon längst abholde Theil des Rathes siegte; die Prediger erhielten auf ihre Eingabe zur Antwort: „Der Rath könne die freie Predigt ferner nicht mehr dulden.“ Unter dem 1. März 1549 wurden Bucer und Fagius ihrer Stellen durch Rathsbeschluß enthoben und mit einem Zehrgelde und dem Anspruche auf einen Jahrgehalt abgefertigt; Abschiedspredigten vor ihren Gemeinden zu halten wurde ihnen verwehrt. Bucer unterwarf sich in wahrhaft christlicher Ergebung dem Verbannungsdekrete. Erst dachte er daran, einer Einladung Calvin's nach Genf zu folgen; Melanchthon hatte ihn nach Wittenberg, Myconius nach Basel eingeladen; große Theilnahme ward aller Orten für ihn rege. Allein er fühlte, daß bei der Ungnade des Kaisers seines Bleibens auf deutschem Reichsgebiete nicht länger seyn könne. Er folgte einem Rufe des Erzbischofs Cranmer nach England, wo unter Eduard VI. die Reformation hoffnungsreich aufblühte. Von seinem Collegen Fagius und dem Ulmer Prediger Mathis Negelin begleitet, langte er am 25. April 1549 in London an. Cranmer hatte ihm und Fagius großmüthig seinen Wohnsitz Lambeth zum Aufenthalte angeboten. Von dort aus war Bucer für die Sache der Refor-

mation unermüdlich thätig. Er schrieb in Lambeth sein gehaltreiches Buch „de regno Christi“, welches (erst 1557 durch Oporinus nach seinem Tode herausgegeben) die Grundzüge einer nach den reformatorischen Grundsätzen entworfenen Kirchenverfassung enthält. Der König ehrte ihn dadurch, daß er ihn zum Professor der Theologie zu Cambridge mit einem für jene Zeit unverhältnißmäßig großem Honorare (240 Kronen) ernannte, die Universität selbst wählte ihn einstimmig zum Doctor der Theologie. Aber durch die herben Erfahrungen der letzten Jahre war seine Gesundheit tief erschüttert; auch das Klima sagte ihm nicht zu, er sehnte sich im Stillen in seinen früheren Wirkungskreis nach Straßburg zurück. Ein Rückfall eines schweren Unterleibsleidens, den er vorzüglich durch seine rastlose Thätigkeit sich zuzog, raffte ihn am 28. Februar 1551 hinweg; die verwittwete Herzogin von Suffolk hatte ihn in seinen letzten Tagen selbst gepflegt. Unter den größten Ehrenbezeugungen wurde er bestattet. Der Fanatismus der blutigen Maria grub seine Gebeine und diejenigen seines Collegen Fagius im Jahre 1554 wieder heraus, und hatten sie ihn nicht lebendig zu Asche brennen können, so thaten sie es jetzt in seinem Tode. Die Königin Elisabeth dagegen ließ im Jahre 1560 seine Asche wieder sammeln, sein Andenken ehrenvoll erneuern.

Unstreitig war Bucer ein Mann von großen Gaben, von wohlwollender Gesinnung, von reinen Sitten. Sein feuriger, durchdringender Blick, seine feine Bildung, seine fließende und beredte Sprache und sein würdevolles Auftreten, sowie seine reiche Erfahrung und sein gewandter Umgangston nahmen sehr für ihn ein und machten ihn wie nur Wenige zum Vermittler in den schwierigsten Angelegenheiten des Lebens geschickt. Dagegen fehlte ihm Originalität und Produktivität des Geistes; ein Reformator im eigentlichen Sinne des Wortes war er nicht; seine Friedensliebe war viel stärker als seine kirchliche Ueberzeugung. Eine unerschöpfliche Arbeitskraft und eine unermüdliche Geduld zeichneten ihn ebenfalls aus. Gelang es ihm auch nicht, das Werk seines Lebens, den Frieden unter den Confessionen zu Stande zu bringen, so wird sein Bemühen doch immer ein vorbildliches in dem Sinne bleiben, daß dieser Friede mit der Zeit erlangt werden muß, daß die Lehrdifferenz zwischen Lutheranern und Reformirten keine fundamentale ist. Als Schriftsteller war er außerordentlich fruchtbar; fast alle seine Schriften, die exegetischen ausgenommen, sind aus den polemischen oder irenischen Bedürfnissen des Augenblickes hervorgegangen. Leider fehlt es an einer vollständigen Ausgabe derselben. Konrad Hubert, in dessen Hand Bucers handschriftlicher Nachlaß gelangte, hatte die Absicht, Bucers sämmtliche Werke in 10 Folianten herauszugeben; sein Tod und derjenige des Basler Buchdruckers Herbster (Oporinus) hinderte den Fortgang des Unternehmens, so daß von der beabsichtigten Gesammtausgabe ein einziger Band lateinischer Schriften (Basel 1577) an die Oeffentlichkeit gelangt ist. Nur an deutschen Schriften Bucers führt ein von Hubert entworfenes Verzeichniß 42 an. Einen Biographen hat Bucer bis jetzt nicht gefunden; Verpoortens „vita *Buceri*“ ist ganz unvollständig und ungenießbar. Außer den zahlreichen Schriften und Briefen Bucers und den Schriften der Reformatoren überhaupt finden sich Aufschlüsse über Bucers Leben in Melchioris *Adami* vitae eruditorum, Röhrich's Geschichte der Reformation im Elsaß, Planks Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes, Hundeshagens Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532—1558, Heß's Lebensgeschichte M. H. Bullingers. Ueber Bucers Verhältnisse in England kurz vor seinem Tode ist ein merkwürdiges Schreiben desselben an Calvin in einem Programme von Hundeshagen: epistolas aliquot ineditas Martini Buceri, J. Calvini, Th. Bezae aliorumque ad historiam ecclesiasticam Magnae Britanniae pertinentes, p. 191 enthalten. Die Geschichte seines Lebensendes und dessen, was darauf folgte, ist beschrieben in: historia vera de vita, obitu, sepultura, accusatione haereseos etc. D. *Martini Buceri* et *P. Fagii*, 1562. Dr. Schenkel.

Buchanan (Claudius), dieser tapfere Bahnbrecher des Reiches Gottes in Indien, war am 12. März 1766 zu Cambuslang in der Nähe von Glasgow geboren.

Sein Vater, ein ehrwürdiger Geistlicher und Rektor einer lateinischen Schule, und seine Mutter, die Tochter eines durch Whitefield's Predigten erweckten Mannes, hatten ihm ein schönes geistliches Erbe mitgegeben. Schon als Knabe zog er sich gern in die wilden Klippen an der Küste zurück und erging sich in Gebet und Betrachtung, während die wilde Brandung den Choral dazu spielte. Im 16. Jahre (1782) bezog er die Universität Glasgow, um die Rechtswissenschaft zu studiren. Aber die Mittel seines Vaters scheinen nicht hingereicht zu haben, ihn dauernd dort zu erhalten. Zwei Jahre später ist er Lehrer bei einer Familie auf der Insel Islay, und noch zwei Jahre später ist er wieder Student und hat in Glasgow wegen seines sittlichen Wandels und seiner wissenschaftlichen Strebsamkeit einen guten Namen. Da überwältigt den Jüngling ein träumerischer Trieb, welcher ihn schon längst hinaus in die weite Welt gelockt hatte. Er will Europa zu Fuß durchziehen. Um der Eltern Erlaubniß zu diesem Plane zu erhalten, spiegelt er ihnen vor, daß ihn ein reicher Engländer zum Reisegefährten seiner Kinder angenommen habe. Bettelnd durchwandert er mit der Violine unter dem Arm Schottland und England und kommt bis London. Aber der Hauch der Poesie war von seiner Traumfahrt bereits gründlich abgewischt. Er nahm einen armseligen Posten als Schreiber an. Doch war der Hochmuth nicht gestorben. Die Briefe an seine Eltern datirte er aus Deutschland, Frankreich und Italien. Mit dem Hochmuth und der Lüge ging viele andere Sünde Hand in Hand. Das Erbe aus der Jugend schlummerte unter der verwilderten Gegenwart. In solchem Jammerzustande hat Buchanan drei Jahre verlebt. Nach dieser Zeit warf ihm ein frommer Jüngling mit ernster Einrede über sein gottloses Leben einen Brand in's Herz. Derselbe zündete so mächtig, daß er ihn nicht wieder auslöschen konnte. Die Todten standen auf, die Erinnerung an die in dem Herrn verlebte Jugend arbeitetete sich durch, und seine Sündenschuld lag schwer auf ihm. Jetzt schrieb er den Eltern ein volles und wahres Bekenntniß seiner Sünden. Die Mutter wies ihn an den reichbegnadigten Londoner Prediger John Newton. Er eilte auch in dessen Kirche, fand, was er suchte, und wollte sich nun gern unter die persönliche Führung dieses Mannes stellen. In einem anonymen Briefe schloß er dem Manne Gottes sein Herz auf. Am Schluß der nächsten Predigt lud dieser von der Kanzel den Jüngling, der ihm im Lauf der Woche ein so wahres Sündenbekenntniß geschrieben hätte, zu sich. Er kam, aber nicht allein zu Newton, sondern zum Herrn. — Von dieser Zeit an gewinnt sein inneres und äußeres Leben eine feste Gestalt. Innige Liebe zum Herrn und der Wunsch, an seiner Ehre mitzubauen, füllen sein Herz aus. Er entschließt sich Theologie zu studiren. Ein Freund Newton's, Namens Thornton, unterhält ihn vier Jahre auf der Universität zu Cambridge. Während dieser Zeit wird ihm nachgerühmt, daß er sich von dem gewöhnlichen Fehler der aus groben Uebertretungen Erweckten, nämlich sich vorherrschend dem erbaulichen Gebrauche der heiligen Schrift hinzugeben, freigehalten habe. Er hat sich sowohl im theologischen, als auch im philosophischen und historischen Gebiet, ja selbst in der Mathematik eine tüchtige wissenschaftliche Bildung erworben. Aber der Herr und die Gnade, welche er so mächtig an seinem Herzen erfahren hatte, blieben die Seele seines Wissens. — So ausgerüstet erhielt er im März 1796 durch Newton's Vermittlung den Ruf, als Kapellan der ostindischen Compagnie nach Calcutta zu gehen. Den 11. März 1797 lief er im Hafen der genannten Stadt ein. — Wir erwähnen, ehe wir sein Leben weiter erzählen, daß die englische Regierung bis zum Jahre 1814 sowohl ihre christlichen wie auch ihre heidnischen Unterthanen in Indien, was die Sorge für das Seelenheil anlangt, auf's Unverantwortlichste vernachlässigt hat. Das Einzige, was damals für das Heil von mindestens 60 Millionen Seelen geschah, bestand darin, daß hin und wieder ein Kapellan der ostindischen Gesellschaft hinübergeschickt wurde, um an einem Orte, wo der Stab eines größeren Commando's lag, zu predigen und die heiligen Sakramente zu verwalten. — Ein solcher Kapellan war Claudius Buchanan. Zu Barrackpur, 6 Meilen nördlich von Calcutta, ward er als Regimentsprediger angestellt. Aber sein Regiment, oder wenigstens der Stab des-

selben, war so satt und voll, daß es gar keinen Gottesdienst verlangte. Statt der Kirche wurden Sonntags Pferderennen gehalten. Dazu war dem Kapellan die Einwirkung auf die ihn rings umgebende Heidenwelt amtlich verboten. Im Herbst 1798 schreibt er: „Ich bin anderthalb Jahr in Indien, ohne daß mir gestattet war, meiner kleinen Gemeinde predigen zu dürfen, und weiß auch nicht, wann es mir erlaubt werden wird.“ Diese Wartezeit hat Buchanan treulich ausgebeutet zur Erlernung der hindustanischen und persischen Sprache. Im Jahr 1800 ward er als Kapellan nach Calcutta versetzt. Jetzt beginnt seine umfassende Thätigkeit. Lord Mornington, später Lord Wellesley, und noch später Wellington, der nun zur Ruhe gegangene eiserne Herzog, war damals Generalgouverneur und Buchanan bald sein geistlicher geheimer Rath. Mit Freuden blickt man auf die gemeinsame Arbeit dieser beiden Männer. Im Jahre 1800 ward in Calcutta ein Collegium zur Kenntniß der orientalischen Literatur gegründet. Buchanan hatte den Plan dazu entworfen, Wellesley führte ihn aus. Die Stellen in der Civilverwaltung sollten mit Männern besetzt werden, welche ihre Ausbildung in dieser Anstalt empfangen hätten. Bald füllten 100 hoffnungsvolle Jünglinge das Haus. Buchanan war in Gemeinschaft mit dem Prediger Brown mit der Leitung des Instituts betraut. Leider ward es im Jahre 1803 durch den Geiz und innern Tod des Direktoriums der Compagnie wieder aufgehoben. Der Unglaube lag noch wie ein Alp auf den Christen in Indien. Doch fallen in diese Zeit die ersten Lebensregungen. Die Kirchen fingen an sich zu füllen. Ein neues Institut von geringerem Umfange trat an die Stelle des alten Collegiums. Bezeichnend für die ganzen damaligen Zustände ist eine Aeußerung Buchanan's aus dem Jahre 1806. Der Generalgouverneur wollte in dem neuen Collegio eine öffentliche Rede halten. Buchanan gedenkt derselben in einem Briefe mit folgenden Worten: „Lassen ihn dieses Jahr die Umstände nur von Civilisation sprechen, so rechnen Sie darauf, daß er künftiges Jahr von Religion reden wird.“ In diese Kampfeszeit fällt eine Arbeit Buchanan's, welche ihm für immer einen Namen in der Geschichte der Kirche sichern wird, nämlich seine „Denkschrift über die Nützlichkeit einer kirchlichen Verfassung für das britische Indien.“ Nachdem der Verfasser in scharfen Umrissen die schwere Verantwortung gezeichnet hat, welche auf der Regierung dieses weiten Reichs vor Gott laste, spricht er zum ersten Mal den großen Gedanken aus, daß Indien in Sprengel getheilt, und, wenn auch für's Erste noch in weiten Umrissen, mit Bischöfen und Predigern besetzt werden müsse. Zugleich forderte er die englischen Universitäten auf, Preisschriften über die Geschichte Indiens und die für dieses Land geeignetsten Civilisationsmittel arbeiten zu lassen. Für die gelungenste Arbeit setzte er aus eigenen Mitteln einen Preis von 5000 Gulden aus. Die obige Schrift hat den ersten Anstoß zu einer Bewegung gegeben, welche erst stillstand, als Indien wirklich mit einem solchen Netze bespannt war. Geistliche Pflege der Christen und Mission unter den Hindus war das Ziel, welches er dabei im Auge hatte. Für den letztern Zweck übersetzte er selbst das N. T. in's Persische und Hindustanische. Zugleich gründete er ein förmliches Institut zur Uebersetzung der heiligen Schriften in die orientalischen Sprachen. Im Mai 1806 unternahm er eine Reise nach der malabarischen Küste. Er wollte dadurch theils seiner leidenden Gesundheit aufhelfen, theils den Zustand sämmtlicher Religionsgemeinschaften in diesem Gebiete kennen lernen. Sein von der Liebe Christi erleuchtetes und erwärmtes Herz sah die Greuel des Bramanismus und besonders des Juggernautdienstes in ihrer ganzen Finsterniß. In Goa — welches er jedoch erst später bei der Heimreise nach Europa besuchte — war er dem portugiesischen Großinquisitor, welcher noch eine gute Anzahl von Schlachtopfern in den Löchern sitzen hatte, ein höchst unwillkommener Gast. Er verabschiedete sich von ihm, nachdem er einen Blick in diese letzte Zufluchtsstätte der Auto da fe's geworfen, auf der Treppe mit den Worten: „Delenda est Carthago.“ Bei den Thomaschristen, über welche er in neuerer Zeit zuerst genaue Aufschlüsse gegeben hat, fand er einen fleißigen Gebrauch der Bibel und viele Züge lieblicher und patriarchalischer Sitte. Die lutherischen Mis-

sionsstationen in und um Trankebar waren ihm erwünschte Erquickungsstätten. Schwartz war bereits zu seiner Ruhe eingegangen, der treue Kohlhof widerstand noch als letzte Säule der Fluth des Unglaubens. Unter den baptistischen Arbeitern gedenkt Buchanan stets des William Carey mit hoher Ehrfurcht. Ueberall, selbst in den katholischen Distrikten, öffneten sich die Thüren zur Verbreitung des göttlichen Worts. — Den 15. März 1807 langte er in Calcutta wieder an, voll von Plänen, welche das Elend der Heidenwelt in ihm hatte wecken helfen. Aber bald mußte er spüren, daß die Hände, welche jetzt das Regiment führten, nicht willig waren zum Bau am Hause des Herrn. Lord Wellesley war abgerufen. Sein Nachfolger, Lord Minto, war kalt für das Heil der Völker, und das Direktorium der Compagnie noch kälter. Eine treffliche Denkschrift, mit welcher B. letzteres für die Mission zu gewinnen suchte, blieb ganz ohne Erfolg. Der Kampf mußte zuletzt in England ausgefochten werden. Dahin kehrte er im Frühjahr 1808 zurück. Aber auch hier gab es Anfangs nur trübe Aussichten. Die Regierung verbot für Indien alle Arbeiten an der Bibelübersetzung und den Missionaren wurden unerhörte Beschränkungen aufgelegt. Ein angesehenes Mitglied der Handelscompagnie entwickelte in einer Broschüre die Gefahren, welche für Englands Herrschaft daraus erwüchsen, wenn Prediger und Missionare die Hindu in ihrem Glauben irre machten. Dazu ward der Minister Lord Parceval, welcher überall der Sache des Herrn mit Kraft und Treue gedient hatte, kurz vor der entscheidenden Parlamentssitzung ermordet. Aber mächtig regte sich der gläubige Theil des Volks. B. legte den Rest von Leben und Kraft, welchen er noch aus Indien mitgebracht hatte, auf den Altar des Herrn. In gewaltigen Predigten und in seiner Zeitschrift, „der Stern des Morgenlandes," vertrat er die Mission und Bibelverbreitung. Bald sah er, daß ihm die Regierung der todten Compagnie gegenüber zur Seite stand. Lord Liverpool, Parcevals Nachfolger, versprach folgende Vorschläge im Unterhause einzubringen: 1) In jeder Präsidentschaft sollte ein theologisches Seminar zur Bildung von Geistlichen für die Eingeborenen errichtet werden. 2) Für jeden nach Indien reisenden Missionar sollten die erforderlichen Licenzen ausgefertigt werden. 3) Bischöfe sollten für Indien ernannt werden. In den Parlamentsverhandlungen im Mai und Juni 1813 wurden zwar diese Vorschläge etwas beschränkt, namentlich willigte das Haus nur in die Einsetzung eines Bischofs, unter welchem drei Archidiakonen den einzelnen Präsidentschaften vorstehen sollten. Aber doch war damit der Grund zu einer kirchlichen Verfassung und Ordnung in Indien gelegt. 1815 trat Middleton, der erste Bischof von Calcutta, sein Amt an. Ihm sind Heber, James, Turner und Wilson, sämmtlich aufrichtige Zeugen des Herrn, gefolgt. Dem Wilson (seit 1832) sind noch zwei Suffraganbischöfe für Madras und Bombay beigegeben, und ist so Buchanan's ganzer Entwurf im Wesentlichen verwirklicht worden. Im Jahre 1815 den 9. Februar ward der treue Knecht Gottes, nachdem er seinen innigen Glauben noch in seiner schweren Krankheit bewährt hatte, 48 Jahr alt heimgerufen. Der Herr hatte ihm einen bestimmten Beruf gegeben; er rief ihn ab, als er vollendet war. Seine neuesten Untersuchungen über den gegenwärtigen Zustand des Christenthums in Asien sind 1813 in Stuttgart erschienen, seine Biographie im Basler Magazin 1829. Dr. Fr. Ahlfeld.

Buddeus (Budde), Joh. Franz, vielleicht der universellste unter den evangel. Theologen seiner Zeit, wurde am 25. Juni 1667 zu Anclam geboren, wo sein Vater Franz Buddeus (geb. 1634, gest. 1705) Pastor, seit 1681 zugleich Probst war. Von ihm und guten Hauslehrern, unter welchen der nachmalige Rektor zu Greifswald, Dan. Schönemann, tüchtig vorgebildet, ward er bereits 1681 daselbst inskribirt, scheint aber noch daheim geblieben zu seyn, erwarb sich viele, auch orientalische Sprachkenntnisse und hatte die Bibel schon einigemal in den Grundsprachen durchgelesen, als er 1685 auf die Universität Wittenberg ging. Im zwanzigsten Jahre zum Magister promovirt und bald darauf Adjunkt der philos. Fakultät, hielt er hier philosophische und philologische Vorlesungen, bis er 1689 Wittenberg mit Jena vertauschte, wo er gleichfalls mit Beifall las

und sich, von Sagittarius unterstützt, eifrig auch den historischen Studien widmete. — 1692 als Professor der griechischen und lateinischen Sprache an das akademische Gymnasium in Coburg vocirt, folgte er, nachdem er sich zuvor verheirathet, bereits 1693 einem Rufe als Professor der Moral-Philosophie an die neu errichtete Universität Halle, vermittelte 1694 auch die Berufung des Jenenser Theologen Baier dorthin und war bis 1705 Einer der geachtetsten Lehrer in der philos. Fakultät, während ihm die theologische, ungeachtet er 1695 bei ihr die Licentiatur erlangt hatte, wegen theolog. Vorlesungen wiederholt Schwierigkeiten machte. In schlimmere Verwickelungen gerieth er mit dem einflußreichen Juristen Ludwig, als er in dessen Fach einschlagende Vorlesungen hielt. Dies und die immer wach gebliebene Vorliebe für die Theologie ließ ihn 1705, nachdem er die Doctorwürde in ihr erlangt, mit Freuden einen Ruf als zweiter Professor derselben an Bechmanns Stelle nach Jena annehmen, zu dessen hohem Flor er sowohl durch seine ausgebreitete schriftstellerische wie durch seine Lehrthätigkeit wesentlich beitrug. In beiderlei Hinsicht umfaßte er alle theologischen Fächer, ohne sich gegen das Gebiet der Philosophie, der Geschichte und der Politik abzuschließen, war als Mensch und Christ in hohem Grade achtungswerth, dabei vortrefflicher Geschäftsmann, verwaltete öfter, auch unter schwierigen Verhältnissen, das Prorektorat, wurde 1715 als Nachfolger von Förtsch Primarius seiner Fakultät und Kirchenrath und blieb, ungeachtet mehrfacher lockender Anträge, u. A. 1719 nach Gießen, in dieser Stelle bis an seinen Tod, welcher den 19. Nov. 1729 auf einer Reise in Gotha erfolgte. —

Nannten wir ihn nun den vielleicht universellsten unter den Theologen seiner Zeit, so ist damit seine Stärke, zugleich aber auch seine Schwäche bezeichnet. Nicht gerade mit eminentem Scharf- und Tiefsinn begabt, aber voll tiefer, aufrichtiger Frömmigkeit, ausgerüstet mit einer von einer trefflichen Bibliothek und ausgebreiteter Correspondenz unterstützten enormen Gelehrsamkeit, mit feinem Takt und der Gabe zu klarer Auffassung, zu leichter, übersichtlicher Anordnung, zu gewandter, fließender Darstellung, besonders im Lateinischen, die er namentlich seinem Wittenberger Lehrer Schurzfleisch verdankte, hat er nicht sowohl bahnbrechend, aber überall, wohin er griff, sichtend, anregend und zugleich, was daneben sein Hauptbestreben war, vielfach vermittelnd und versöhnend gewirkt und als immer höher gefeierter Lehrer Tausende von dankbaren Schülern gezogen, unter ihnen viele bedeutendere Männer der Wissenschaft, unter And. J. G. Walch, seinen nachherigen Schwiegersohn und Erben seiner Bibliothek. Wie er als Eklektiker jene vermittelnde Stellung zwischen den damals herrschenden Schulen in der Philosophie einnahm, so zwischen ihr und der Theologie, wobei er in Streit mit Wolff gerieth, und zwischen den verschiedenen Hauptrichtungen der letztern selbst, der sogen. kirchlichen Orthodoxie und dem Pietismus, zu welchem er bei seiner Weitherzigkeit und Milde im Grunde mehr hinneigte, als er sich und Andern gestehen mochte. Wenigstens vertrug er sich mit Spener besser und auch mit Zinzendorf war er mehr befreundet als mit Cyprian und V. E. Löscher, weßhalb er von diesen geradezu scheel angesehen und in eine Untersuchung, betreffend seine Rechtgläubigkeit, verwickelt wurde. Neue Belege dazu finden sich in der erst vor kurzer Zeit hervorgezogenen Correspondenz des Buddeus. Die Union hielt er für wünschenswerth, obgleich noch nicht möglich und die Praxis fidei für den Endzweck aller Theologie, daher er nicht bloß selbst oft und gern predigte, sondern auch auf Errichtung eines katechetischen Institutes für die Studirenden drang. Ueberall von biblischer Grundlage ausgehend, verfolgte er mit großer Sachkenntniß, mit sorgfältiger Berücksichtigung und möglichster Anerkennung der verschiedenen Ansichten die geschichtliche Entwickelung der Lehre und hielt zwar in allen Hauptsachen am kirchlichen System fest, sonst aber mit seinem Urtheil gern zurück und viel auf gewiegte Autoritäten, so daß man ihn, je nachdem man den Standpunkt nimmt, entweder mehr als den Schluß oder mehr als den Anfang einer Periode in der Theologie betrachten kann, die ihm, besonders was die historische Behandlung ihrer verschiedenen Disciplinen betrifft, viel und einige ganz neu bearbeitete verdankt. Seine Schriften gehen, die so zahlreichen Disser-

tationen und Programme mitgerechnet, in die Hunderte. Wir heben aus seiner halliſchen Periode nur die oft aufgelegten Elementa philosophiae practicae, 1697 und die Institutiones philosophiae eclecticae, II. T. 1705 u. öft. hervor. Aus seiner zweiten jenaiſchen Periode 1) die Institutiones theologiae moralis, 1711 u. öft., 1719 auch deutſch, in denen ſich gegen die Arbeiten seiner unmittelbaren Vorgänger in materieller und formeller Hinſicht ein weſentlicher Fortſchritt zeigt; 2) die Historia ecclesiastica Vet. Test. II. T. 1715 und 18 u. öft., unter den Lutheranen der erſte umfaſſendere Verſuch der Art, zugleich eine Einleitung in's A. T.; 3) Theses de Atheismo et superstitione, 1716, dann deutſch und noch 1740 franzöſiſch, mit gegen den Spinozismus gerichtet und großes Aufſehen machend; 4) Institutiones theologiae dogmaticae, 1723 u. öft., von Walch zu einem Compendium, von Spangenberg zu Tabellen verarbeitet, nach analytiſcher Methode, mit möglichſter Vermeidung ſcholaſtiſcher Terminologie und reichen dogmengeſchichtlichen Nachweiſungen; 5) Hiſtoriſche und theologiſche Einleitung in die vornehmſten Religionsſtreitigkeiten, 1724 und 28, nach ſeinen Vorleſungen herausgeg. von Walch und Veranlaſſung zu deſſen bekanntem Werke; 6) Isagoge historica ad theologiam universam, 1727, neu mit Zuſätzen, 1730, für die damalige Zeit klaſſiſch und noch jetzt unentbehrlich; 7) Ecclesia apostolica, 1729, als Verſuch zu einer Geſchichte des Urchriſtenthums Epoche machend und zugleich eine Einleitung in die apoſtoliſchen Bücher, beſonders zu Paulus; 8) Katechetiſche Theologie, nebſt Walch's Einleitung, noch 1752 von Friſch herausgegeben. Außerdem übernahm Buddeus die Leitung des ſogen. Leipziger allgem. hiſtor. Lexicon, 1709 ff., ließ Predigten und erbauliche Betrachtungen über den Römerbrief erſcheinen, ſammelte von Zeit zu Zeit ſeine Diſſertationen (Parerga historico-theologica, 1703. Syntagma, 1713. Miscellanea s. 1727) und ſchrieb Vorreden oder Anmerkungen zu andern Werken, wie zu mehreren Theilen der Altenburger Ausg. von Luther's W. W., zu *Glassius'* Philologia s.; zu Reland's hebr. Alterthümern, zu J. J. Rambach's Hermeneutik. Dies Alles iſt vollſtändig verzeichnet in einer eignen Notitia dissertationum etc. Jena 1728 und hinter dem, biographiſch ſonſt nicht bedeutenden, Letzten Ehrengedächtniß des ſel. Herrn J. F. Buddeus. Jena 1731. **E. Schwarz.**

Budé, Wilhelm (Budaeus). Dieſem ausgezeichneten Philologen und Humaniſten gebührt zwar nicht als ſolchem eine Stelle in der theologiſchen Encyklopädie; allein da er ſich auch auf dem religiöſen Gebiete als Schriftſteller bekannt gemacht hat, und da zugleich ſeine Tendenzen dem mittelalterlichen Katholizismus abgeneigt waren, verdient er hier nicht übergangen zu werden. Geboren zu Paris 1467, von Franz I. zu ſeinem Bibliothekar und Requetenmeiſter ernannt, benutzte er ſein Anſehen bei dem Könige zu Gunſten einer freiern, von der Scholaſtik unabhängigen Wiſſenſchaft. Auf ſeinen Antrieb vornehmlich wurde das königliche Collegium geſtiftet, an welches Franz I. mehrere fremde Gelehrte berief, mit denen Budaeus in freundſchaftliche Verbindung trat. Schon vor dem Auftreten Luther's hatte er ſich an einigen Stellen ſeines bekannten archäologiſchen Buches de asse et partibus ejus (Paris 1514, fol.) über das Verderben der Geiſtlichkeit und des Pabſtthums und die Nothwendigkeit einer Kirchenverbeſſerung ausgeſprochen (z. B. Fol. 146 u. f. 150 b 152 a.). Später führte er in ſeinem Werke de transitu Hellenismi ad Christianismum (libri tres ad Franciscum regem, Paris, 1535, fol.), in der ihm eigenen wortreichen, meiſt dunkeln und ſchwerfälligen Sprache, den Gedanken durch, daß die klaſſiſche Gelehrſamkeit zwar ihren herrlichen Nutzen habe, daß man ſich aber von ihr zur wahren Weltweisheit wenden müſſe, die man bloß in der Lehre Chriſti finde. Budaeus ſtarb 1540, nachdem er ſich in ſeinem Teſtamente alles Leichengepränge und alle katholiſchen Feierlichkeiten verbeten, weil ihm ſolche „als eine Nachahmung der bei den Heiden üblichen Gebräuche“ erſchienen. In dem Werke de transitu hatte er zwar die Maßregeln gebilligt, welche Franz I. gegen die Verfaſſer der berüchtigten placards befohlen; allein ſelbſt wahre und offene Proteſtanten gaben damals dieſe Unglücklichen für Fanatiker und Rebellen aus. Wie manche andre franzöſiſche Gelehrte ſeiner Zeit war Budaeus im Innern reformatoriſch geſinnt, fürchtete aber einen

äußern Bruch. Ein Beweis, daß in ſeinem Hauſe evangeliſche Frömmigkeit herrſchte, iſt, daß mehrere Jahre nach ſeinem Tode ſeine Wittwe mit einigen ihrer Kinder ſich nach Genf begab, um den Verfolgungen gegen die Proteſtanten zu entgehen. Einer ſeiner Söhne, Ludwig, wurde in dieſer Stadt Profeſſor der orientaliſchen Sprachen; man beſitzt von ihm eine franzöſiſche Ueberſetzung der Pſalmen (Genf 1551. 8.), der Sprüchwörter und mehrerer anderer kleinerer Bücher des A. Teſt. (Lyon 1558. 16.). Ein andrer, Johann, der mehrmals von dem Genfer Rathe, in Religions-Angelegenheiten, an die deutſchen Fürſten und die proteſtantiſchen Kantone der Schweiz abgeſchickt wurde, hat mit Ch. de Jonvillers einen Theil der Vorleſungen Calvins über die Propheten geſammelt und franzöſiſch herausgegeben. C. Schmidt.

Büchercenſur. Bücherverbot. Staat und Kirche können ſich bei dem mächtigen Einfluſſe, welchen die Literatur auf die ihnen angehörigen Mitglieder ausübt, unmöglich gleichgültig verhalten. Sie können Schriften, welche die guten Sitten, das Recht der Einzelnen wie der Geſammtheit, das eigene Wohl verletzen, nicht unbeachtet laſſen. Die Verhinderung der Nachtheile, welche durch die Verbreitung von Schriften herbeigeführt werden, iſt aber in zweifacher Weiſe möglich, nämlich entweder durch die Anwendung von Präventiv-, oder durch die von Repreſſivmaßregeln. Im letztern Falle ſteht der Verbreitung einer Schrift nichts entgegen, ſo lange ſie die durch die Geſetzgebung als unantaſtbar bezeichneten Grundſätze nicht verletzt. Sobald eine derartige Verletzung eintritt, wird die weitere Verbreitung gehemmt und es folgt außerdem die Strafe, welche im Voraus gegen die beſtimmte Art der Uebertretung angedroht war. Das Gegentheil dieſes auf dem Prinzip der durch die Preßgeſetzgebung beſchränkten Preßfreiheit beruhenden Verfahrens bildet die Cenſur, als eine präventive Aufſicht über die Preſſe. Wo dieſelbe üblich iſt, darf eine Schrift nicht früher verbreitet werden, bis nach vorangegangener Prüfung die Erlaubniß dazu ertheilt iſt. Während der Staat nach und nach ſich meiſtens auf Repreſſivmaßregeln beſchränkt hat (zuerſt in England 1694; in Deutſchland in Folge des Bundesſchluſſes vom 3. März 1848, nach welchem jedem deutſchen Bundesſtaate freigeſtellt iſt, die Cenſur aufzuheben und Preßfreiheit einzuführen), beſtehen für die Kirche im Allgemeinen noch die älteren Beſtimmungen.

Im Alterthume fehlt es nicht an Beiſpielen einer bisweilen ſehr ſtrengen Büchercenſur und der Verurtheilung von Schriften zum Feuer. Die Apoſtel warnten vor der Beſchäftigung mit unnützen Unterſuchungen und Schriften. (Tit. 3, 19. verb. 1 Timoth. 4, 7. 2 Timoth. 2, 23.) und machten einen ſolchen Eindruck, daß in Epheſus viele, welche ſich mit magiſchen Verrichtungen abgegeben hatten, die dazu gebrauchten Bücher zuſammenbrachten und öffentlich verbrannten (Apoſtelgeſch. 19, 19.). Von einem Verbote heidniſcher Schriften überhaupt ſind dagegen die Apoſtel weit entfernt, und die Beſchäftigung mit der altklaſſiſchen Literatur, insbeſondere der Unterricht derſelben wurde eher von den Feinden des Evangeliums unterſagt, wie vom Kaiſer Julian (Neander, Kirchengeſchichte Band II. Abth. I. S. 116 folg). Der Staat hatte ſchon früher magiſche Schriften als libri improbatae lectionis zur Vernichtung beſtimmt (l. 4. §. 1. D. familiae herciscundae. X, 2. Ulpian). Daſſelbe galt von Schmähſchriften (libelli famosi). (Dig. lib. XLVII, 10. Cod. Theodos. IX, 34.), deren Verfaſſer außerdem noch mit anderen ſehr harten Strafen belegt wurden. Die Kirche veranlaßte den Staat nach ihrer Aufnahme in denſelben zu einer Gleichſtellung der häretiſchen Schriften. Schon Konſtantin erließ ein Edikt, durch welches die Verbrennung der Schriften des Arius beſtimmt wurde (*Socrates*, hist. eccl. lib. I. cap. IX. *Sozomenus*, lib. I. cap. XXI). Darauf folgte eine Menge anderer Conſtitutionen gegen die Bücher der Häretiker (vergl. die Ueberſicht bei *Jacobus Gothofredus* zum Cod. Theod. de haereticis. XVI, 5.), welche den Grundſatz ſanktionirten, daß die von der Kirche verworfenen Schriften verbrannt, diejenigen aber, welche ſolche Schriften behalten oder leſen, mit der Todesſtrafe belegt werden ſollten (c. 3. C. de summa trinitate I. 1. Theodosius et Valentinian. 449. Nov. XLII. cap. I. §. 2. Justinian).

Die Kirche fand ſich außerdem zu einem ſelbſtſtändigen Verfahren veranlaßt, indem

ſie die vielen *ψευδεπιγράφα* und *ἀπόκρυφα* als ſolche bezeichnen und verwerfen mußte (ſ. die Art.); insbeſondere verbot ſie auch, heidniſche Schriften zu leſen und empfahl zugleich das Leſen der heiligen Schriften allen Chriſten (m. ſ. die apoſtol. Conſtitut. lib. I. cap. VI. verb. lib. VI. cap. XVI. Conc. Carthag. IV. a. 398. can. XVI, bei Gratian c. 1. dist. XXXVII. „Ut Episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore“ und die übrigen in der cit. dist. mitgetheilten Stellen aus Hieronymus, Auguſtin u. a.).

Im Orient, wie im Occident blieben Staat und Kirche in der Aufrechthaltung dieſer Grundſätze während des Mittelalters einig, was aus vielen Zeugniſſen und der Art und Weiſe, wie man die Ketzerei überhaupt bis in's ſechszehnte Jahrhundert hinein behandelte, genügend erhellt. Des Beiſpiels wegen möge an das Urtheil des Concils von Konſtanz über die Schriften von Johann Huß erinnert werden: „Libros praedictos et doctrinam suam ..... haec S. S. Synodus reprobat atque damnat, ipsos comburendos solenniter et publice in praesentia cleri et populi in civitate Constantiensi et alibi decernit et definit ..... Et ut de medio ecclesiae illa perniciosa doctrina eliminetur, haec S. Synodus prorsus jubet per locorum ordinarios tractatus et opuscula huiusmodi, per censuram ecclesiasticam ..... diligenter inquiri et repertos ignibus publice concremari.“ (Acta Concilii Constant. ed. *von der Hardt.* Tom. IV. Fol. 436.)

Seit der Erfindung der Buchdruckerkunſt reichte das bisherige Verfahren nicht mehr hin, um die Abſicht der Kirche vollkommen in Ausführung zu bringen und es bedurfte deshalb neuer und ſtrengerer Cenſurvorſchriften. Eine der älteſten iſt die zu Mainz am 3. Januar 1486 erlaſſene (*Gudenus*, codex diplomaticus Tom. IV. pag. 469). Unter den päbſtlichen Cenſurverordnungen ſteht, nach Sixtus IV. Anordnung von 1479, oben an die von Alexander VI. aus dem Jahr 1501 (bei *Raynald*, Annales eccl. Tom. XIX. pag. 514), gerichtet an die Erzbiſchöfe von Köln, Mainz, Trier und Magdeburg. Hiernach ſoll kein Buch (libri, tractatus aut scripturae qualescunque) ohne ſpezielle und ausdrückliche, unentgeldlich zu ertheilende Licenz derſelben gedruckt werden. Darauf folgte eine vom Lateranconcil 1515 approbirte Conſtitution Leo's X.: Inter solicitudines. (im Liber VII. des Petrus Matthaeus c. 3. de libris prohibitis. V. 4), nach welcher keine Schrift gedruckt werden ſoll, welche nicht in Rom durch den päbſtlichen Vicarius und den Magister sacri palatii, in andern Ländern und Diöceſen durch den Biſchof oder deſſen Bevollmächtigten und den Inquiſitor der Häreſien ſorgfältig geprüft und durch eigenhändige Unterſchrift genehmigt worden, unter Androhung harter Strafen (Vernichtung der Schrift, Geldſtrafe von 100 Ducaten, Suſpenſion des Rechts zu drucken auf ein Jahr, Excommunication u. ſ. w.). Daran ſchließt ſich eine Menge ähnlicher Beſtimmungen, vor allen, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Leo's X. Erlaß, das Concilium Trident. sess. IV. decretum de editione et usu sacrorum librorum: „nulli liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone concilii novissimi Lateran. apposita etc.“ Außerdem hatte in Folge der heftigen religiöſen Streitigkeiten der Staat eine beſondere Cenſurordnung vorgeſchrieben, damit „Zank, Aufruhr, Mißtrauen und Zertrennung des friedlichen Weſens nicht angeſtiftet würden“ (Nürnberger Reichsabſchied 1524; R.A. zu Speyer 1529, §. 9; Augsburg 1530, §. 58 u. v. a. Speyer 1570, §. 154 ff. Kaiſerl. Wahlcapitulation, art. II.). Auf dieſen Erlaſſen der Kirche und des Staats ruht eine große Anzahl von Cenſurverordnungen in den einzelnen Diöceſen (m. ſ. *Hesselmann*, Index Conciliorum Germaniae [Tom. XI. von Hartzheim's Sammlung] pag. 240. 241, verb. geſchichtliche Erörterung des gemeinen und beſonderen Cenſurrechts in der Erzdiöceſe Köln, in der Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie. Coblenz 1838. Heft XXVI. S. 179 ff. XXVII. S. 186 ff. XXVIII. S. 205 ff. 1839. XXIX. S. 151 ff.). Indem das Concil zu Trient das Cenſur- und Bücherweſen in Berathung zog, ſchien es zweckmäßig, einer beſondern Commiſſion die Vorbereitung weiterer Beſchluß-

nahmen aufzutragen (Conc. Trid. sess. XVIII. decretum de librorum delectu). Das Ergebniß der commiſſariſchen Verhandlungen wurde der Synode ſelbſt nicht mehr vorgelegt, ſondern dem Pabſte zur weiteren Ausführung überlaſſen (sess. XXV. de indice librorum), worauf Pius IV. am 24. März 1564, nach wiederholter Prüfung, die ihm übergebenen zehn Regeln wegen der verbotenen Bücher und das aufgeſtellte und ergänzte Verzeichniß der verbotenen Bücher durch die Conſtitution: Dominici gregis custodiae publicirte (die Regeln und die Conſtit. finden ſich gewöhnlich anhangsweiſe in den Ausgaben des Concil. Trid., die Conſtit. auch als c. 5. de libris prohibitis, im liber VII.). Die Regeln erhielten noch ſpäter Ergänzungen und Erläuterungen, beſonders durch Clemens VIII., Sixtus V., Alexander VII., Benedikt XIV. u. a. (theils auszugsweiſe, theils vollſtändig bei *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. libri prohibiti). Das gegenwärtige Verfahren beruht nämlich auf der Conſtitution Benedikts XIV.: Sollicita ac provida vom 10. Juli 1753 (im Bullarium Magn. Tom. XX. Fol. 59). Was den *Index librorum prohibitorum* ſelbſt betrifft, ſo wurde die Weiterführung des index Tridentinus einer eigenen *Congregatio indicis* (ſ. Cardinäle) übertragen, welche von Zeit zu Zeit neue Ausgaben des index veranſtaltet. (Ein ziemlich vollſtändiges Verzeichniß der von der katholiſchen Kirche ausgegangenen indices enthält: *Joseph Mendham*, The literary policy of the church of Rome exhibited, in an account of her damnatory catalogues or indexes etc. London. 1830. ed. II.) Der römiſche Index iſt übrigens in Deutſchland niemals anerkannt, wogegen die Befolgung der Regeln ausdrücklich hie und da eingeſchärft wurde (m. ſ. z. B. die Salzburger Synode von 1569, die Osnabrücker Synode von 1628 bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae T. VII. Fol. 241. IX. Fol. 475 u. a.). In Frankreich iſt der Index förmlich verworfen (m. ſ. De l'autorité de l'Index en France. Paris 1853.). Außer dem Index prohibitorum hat die römiſche Kirche auch einen *Index librorum expurgatorum*, ein Verzeichniß von Büchern, welche nach Ausmerzung verworfener Stellen für zuläſſig erklärt ſind (ſ. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protestantium lib. V. tit. VII. §. XCVIII). Davon unterſcheidet man noch den *Index librorum expurgandorum*, bei denen dieſe Remedur noch nicht erfolgt iſt. — Die frühere Staatsgeſetzgebung unterſtützte die Biſchöfe in der Ausübung ihres kirchlichen Cenſurrechts theils durch eigene Cenſur, theils durch Verleihung des weltlichen Arms. Seit in der neueſten Zeit die erſtere aufgehoben iſt, kann nur von der letztern die Rede ſeyn, wie dies ſchon vorher z. B. im bayeriſchen Concordat von 1817, Art. XIII. ausgeſprochen iſt.

Die von der Kirche verdammten Bücher zu leſen, iſt allen katholiſchen Chriſten verboten. Die zu Gunſten der Biſchöfe und Anderer gemachten Ausnahmen wurden von Gregor XV. 1623 und Urban VIII. 1631 zurückgenommen (Conſtitution Apostolatus officium im Bullarium Magnum Tom. III. Fol. 494. IV. Fol. 186). Es bedarf daher einer beſondern päbſtlichen Diſpenſation, welche durch Vermittlung der Congregatio Indicis ertheilt wird. Den Biſchöfen iſt insbeſondere ſpäterhin durch die Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) bewilligt worden, nicht bloß ſelbſt ſolche Bücher zu leſen, ſondern auch Anderen dieſe Lektüre zu verſtatten, mit Ausnahme einzelner Schriften, für welche die päbſtliche Diſpenſation reſervirt iſt. So für die Werke des Carolus Molinäus, Nicolaus Machiavelli u. a. (Conſtitution Clemens VIII. von 1602). Wer dieſen Verboten zuwider handelt, ſoll excommunicirt ſeyn.

Die evangeliſche Kirche hat ſich auch ſtets einer beſonderen Aufmerkſamkeit auf die Literatur befleißigt und dafür Sorge getragen, daß ſittenverderbliche und irreligiöſe Schriften möglichſt beſeitigt werden. Luther äußert ſich darüber wiederholentlich, indem er erklärt: „Was könnte uns für eine größere Plage und Zorn Gottes widerfahren, denn daß unter denen Chriſten Chriſtus nicht gelehrt, noch ſein Glaube erkannt wird, ſo indeß die armen Seelen mit vielen unzähligen unnützen, unchriſtlichen Büchern eingenommen, verderbt und verführt werden?“ (Werke von Walch Band IV. S. 766). Er empfiehlt deshalb, beſondere Aufſicht auf die Schulen zu haben und die Literatur, welche der Jugend ſchaden könnte, zu entfernen (Tiſchreden. B. XXII.). Demgemäß wurde

Demgemäß wurde auch, außer in den oben erwähnten Reichsgesetzen, in den einzelnen Bundesgesetzen, Kirchen- und Schulordnungen zugleich wegen der Handhabung der Büchercensur das Erforderliche angeordnet, und diese gewöhnlich den kirchlichen Behörden aufgetragen. So in Sachsen den Consistorien und dem Kirchenrathe, nach den Mandaten vom 14. September 1562, 26. Mai 1571, der Kirchenordnung von 1580 u. a. (v. Weber, systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts. Th. I. Abth. I. S. 377. Th. I. Abth. II. S. 492. Th. II. Abth. I. S. 7. 8. [der ersten Aufl.] u. a. m.). Das Corpus Evangelicorum fand sich auch veranlaßt, gegen die verderblichen Schriften, namentlich die auf Trennung und Verunglimpfung der Evangelischen gerichtet waren, ein Conclusum unterm 28. Februar 1722 zu erlassen, worauf in den einzelnen Ländern besondere Edikte ergingen, nach welchen „alle theologi ihre Schriften vorher zur Censur einzuschicken angewiesen" wurden (*J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. X. tit. VII. §. CX). Auch unterließ man nicht, vor der Lektüre einzelner Bücher speziell zu warnen. Dies geschah unter andern in Betreff der Schriften Jakob Böhme's in Braunschweig 1692, 1693; im Herzogthum Magdeburg 1700 u. a. (J. H. Böhmer a. a. O. §. CXV).

Im Zusammenhange mit einer strengen kirchlichen Disciplin hat die reformirte Kirche gewöhnlich schon frühzeitig eine besondere Büchercensur eingeführt. Die Synode zu Emden von 1571 Art. 51 (Jacobson, Urkunden-Sammlung für die evangelische Kirche von Rheinland und Westfalen. Königsberg 1844. S. 60) verfügt: „Es sol keiner kein boich, das er selbst, oder auch andere gemacht, darin von der Religion gehandelt, in druck oder sunsten ausgehen lassen, es sey den zuvorn von den dienern deren Quartier, oder durch die öffentliche Lehrer der Theologiae unserer bekantnus examiniret und approbiret." Aehnliches wiederholt die reformirte Synode von Berg 1605, Cleve 1634 u. a., worauf die Kirchenordnungen von Jülich-Berg, Cleve-Mark 1662, §. 29, resp. 27 (a. a. O. S. 183) verordnen: „So ein Prediger etwas nützliches zur Erbauung der Kirchen Gottes an Tag zu geben von Gott begabt ist, soll er aller Bescheidenheit und Sanftmuth gebrauchen, und nicht Ursach geben, daß Gottes Wort und die Evangelisch-Reformirte Religion verlästert werde, auch soll seine Arbeit nicht durch den Druck publiciret werden, es sey denn, daß Synodi Deputati alles übersehen und erbaulich erachtet haben." Die lutherische Kirche kennt eine derartige Censur in der Regel nicht. Sie beschränkt sich darauf, zu verbieten, „daß den Bekenntnißschriften zuwider nichts geschrieben oder durch den Druck publicirt werden soll" (m. s. z. B. die Cleve-Märkische Kirchenordnung von 1687, §. 22). Die nähere Berührung mit den Reformirten führte aber mitunter zur Annahme der Censurvorschrift. So bestimmte die märkische lutherische Synode von 1725 (Jacobson a. a. O. S. 252. nro. XCIX. 4.): „Keiner soll Etwas drucken lassen, ohne es vorher dem Inspector ad revidendum eingeschickt zu haben." Dieser Grundsatz ist bis in die neuere Zeit aufrecht erhalten, aber nie ein allgemein befolgter gewesen; dagegen sind Repressivmaßregeln natürlich fortwährend im Gebrauche gewesen und geblieben.

H. F. Jacobson.

Bürgerrecht, bei den Hebräern. Je höher Israel in Folge seiner so eigenthümlichen und bevorzugten Stellung unter allen Völkern der Erde das Bewußtseyn in sich trug, „das Volk Jehovah's" (Richt. 5, 11; Num. 17, 6.), das „Volk Gottes" (Richt. 20, 2.), die „Gemeinde Jehovah's" (Num. 16, 3.), ja das „heilige Volk Jehovah's" (Deut. 7, 6.) zu seyn, dessen Mitglieder daher geradezu „die Heiligen" heißen (Deut. 33, 3.; Ps. 16, 3.; Dan. 8, 24.), desto mehr mußte sich dieses Volk, im Gefühl seiner höhern Würde wie seiner höhern Pflichten als ein „Königreich von Priestern und heilig' Volk" (Exod. 19, 6.), abschließen gegen die anderen Nationen, ohne deßhalb — wie man ihm oft vorgeworfen hat, was aber nur den falschen Particularismus der Spätern trifft, die in Folge der bittern Erfahrungen von Seiten des Heidenthums sich weit starrer abschlossen — einer kleinlichen Engherzigkeit sich schuldig zu machen (vgl. Lutz, bibl. Dogmat. S. 185. 190. 234 ff.). Das Bürgerrecht in diesem Volke erhielt man im Allgemeinen durch Geburt von israelitischen Eltern, im Besondern bekam der Einzelne

Theil an der ganzen Würde und Heiligkeit dieser Gemeinde durch die Beschneidung, welche das eigentliche Zeichen der Aufnahme in die Gemeinde war, durch das Passah und die Feier des Sabbats, alle drei Zeichen der Verpflichtung gegen Jehovah, die beiden letztgenannten Sakramente zugleich, wenn richtig gefeiert, Mittel zu Erlangung stets neuer Kraft zum Halten dieser Verpflichtung (Ewald, Alterth. S. 116). Aeußerlich mochte die Quaste am Rockzipfel der Männer die Angehörigkeit zur Gemeinde Gottes bezeichnen (Num. 15, 37 ff.; Matth. 23, 57.). Die völlige Mitgliedschaft der Gemeinde wurde jederzeit streng gehandhabt, so daß der Name eines „heiligen Volkes“ nichts weniger als ein bloßer Begriff blieb; daher Vergehen gegen diese Heiligkeit entweder durch priesterliche Sühne, oder durch den Tod gesühnt werden mußten (Lutz a. a. O. S. 90 f.). — Fremde konnten wohl in Israel wohnen, sey's als ganze Gemeinden von Schutzbefohlenen, welche der Gemeinde Gottes Frohndienste leisten mußten, als Holzspalten und Wasserschöpfen (ein Beispiel Jos. 9, 27., das Gesetz Deut. 20, 10 ff.), sey's einzelne Heiden, die sich besonders seit Salomo's Zeiten durch Handel und Gewerbe in den Städten Juda's nährten (2 Chr. 2, 17. gibt ihre Zahl zu 153,600 an) und eine Art Halbbürger waren, welche manche Rechte mit Israel gemein hatten, für ihr Leben und bewegliches Eigenthum (liegende Güter durften sie nicht erwerben) Schutz fanden (Num. 35, 15.; Deut. 1, 16.; 24, 17.), dagegen aber auch die allgemeinsten Gesetze Israels beobachten mußten (Exod. 12, 49.; Lev. 16, 29.; 17, 8 ff.; 24, 22 u. a. m.), wie Sabbat, Enthaltung von Blut u. a. Solche Beisassen (גֵּר יְתוֹשָׁב) waren verschieden von den eigentlichen „Fremden“ (נָכְרִי), welche keine Rechte, sondern nur Duldung genossen, wie denn das Gesetz Menschlichkeit gegen alle Fremde empfiehlt (Exod. 22, 21 u. öft.). Unter gewissen Beschränkungen konnten auch ursprünglich Fremde zum Besitz des israelitischen Vollbürgerrechts gelangen, aber stets nur gemäß den durch die Idee der heil. Gemeinde Gottes gesteckten Grenzen: Verschnittene jeder Art, Abkömmlinge öffentlicher Huren, Ammoniter und Moabiter — als mit Israel zu sehr verfeindete Völker — blieben durchaus ausgeschlossen, während Aegypter und Edomiter schon im dritten Geschlechte nationalisirt werden konnten (Deut. 23, 1 ff. Neh. 13, 1 ff.), was bei Einzelnen wohl auch noch früher geschah (Beispiele von Kriegsobersten gibt Ewald, Gesch. Isr. II. S. 606). In den späteren, fanatisch gegen alles Fremde aufgeregten Zeiten suchte man alle Fremde von der Aufnahme in's Landrecht auszuschließen, Neh. 13, 3., oder bestand bei solchen, die sich bleibend niederlassen wollten, auf Annahme der Beschneidung (*Joseph.* vita §. 23). Vgl. Ewald, Alterthüm. Isr. S. 199 f. 237 ff. — 248. Rüetschi.

Bugenhagen, Johann, gen. Dr. Pommer, neben Melanchthon das einflußreichste Werkzeug zur Ausbildung und Verbreitung der von Luther begonnenen sächsischen Reformation. Ergänzte Melanchthon Luthers Werk namentlich durch den Reichthum seiner wissenschaftlichen Begabung und Bildung, so trat ihm Bugenhagen vorzugsweise hinsichtlich der Herstellung kirchlicher Ordnung, der Organisation und Befestigung des evangelischen Lebens in der Gemeinde fördernd zur Seite; an geistiger Originalität und wissenschaftlicher Tiefe mit beiden nicht zu vergleichen, aber durch eine gewinnende und imponirende Persönlichkeit (Luther verglich ihn mit Ambrosius), durch Milde und Festigkeit des Karakters, durch reiche Erfahrung und Menschenkenntniß, durch freien Sinn für die Verhältnisse und Bedürfnisse des wirklichen Lebens befähigt, eine bedeutende kirchenpolitische Thätigkeit zu üben.

Bugenhagen ward den 24. Juni 1485 zu Wollin geboren, wo sein Vater, Gerhard, Rathsherr war. Nachdem er in seiner Vaterstadt, vielleicht auch in Stettin, die Schulbildung erhalten, ward er am 23. Januar 1502 auf der Universität zu Greifswald immatrikulirt. Hier, wo eine Zeitlang der Deutschlands hohe Schulen durchwandernde Humanist Hermann Busch auch seinen Lehrstuhl aufschlug, pflegte Bugenhagen mit großem Eifer neben der Theologie die humanistischen und Sprach-Studien; eine Vorschule, die ihn ebenso für das aufgehende neue Licht der evangelischen Theologie empfänglich, als nachmals zum Dienste desselben geschickt machte. Melanchthon nannte ihn wegen seiner

philologischen Bildung und Genauigkeit vorzugsweise den Grammaticus. Nachdem er die Würde eines Magister erlangt, ging er, wahrscheinlich im Jahr 1505, nach Treptow an der Rega, wo ihm das Rektorat der Schule übertragen wurde. Dieselbe gelangte unter ihm zu solcher Blüthe, daß auch aus fernen Ländern, wie Liefland und Westphalen, ihr Schüler zugeführt wurden. Seine Lehrthätigkeit wurde noch erweitert, da ihn im Jahr 1517 der Abt des benachbarten Klosters Belbuck, Johannes Bolduan, in das Collegium Presbyterorum aufnahm, welches derselbe zur Bildung der Mönche in der heiligen Schrift und guten Künsten gegründet hatte. Als Lector hatte Bugenhagen hier Theologie zu lehren und wandte besonderen Fleiß auf die biblischen Schriften, wobei er Hieronymus und Augustinus zu Rathe zog. Auch stellte er hier schon eine Harmonie der Evangelien zusammen, eine Arbeit, als deren spätere Frucht auch das 1530 gedruckte und bis auf den heutigen Tag viel gebrauchte Passional, „Historie des Leidens und der Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi aus den vier Evangelisten fleißig zusammengestellt“ anzusehen ist, sowie auch das von Paul Crell 1566 herausgegebene Monotessaron historiae evangelicae aus den fortgesetzten harmonistischen Arbeiten Bugenhagens, die dieser selbst noch drucken zu lassen durch den Tod verhindert wurde, hervorgegangen ist. — Als Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen, für das große von Spalatin abzufassende sächsische Chronikon von dem Herzog Bogislav X. Nachrichten über die pommerschen Fürsten und Lande begehrte, so konnte für die Ausarbeitung derselben kein Tüchtigerer gefunden werden, als Bugenhagen. Derselbe erhielt den Auftrag, die pommerschen Städte, Schlösser und Klöster zu bereisen und die historischen Urkunden zu sammeln, und er überreichte im Jahr 1518 als das Resultat seiner Forschungen dem Herzog die „Pomerania in IV libros divisa“ (zuerst im Druck herausgegeben von Balthasar, Greifsw. 1728. 4.) eine Schrift, welche bis dahin noch unbearbeitete Massen von Material in einfacher Ordnung bewältigt und in einer Form darstellt, welche die klassische Bildung des Verfassers erkennen läßt, obgleich dieser selbst bedauert, daß er an Sermonis elegantia zu denken nicht Zeit gehabt habe. In diesem Buche schon spricht sich ein tieferer religiöser Sinn aus, eine vom Bibelwort erleuchtete Weltanschauung, ein Gefühl von der Unzulänglichkeit menschlicher Werke, Einsicht in die Schäden der Kirche, die aus der Unwissenheit, nicht überhaupt, sondern in der heil. Schrift und Lehre Christi entsprungen seyen, Verlangen, daß recht theologische, nicht bloß zu sophistischen Künsten anleitende Schulen in den Klöstern eingerichtet werden möchten, wie dies der Abt von Belbuck gethan; kurz es zeigt sich darin, daß Bugenhagen, wie er später einmal selbst von sich bezeugt, „von Kindes Jugend an die heilige Schrift lieb gehabt“ und sich in sie eingelebt hatte. Dennoch bekennt er nachmals, daß er in dieser Zeit noch in den Banden pharisäischer Frömmigkeit befangen gewesen sey und nicht gewußt, wie er die heil. Schrift recht gebrauchen sollte, bis das liebe Evangelium von Gottes Gnaden wieder an den Tag gekommen. „Wir sind in des Pabsts Lehre solche Grobianen gewes't, daß wir es nicht haben gewußt, dazu auch solche gottlose Menschen, daß wir es nicht haben wissen wollen.“ Es war ihm, wie so vielen mit ihm nach Wahrheit ringenden Männern, das, was sie in ihres Herzens Drange für sich und ihre Zeit eigentlich bedurften und suchten, noch ein Räthsel, bis Luthers Predigt von dem Unterschiede der gesetzlichen und evangelischen Frömmigkeit und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ihnen das lösende Wort brachte. Im Jahre 1520 kam Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft nach Treptow. Als Bugenhagen dieselbe zuerst flüchtig durchblätterte, meinte er, es sey seit Christi Tode kein schädlicherer Ketzer entstanden, als der dies Buch gemacht. Nach einigen Tagen aber, da er das Buch gelesen und wieder gelesen hatte, bekannte er seinen Freunden: was soll ich euch sagen: die ganze Welt liegt in äußerster Blindheit, aber dieser Mann allein sieht die Wahrheit, und er gewann bald seine Freunde, namentlich den Abt Bolduan selbst (der später Pfarrer in Sachsen wurde) sich mit ihm für die evangelische Lehre zu entscheiden; von hier aus arbeitete sich die reformatorische Bewegung weiter in Pommern. Bugenhagen wendete sich nun bald dahin, woher ihm das Licht

aufgegangen war. Im Jahre 1521, kurz vor der Abreise Luthers nach Worms, traf er in Wittenberg ein und gewann schnell Luthers und Melanchthons Vertrauen und Achtung. Er war gekommen, zu hören, nicht zu lehren, aber Vorträge, die er auf seinem Zimmer pommerschen Landsleuten über die Psalmen hielt, wirkten so anziehend, daß er von seinen Zuhörern und selbst von Melanchthon genöthigt wurde, sie öffentlich zu halten, und bald darauf in die Reihe der öffentlichen akademischen Lehrer einzutreten. Jene Erklärung der Psalmen erschien gedruckt Basel 1524 (verdeutscht von Martin Bucer ebendaselbst 1526) mit Vorreden von Luther und Melanchthon. Luther namentlich spendet ihr begeistertes Lob und nennt Bugenhagen den Ersten auf der Erde, der ein Ausleger der Psalmen zu heißen verdiene. Was dem Werke dieses Lob erworben hat, ist nicht die wissenschaftliche Seite der Auslegung, über die Bugenhagen selbst sehr bescheiden urtheilt, sondern die Klarheit, Festigkeit, Fülle des evangelischen Glaubensbewußtseyns, mit welcher das innere Leben, aus welchem die Psalmen hervorgegangen sind, reproducirt wird, um Gleiches in den Hörern zu entzünden, wobei dann freilich die formellen Mängel, die Verwechselung eigentlicher Auslegung und geistlicher Anwendung nicht so sehr in Anschlag gebracht werden dürfen. Während der Abwesenheit Luthers war Bugenhagen an Melanchthons Seite dem stürmischen Beginnen Karlstadts, welcher in den Kirchen die Bilder und in den Gerichtshöfen das römische Recht vertilgen wollte, um das mosaische an dessen Stelle zu setzen, kräftig und besonnen entgegengetreten; so wurde ihm denn 1523 einmüthig von der Akademie und Stadt Wittenberg das Pastorat an der Pfarrkirche übertragen, mit dem später, 1536, noch die Generalsuperintendentur des Kurkreises verbunden wurde. Als Pfarrer hat er auch Luther treulich zur Seite gestanden, seine Ehe eingesegnet, ihn in seinen Anfechtungen getröstet (einst faßte er ihn mit den Worten an: „Ei, Gott ist ganz ungehalten über Euch und denket: was soll ich doch mit diesem Menschen machen? ich habe ihn so viel großer und herrlicher Gaben gegeben und er will doch an meiner Gnade verzweifeln!“); wiederum wurde er in Zeiten längerer Abwesenheit von Luther im Pfarramt vertreten. Keine von den wiederholten Berufungen in äußerlich glänzendere Kirchenämter konnten ihn bewegen Wittenberg zu verlassen, obwohl es ihm besonders schwer ward, den Bitten, Bischof seines Vaterlandes Pommern zu werden (1544), sich zu entziehen. Die Stellung im Centrum der Reformation war ihm zu theuer, um sie mit irgend einer andern zu vertauschen; er hat in derselben aber auch an allen nöthigen Arbeiten für die Kirchenverbesserung Theil genommen; an dem Sakrament-Streit wider die Schweizer (Sendbrief über eine Frage vom Sakrament 1525. Confessio publica de sacr. 1528), wobei er freilich nicht sich dem Gegner gewachsen zeigt; an der sächsischen Kirchenvisitation 1528; durch das Gutachten über die Frage, ob man des Evangelii halber möge Krieg führen (1529), an der Abfassung der 17 Artikel, durch welche Luther und Melanchthon die Augsburgische Confession vorbereiteten (1530); an der Wittenberger Concordie mit den sogenannten Sakramentirern Bucer, Capito, wobei er besonders durch seine Leutseligkeit auf Bucer eingewirkt haben soll (1536), an den theologischen Conventen zu Schmalkalden (1537 und 1540), an der Ausarbeitung der Reformationsformel (1545), insbesondere auch an Luthers Arbeiten für die deutsche Bibelübersetzung, welche Bugenhagen auch in's Nieder-Sächsische übertrug (det Nye Testament. Wittenberg 1525. Biblia, d. i. die gantze hillige Schrift ꝛc. Lübeck 1533, revidirt Wittenb. 1541).

Seine eigenthümliche Wirksamkeit entfaltete Bugenhagen durch die Einführung und Befestigung der Reformation und Aufrichtung evangelischer Kirchenordnungen, wozu er von verschiedenen Städten und Ländern erbeten und von Wittenberg aus gesandt wurde. Im Jahre 1528 in Braunschweig, wo er die Kirchenvisitation und Abfassung der Kirchenordnung bis zum September 1528 zu Stande brachte (die Braunschweig'sche Kirchenordnung s. bei Richter, die evangel. Kirchenordnungen, Thl. 1. unter Nr. XXIV.). Vom 9. Oktober desselben Jahres bis zum Juni des folgenden in Hamburg (Hamburger Kirchenordnung bei Richter a. a. O. Nr. XXVI.); vom Oktober 1530 bis

zum Mai 1531 in Lübeck (s. d. Kirchenordnung bei Richter a. a. O. Nr. XXXII.). In Pommern, wo die ersten von Bugenhagen und seinen Freunden ausgegangenen reformatorischen Bewegungen, namentlich in Folge des Wormser Reichsabschieds von 1521 durch den Bischof Erasmus von Manteufel waren unterdrückt und die Anhänger der Reformation vertrieben worden, war dennoch die evangelische Lehre so weit durchgedrungen, daß die Herzöge Philipp I. und Barnim IX. beschlossen, auf dem Landtage zu Treptow an der Rega 1534 die Städte mit ihren Predigern, die Aebte und vornehmsten Stände zu versammeln, um die pommersche Kirche nach Art der sächsischen zu reformiren. Bugenhagen ward berufen, die Kirchenordnung abzufassen und durch eine Visitation der Kirchen und Klöster einzuführen. Dies gelang im Laufe des Jahres 1535 (s. d. Kirchenordnung bei Richter a. a. O. LI.). Nur Stralsund konnte auch durch den von Bugenhagen entworfenen vermittelnden Visitations-Rezeß (s. Berkmanns Stralsundische Chronik von Mohnike und Zober. Stralf. 1833. S. 296) nicht zur Annahme derselben bewogen werden, sondern ging in der Ordnung seiner Kirchen-Angelegenheiten seinen eigenen Weg. Vom Jahre 1537 an war Bugenhagen, eine Unterbrechung um die Zeit des Schmalkaldischen Convents abgerechnet, fast fünf Jahre lang in Dänemark thätig. Hier hatte man schon die katholischen Bischöfe abgesetzt und die allgemeine Einführung der Reformation auf dem Reichstage zu Kopenhagen (1536) beschlossen, als Bugenhagen zur Organisation der kirchlichen Neugestaltung berufen ward. Am 12. August 1537 ließen der König Christian III. und seine Gemahlin Dorothea von Bugenhagen bei der feierlichen Krönung die Weihereden und Gebete sprechen und sich die Kronen aufsetzen (die Rede u. s. w. bei Lauterbeck, christliches Regentenbuch Fol. XXVI. Nach der Angabe des Chronisten Berkmann a. a. O. S. 54 soll jedoch Luther „böse und unmuthig geworden seyn, weil Bugenhagen sich eines Amtes unterfangen hätte, das ihm nicht zukäme, denn Könige zu krönen gehöre Königen und Fürsten). Bald darauf wurden von Bugenhagen sieben evangelische Superintendenten, später wieder Bischöfe genannt, für die dänische Kirche ordinirt, und die mit Zuziehung dänischer Theologen verfaßte Kirchenordnung publicirt (Ordinatio ecclesiastica regnorum Daniae et Norvegiae jussu Christiani III. a Bugenhagen conscripta Hafniae 1537). Im Jahre 1538 begann er die Reorganisation der Universität Kopenhagen, an welcher er selbst einige Zeit das Rektorat verwaltete und Vorlesungen hielt. Eine von ihm entworfene Constitutio academiae regiae Hafn. ward 1539 vom Könige genehmigt. Für die Herzogthümer Schleswig-Holstein, wo Bugenhagen schon bei einer Disputation zu Flensburg zur Befestigung der lutherischen Lehre wider anabaptistische Irrthümer mitgewirkt hatte, wurde die dänische Kirchenordnung nach einer unter Bugenhagens Einfluß veränderten Bearbeitung 1542 eingeführt (s. Richter a. a. O. Nr. LXXII.). Das Bisthum zu Schleswig, welches ihm zum Dank für seine Verdienste um die Kirchen Dänemarks, Schleswigs und Holsteins angetragen wurde, lehnte Bugenhagen jedoch ab. In Braunschweig war die schon eingeführte Reformation durch Herzog Heinrich wieder gestört worden; nachdem dieser von den Genossen des Schmalkaldischen Bundes vertrieben war, wurde Bugenhagen 1542 wieder dorthin berufen, um sie neu zu befestigen; in demselben Jahre nach Hildesheim, um die Reformation daselbst zu organisiren (s. d. Kirchenordnung bei Richter a. a. O. Nr. LXXXVIII.). — Auf die Ordnung des evangelisch-kirchlichen Lebens anderer Städte, wie Minden, Osnabrück, Göttingen, Soest, Bremen hat Bugenhagen mittelbar Einfluß geübt, indem die Kirchenordnungen derselben nach dem Muster der von ihm eingeführten eingerichtet wurden. Vgl. Richter, Geschichte der evang. Kirchenverfassung. Leipz. 1851. S. 100. Jäger, die Bedeutung der älteren Bugenhagen'schen Kirchenordnungen für die Entwickelung der deutschen Kirche und Kultur in Theol. Stud. und Krit. 1853. H. 2.

Die allgemeinen Grundsätze, nach welchen Bugenhagen das christliche Leben mittels der Kirchenordnungen erbaut wissen wollte, hat er selbst in dem 1531 (wahrscheinlich zu Lübeck) gedruckten Buche „Von mennigerlei christliken saken tröstlike lere, genomen uth

der Lübecker, Hamborger und der Brunswiker Ordening durch J. Bugenhagen, Pomern," zusammengestellt. Es wehet in diesen Kirchenordnungen ein Geist, der sich kräftig erweist zur Erneurung und Veredlung des christlichen Volkslebens und doch zart, besonders in Behandlung der Ehesachen, der Armen, in der Sorge, daß die Prediger in der seelsorgerischen Thätigkeit nicht zudringlich werden und den geistlichen Karakter ihrer Wirksamkeit innehalten. Neben der Herstellung erbaulicher Gottesdienste, und der Bildung eines tüchtigen und geachteten Predigerstandes geht ihre Tendenz ganz vorzüglich auf die Erziehung der Jugend in niedern und höhern Schulen (eine Richtung, welche Bugenhagen gewiß nicht erst, wie Jäger a. a. O. meint, in Braunschweig sich angeeignet, sondern aus seiner früher schon gewonnenen Ueberzeugung und Erfahrung zur Reformation mitgebracht hat), und auf die recht evangelische Pflege des Armenwesens. Dafür werden mit großer Umsicht die in der Gemeinde vorhandenen Kräfte aufgesucht und in Thätigkeit gesetzt. Weniger gehen diese Ordnungen auf sichernde Formen für die Selbstständigkeit des Lebens der Gemeinde und Kirche in Verfassung und Regiment aus, als Träger für diese lassen sie vielmehr die politischen Faktoren des Lebens in der Stadt oder in dem Lande eintreten, wenn auch sonst der Bürger und der Christ wohl unterschieden wird. Bei dem Gange, in welchem die Reformation sich entwickelte, kann dies nicht befremden. Die pommersche Kirchenordnung ließ zuerst für den Episkopat, woran sich denn wohl manches Andere angeschlossen haben würde, eine Stelle frei, allein ohne Erfolg, da der Bischof sich zur Annahme der Reformation nicht verstand. Daher konnte es denn geschehen, daß manche auf eigenthümliche Bethätigung des christlichen Gemeindegeistes berechneten Ordnungen alsbald wieder zu Funktionen der bürgerlichen Communen wurden und einen polizeilichen Karakter annahmen.

Die letzten Lebensjahre Bugenhagens waren schwer und trübe. Der Tod Luthers traf ihn, bei dem persönlichen Verhältniß, in welchem er zu demselben gestanden, besonders hart, so daß Jonas, als er die Todesnachricht dem Kurfürsten mittheilte, diesen zugleich bat, an Herrn Pomeranum einen Trostbrief zu schreiben, weil dem der Tod Luthers am meisten zu Herzen gehen werde. Die Leichenpredigt, welche Bugenhagen hielt, gab Zeugniß von seinem Schmerz, er konnte vor Thränen kaum sprechen, doch tröstete er sich und die Zuhörer in derselben mit dem Gedanken, daß doch die Lehre des theuren Mannes auf's Stärkste fortleben werde, denn er sey ohne Zweifel der Engel mit dem ewigen Evangelium, Apokalyps. 14. Darnach brach der Schmalkaldische Krieg aus; der Kurfürst Johann Friedrich, der Großmüthige, ward des Kaisers Gefangener, die Stadt Wittenberg belagert und hart bedrängt, die Universität löste sich auf, ihre Mitglieder, auch Melanchthon, flohen; Bugenhagen wurde vielfach, durch Drohungen, der Kaiser werde ihn in Stücke hacken lassen u. dgl., so wie durch freundliches Zureden versucht, die Stadt auch zu verlassen; allein er wies das Alles als Lockungen des Teufels von sich, er verließ seine Gemeinde nicht, betete mit ihr und für sie bei Tag und bei Nacht, und erhielt die Bürgerschaft in Standhaftigkeit und Treue. Endlich, auf wiederholtes Anrathen des Kurfürsten Johann Friedrich selbst, wurde die Stadt dem Kaiser übergeben. In der Zeit, da die kaiserlichen Soldaten in der Stadt lagen und auch den Gottesdienst besuchten, predigte er täglich über den Unterschied zwischen dem protestantischen und päbstischen Glauben, damit sie recht erfahren sollten, was die Lehre der Evangelischen sey. Der Herzog Moritz, welcher das Kurfürstenthum erhielt, ehrte die Wittenberger wegen der Tapferkeit und Treue gegen ihren alten Kurfürsten, richtete die Universität wieder auf und bewies den Lehrern, namentlich Melanchthon und Bugenhagen viele Güte. Nach überstandener Kriegsnoth hatte Bugenhagen mit Melanchthon und den übrigen Wittenberger Theologen von Flacius u. A., welche sich für die Gnesio-Lutheraner ausgaben, viele Anfeindungen und Verläumdungen zu leiden. Sie machten ihm den Vorwurf, er habe sich treulos von seinem alten Kurfürsten abgewandt, und durch Geldgeschenke von Moritz, über den er nach ihrer Meinung das Anathema hätte aussprechen müssen, gewinnen lassen; Beschuldigungen, welche von Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie XVI,

4, 8.) zu unbedacht nachgesprochen und von katholischen Gegnern bis auf den heutigen Tag gern wiederholt worden sind. Bugenhagen hat dagegen sein ganzes Verhalten einfach und kräftig dargelegt in der „wahrhaftigen Historie, wie es uns zu Wittenberg in der Stadt gegangen ist in diesem vergangenen Kriege bis wir durch Gottes Gnade wieder erlöset sind und unsre Schule durch Herrn Moritz Herzog zu Sachsen wieder aufgerichtet ist.“ Wittenb. 1547. Er konnte dabei jene Beschuldigungen mit den Worten zurückweisen: Du leugst Teufel, Gott weiß, daß du leugst; übrigens will ich mich halten nach Ps. 39, 2. Nicht minder wurde er von derselben Partei wegen seiner Theilnahme an den Verhandlungen über das Interim des Verraths an der lutherischen Kirche angeklagt. Ihm selbst machte das Interim Sorge und Verdruß genug. „Wir schreien,“ schrieb er in jener Zeit nach Greifswald, „allhier in diesen Landen und öffentlich von der Kanzel zu Gott, daß er uns erhalte das reine Evangelium Christi, der Teufel setzt uns hart zu im Reichstag, Concilio und nun zuletzt durch das Interim, daß zu schreien wohl noth ist.“ Dennoch mußte er bei seinem weniger auf polemische Theologie als auf die positive Pflege des evangelischen Glaubenslebens im Volke gerichteten Sinne sich verpflichtet fühlen, auf die vom Kaiser geforderten Verhandlungen über das Interim einzugehen, da man dieselben nicht sofort zurückweisen konnte, ohne gewaltsame Zerstörung des evangelischen Kirchenthums, Vertreibung der Prediger fürchten zu müssen. Das Leipziger Interim, welches nach jenen Verhandlungen vom Hofe des Kurfürsten Moritz aus (1548) publicirt wurde, war übrigens in Sachsen nie durchgeführt worden, es wurde so, wie es erschien, nicht einmal von den Wittenberger Theologen als ihr Werk anerkannt; Bugenhagen hatte weder seine Lehre noch die Kirchengebräuche in Wittenberg je geändert; „obwohl das Land einen andern Herrn habe,“ meinte er, „müsse doch die Kirche dieselbe bleiben; man müsse Gott geben was Gottes, dem Kaiser was des Kaisers ist,“ nur den Chorrock hatten die Wittenberger Theologen und Prediger auf des Kurfürsten Befehl wieder angelegt; deßhalb nun eiferten Flacius und andere „echte Lutheraner“, daß damit der ganze Papismus wieder angenommen sey. Bugenhagen ließ sich auf thätige Theilnahme an diesen Kämpfen nicht mehr ein, wie wehe es ihm auch that, daß durch dieselben die Kirche zerrüttet wurde; er hatte schon früher gesagt: parcatur seni et fatigato Christi episcopo, qui jam emeritus rudem postulat et requiem aeternam; er berief sich zu seiner Rechtfertigung auf sein gutes Gewissen und auf seinen Wandel, der vor der Welt offenbar sey, und tröstete sich gern mit dem Spruch: Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird es wohl machen. Als er gegen Ende seines Lebens schwach wurde und nicht mehr predigen konnte, ging er doch noch täglich nach dem Gotteshause, um für seine Gemeinde und die Kirche zu beten. Auf seinem letzten Krankenlager richtete er sich vorzüglich an dem Spruche Ev. Joh. 17, 3. auf, wie denn aus demselben sein Wahlspruch:

Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis,
Si Jesum nescis, nil est, quod cetera discis,

genommen gewesen war. Er starb sanft am 20. April 1558.

Außer den schon im Verlaufe der Biographie berührten Schriften Bugenhagens heben wir, mit Uebergehung vieler kleinerer praktischer Gelegenheitsschriften, noch hervor das vorzügliche Buch: „Van dem Christen-Gloven und rechten guten Wercken, wedder den falschen Gloven und erdichtete gute Wercke; — an de Ehrenriecke Stadt Hamborg. Wittenberg 1526 (wieder aufgelegt von Lange. Budissin 1731); ferner: Anmerkungen zu den Büchern Hiob, Deuteronomium, Samuelis, der Könige, zu der Apostelgeschichte, den Paulinischen Briefen, welche aus seinen Vorlesungen entstanden sind und weniger genaue in's Einzelne gehende Auslegung als bündige Erörterungen der wichtigsten loci dogmatici und ethici im evangelischen Geiste enthalten. Eine Sammlung von Briefen Bugenhagen's bei Schumacher, Briefe gelehrter Männer an die Könige in Dänemark. Th. 1. Kopenh. und Leipz. 1758. Zur Biographie Bugenhagen's vorzüglich wichtig: Melanchthons Oratio de vita rev. viri Dom. Jo. Bugenhagii Pomerani, in Bretschneider, Corpus Reformat. vol. XII. p. 295. (Dieselbe ist, weil sie vom Dekan der philosophischen Fa-

kultät Petrus Vincentius am 4. August 1558 öffentlich vorgetragen und dann gedruckt dem Herzog Philipp von Pommern dedicirt wurde, unter Vincentius Namen wieder herausgegeben und commentirt von Lämmelius, Hafniae 1706. 4.) — Cramers Großes Pommerisches Kirchen-Chronikon. Stettin 1628 im dritten Buche. Lange, erbauliches und merkwürdiges Leben D. J. Bugenhagens. Budissin 1731. J. D. Jäncken, gelehrtes Pommerland. Erstes Stück. Stettin 1734. Mohnike in Gruber und Ersch, Allgem. Encyklopädie Th. XIII. Art. Bugenhagen. — Außerdem sind in neuerer Zeit erschienen die Biographien Bugenhagen's von Engelken, Berlin und Stettin 1817 und von Zietz, Lpz. 1834. Vogt.

Bulgaren. Sie sind ursprünglich keine Slawen, sondern nahmen erst den slawischen Karakter seit ihrer Ansiedelung unter slawischen Völkerschaften in der heutigen Bulgarei an. Ihr erstes bekanntes Vaterland ist an der Wolga im jetzigen asiatischen Rußland. Der größere Theil von ihnen verließ gegen das Ende des 7. Jahrhunderts die alten Wohnsitze; die zurückgebliebenen wurden Muhammedaner. Im Jahre 921 vollendete der Chalif Muktedri die Einführung des Islam unter ihnen. Die Bulgaren, die in die Donaugegenden wanderten, kamen mit dem Christenthum in Berührung. Doch ihre Bekehrung zum Christenthum geschah nur allmählig und stufenweise. Zuerst waren sie gegen dasselbe feindlich gesinnt, und der Erzbischof Manuel von Adrianopel, den die Bulgaren bei der Eroberung dieser Stadt im Jahre 813 nebst den übrigen Bewohnern derselben mit sich geschleppt hatten, mußte seinen Versuch, unter den Bulgaren das Evangelium zu verbreiten, mit dem Tode büßen. Dennoch wurde damals der erste Anfang zur Bekehrung des Volkes gemacht. Sie geschah aber erst unter König Bogoris. Es wird gemeldet, daß er durch einen gefangenen griechischen Mönch, sodann durch seine Schwester, die eine Zeit lang in griechischer Gefangenschaft gewesen und so das Christenthum kennen gelernt und angenommen hatte, für dasselbe gewonnen. Es wird hinzugesetzt, daß der Mönch Methodius, der zugleich ein Maler war, durch ein Gemälde, welches das jüngste Gericht darstellte, den König Bogoris zur Annahme des Christenthums bewogen habe. Auch Cyrillus soll die Bulgaren im Christenthum unterrichtet haben. So viel ist gewiß, daß erst 861 Bogoris das Christenthum annahm. Er fürchtete aber an die so nahen Griechen seine Selbstständigkeit zu verlieren und erbat sich von Rom lateinische Lehrer (863), bei welcher Gelegenheit er dem Pabste Nikolaus I. eine Reihe kirchlicher Fragen vorlegte (Mansi XV. 401.) und der Pabst beeilte sich, sie zu beantworten. So wurde die christliche Kirche in der Bulgarei in den Streit zwischen der griechischen und römischen Kirche hineingezogen, worüber vergl. die Art. Nik. I., Photius, griechische Kirche. Herzog.

Bulgari (Bougres), Uebername der Albigenser oder Katharer im Mittelalter, weil man ihren Ursprung aus der Bulgarei ableitete.

Bull, Georg, geboren 1634 zu Wels in Sommersetshire, Geistlicher der anglikanischen Kirche, Bischof zu St. David seit 1705, bereits 1686 durch die Universität Oxford mit dem theologischen Doctorhute geschmückt, gestorben 1710, Verfasser vieler Schriften, die 1703 Ernst Grabe in London zusammen herausgab, besonders bekannt geworden durch die berühmte defensio fidei Nicaenae, worin er zu beweisen suchte, daß schon die vornicänischen Väter dieselbe Lehre vorgetragen, die zu Nicäa angenommen wurde; für diese Vertheidigung sprach Bossuet öffentlich seinen Dank gegen ihn aus. Das Werk selbst wurde 1784 durch Professor Zola in Pavia mit Zusätzen und gelehrten Anmerkungen herausgegeben. Seine harmonia apostolica, worin er die Uebereinstimmung zwischen Paulus und Jakobus nachzuweisen suchte, brachte ihm, dem eifrigen Verfechter seiner Kirche gegen die Katholiken (wie auch gegen die Presbyterianer), von den Mitgliedern seiner Kirche manche Anfechtungen. Herzog.

Bulla, s. Brevier und Bulle.

Bulla in coena domini, *Bulla coenae*, *Bulla Jovis sanctae*, Nachtmahls-, Gründonnerstags-, Chardonnerstagsbulle. Nach altem kirchlichen Gebrauche wurde in der

Kirche an gewiſſen Tagen gegen ſolche Perſonen, welche ſich gegenüber den an ſie geſtellten Forderungen beharrlich als Ungehorſame zeigten, insbeſondere der Vorladung nicht folgten, ein allgemeines Contumacialverfahren (processus generalis) eingeleitet und der Bann über ſie verhängt. Als ſolche Tage (dies solennes, de quibus Romani Pontifices processus consueverunt facere generales; Clem. 1. de judiciis [II. 1.] Conc. Vienn. 1311) erſcheinen in Rom der Donnerſtag in der heiligen Woche, das Himmelfahrtsfeſt und das Feſt der Dedication der Kirchen Petri und Pauli (solent esse dies Jovis septimanae sanctae, dies ascensionis, et festum dedicationis basilicarum Petri et Pauli, quod fertur esse de mense Novembri in Octava B. Martini; nach der Gloſſe zur Clem. cit.). Der Donnerſtag vor Oſtern ſcheint nämlich ſchon früh und am häufigſten dazu benutzt zu ſeyn; denn er war dies indulgentiae, der Tag, an welchem die Büßenden in der Kirche wieder recipirt wurden (*Durandus*, rationale divinorum officiorum lib. VI. cap. 73.), ſo daß der Gegenſatz, die Verdammung der nicht zu bekehrenden Sünder um ſo ſtärker hervortrat. Seit wann dieſe Sitte eingeführt wurde, iſt nicht mit Sicherheit zu beſtimmen. Beiſpiele liegen ſeit dem 12. Jahrhundert vor. So der Bann Paſchalis II. in der Laterankirche über Heinrich IV. in coena domini a. 1102 (*Chron. Ursperg.* ad a. 1102), Gregor's IX. über Friedrich II. in coena domini 1227 (*Raynald*, annal. ad h. a. nr. 30 sqq. Vergl. Gieſeler, Kirchengeſchichte Bd. II. Abth. III. §. 118 a. E.). Während dieſes eigentlich nur processus speciales ſind, wurden ſchon im 13. Jahrhundert wirkliche processus generales üblich, durch welche jährlich am Chardonnerſtage ganze Klaſſen von Perſonen in den Bann gethan wurden. Von Rom aus verbreitete ſich dies Verfahren weiter, ja Rom ſelbſt führte es außerhalb Italien ein. Der päbſtliche Legat Johannes, Biſchof von Tusculum, hielt im Jahre 1287 eine Nationalſynode zu Würzburg, welcher König Rudolf und eine große Anzahl von Prälaten beiwohnte, und welcher er eine Reihe kirchlicher Conſtitutionen vorlegte mit der Forderung, ſie jährlich zu publiciren. Darin iſt namentlich im cap. XXIII. de usurariis vorgeſchrieben, es ſolle die zu Lyon 1254 von Gregor X. erlaſſene Beſtimmung (can. 26. im c. 1. de usuris in VI. [V, 5.]) vorgeleſen werden „statim lecto Evangelio semel in anno, in Quadragesima publice coram populo.“ Sodann verordnet cap. XL.: „Cum imponentes et exigentes nova passagia, vel antiqua seu concessa augmentantes singulis annis summus Pontifex in Coena Domini anathematis vinculo denunciat subjacere; statuimus, ut ordinarii locorum per se vel suos vicarios singulis annis in Coena Domini solempniter coram populo eosdem ...., quocumque nomine censeantur, pulsatis campanis et candelis accensis, excommunicatos denuncient, usque ad integram restitutionem tanquam excommunicatos ab omnibus evitandos.“ (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. III. fol. 724 sqq.) So wie gegen Wucherer, gegen diejenigen, welche neue Auflagen machen, wurde auch gegen diejenigen, welche ſonſt nach kanoniſchen Vorſchriften dem Banne unterliegen ſollten, in ähnlicher Weiſe jährlich das Anathema geſchleudert und der öffentlich zu publicirende processus generalis mehr und mehr ergänzt. Eines ſolchen von Gregor XI. aus dem Jahre 1370 gedenkt Le Bret, pragmatiſche Geſchichte der ſo berufenen Bulle in Coena Domini (Ulm 1769. 4.) Th. II. S. 152. Eine andere vom Jahre 1411, ausgegangen von Gregor XII., theilt Raynald in ſeinen Annalen d. J. Nr. 1. mit. Vorzüglich ſind die Häreſien Veranlaſſung zur Publication der processus. Die nach und nach gegen die Häretiker ergangenen Feſtſetzungen verband Nikolaus II. im Jahre 1280 zu einem Ganzen (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. I. fol. 156). Darauf ſtützt ſich der betreffende Paſſus in dem Erlaſſe der ſpäteren Päbſte, welche beſonders ſeit den reformatoriſchen Bewegungen des 15. Jahrhunderts Gelegenheit zu Nachträgen erhielten. Leo X. fand ſich bewogen, als die kirchlichen Freiheiten im Erzbisthum Köln verletzt wurden, im Jahre 1515 dem Erzbiſchofe Hermann von Wied den damaligen processus annualis zur Publication zu überſenden. Dem päbſtlichen Befehle gemäß wurde bei der Bekanntmachung durch den Official von Köln angeordnet, daß das in demſelben Jahre die Jovis sancta zu Rom verleſene, mit dem Bleiſiegel (Papae vera bulla plumbea impendente) verſehene Schreiben

viermal im Jahre und sonst so oft es erforderlich scheine in allen Kirchen der Provinz vorgelesen werden solle (sämmtliche Urkunden finden sich bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VI. fol. 142 sqq.). Im Jahre 1521 wurden auch Luther und seine Anhänger in die Bulle aufgenommen*), welche seitdem noch einige Ergänzungen erhielt durch Paul III. 1536 (Bullarium Magnum Tom. I. fol. 718 sq.), Pius V. 1566, Gregor XIII. 1578 (*Hartzheim*, Concilia Germ. Tom. VII. fol. 899 sq.), 1583 (Bullarium Magnum Tom. II. fol. 496 sq.), Paul V. 1609 (Bullarium cit. Tom. III. fol. 281 sq.), Urban VIII. 1627 (Bullarium cit. Tom. IV. fol. 117 sq. Damit stimmt auch z. B. der Abdruck der Bulle Innocenz X. von 1652, in dem: Conclave in quo Fabius Chisius nunc dictus Alexander VII. creatus est. Slesvici 1656 u. a.). In dieser letzten Gestalt findet sie sich auch bei Le Bret a. a. O., Eisenschmid, Römisches Bullarium B. II. (Neustadt a. d. O. 1831) S. 113 folg. (in deutscher Uebersetzung). Die Publication in den einzelnen deutschen Diöcesen wurde bei Gelegenheit der Revisionen wiederholt anbefohlen. So für Augsburg die von Pius V. im Jahr 1567 (*Harztheim* a. a. O. Tom. VII. fol. 175), für Breslau die von Gregor XIII. im Jahre 1580 (*Hartzheim* a. a. O. Tom. VII. fol. 892) u. a. Insbesondere wurde die strengste Befolgung der Bestimmungen über die casus reservati von Zeit zu Zeit eingeschärft. Man s. z. B. vom Jahr 1610 für Augsburg und für das Ermland (*Hartzheim* a. a. O. Tom. IX. fol. 49. 109), für Münster 1655, Culm 1745 u. a. (a. a. O. Tom. IX. fol. 822. Tom. X. fol. 537).

Form und Inhalt der Bulle ergeben ihre allmählige Composition, theils aus den Decretalen älterer Zeit, theils aus spätern durch besondere Umstände veranlaßten päbstlichen Constitutionen. Diese Quellen sind im Wesentlichen nachgewiesen in der Vorbemerkung zur Bulle Paul's V. von 1609, im Bullarium cit. Tom. III. fol. 281. In ihrer spätesten Gestalt beginnt die Bulle mit einer Excommunication der einzeln aufgezählten Häretiker und Schismatiker; derer, welche von päbstlichen Erlassen an ein künftiges allgemeines Concil appelliren; Seeräuber und Verletzer von Schiffbrüchigen; derer, welche in ihren Ländern neue Abgaben (nova pedagia seu gabellae) auferlegen oder erhöhen, welche ihnen nicht von Rechts wegen oder durch besondere Genehmigung des apostolischen Stuhls gebühren; Verfälscher apostolischer Briefe; derer, welche den Ungläubigen und Ketzern Waffen u. a. zuführen, welche verhindern, daß die der römischen Curie nöthigen Lebensmittel u. s. w. zugeführt werden, welche diejenigen verletzen, die sich nach Rom begeben oder von dort zurückkehren; Verletzer der Cardinäle, Prälaten u. s. w.; derer, welche von römischen Entscheidungen an weltliche Gerichte oder eine Laienmacht recurriren; Verletzer kirchlicher Immunitäten der mannigfaltigsten Art; derer, welche Rom und andere Länder und Städte, die unmittelbar oder mittelbar der römischen Kirche unterworfen sind, beschädigen und die römische Obergewalt darin verletzen.

Es kann nicht auffallen, daß ein Theil dieser Bestimmungen bei den weltlichen Mächten, in deren Gerechtsame dadurch eingegriffen wurde, den entschiedensten Widerspruch fand und nach und nach in den einzelnen Ländern die Vorlesung der Bulle, welche jährlich einmal oder öfter erfolgen sollte, untersagt ward (m. s. darüber Le Bret a. a. O.), Clemens XIV. unterließ es deßhalb, im Jahre 1770 die sonst übliche Vorlesung in Rom selbst anzuordnen. Daraus schließt man gewöhnlich auf eine förmliche Aufhebung. So sagt Hase in seiner Kirchengeschichte (5. Ausg. Leipz. 1844) S. 495: „Clemens XIV. hob diese Vorlesung auf, welche nie wieder eingeführt worden ist. Wenigstens nicht bis Ostern 1830 nach des Verfassers Augenzeugnisse.“ Nach neueren Reiseberichten scheint in einer weniger solennen Form, als früher (mit Auslöschen von Kerzen und kürzerem Glockengeläute) durch bloßes Vorlesen und Zerreißen der Bulle, aber nicht mehr am Grünendonnerstage, sondern am ersten Osterfeste der Bann verhängt zu werden. So

*) Luther antwortete damals mit der Schrift: Bulla Coena Domini, d. i. die Bulle vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn Pabstes.

schildert Elisa von der Recke den Akt am 6. April 1806 (Tagebuch einer Reise durch einen Theil Deutschlands und durch Italien, herausgegeben von Hofrath Böttiger. Bd. 4. Berlin 1817. S. 95). Nachdem der Pabst vom Balkon der Peterskirche den Segen ertheilt hatte, „wurde von einem Blatte eine Schrift vorgelesen, das Blatt nachher zerrissen und herab unter das Volk geworfen. Es entstand eine lebhafte Bewegung unter der Menge. Jeder strebte ein Stück dieses Papiers zu erhaschen, ich weiß nicht zu welchem Zwecke, indem, wie man mir sagte, das Blatt nichts weiter als die Verdammungsworte enthielt, die jedesmal an diesem Tage gegen die Nichtkatholiken geschleudert werden; und damit hatte die Feierlichkeit ein Ende.“ Aehnliches erzählt Hofrath Göttling aus Jena von seiner Reise 1828, in Röhr's kritischer Predigerbibliothek B. XI. S. 379 folg. Wenn aber auch hierin ein Irrthum vorläge*), so steht wenigstens so viel fest, daß die Bulle selbst nicht aufgehoben ist, deren §. XXI. lautet: Volentes praesentes nostros processus ac omnia et quaecunque his literis contenta, quousque alii huiusmodi processus a Nobis aut Romano Pontifice pro tempore existente fiant aut publicentur, durare suosque effectus omnino sortiri.“ Noch hat kein Pabst an die Stelle der älteren eine neue Bulle erlassen; die in ihr enthaltenen Grundsätze über die päbstlichen Reservate (§. XXII folg.) sind noch in Geltung. In den historisch-politischen Blättern von Phillips und Görres Band XXI. (München 1848) S. 81 wird wenigstens zugestanden: „In foro conscientiae hat die Bulle allerdings ihre Giltigkeit jedoch nur in so weit behalten, als nicht mehrere darin berührte Rechtsverhältnisse von der Kirche selbst in einer andern Weise geordnet sind.“ Die römischer Seits gewünschte Geltung in foro externo hindert allerdings der weltliche Arm, dem es obliegt, den confessionellen Frieden und die Existenz der Staaten aufrecht zu erhalten. H. F. Jacobson.

Bullarien, s. Brevier und Bulle.

Bullinger, Johann Heinrich, ward geboren zu Bremgarten in der schweizerischen Eidgenossenschaft, den 18. Juli des Jahres 1504. Sein Vater Heinrich Bullinger war Stadtgeistlicher oder Leutpriester zu Bremgarten, ein talentvoller und einflußreicher Mann, aber nicht von den reinsten Sitten; denn Johann Heinrich ist mit einer Müllerstochter zu Bremgarten, die im Concubinate mit seinem Vater lebte, Namens Anna Widerkehr, erzeugt. Johann Heinrich selbst erzählt von seinem Vater, wie das Haus desselben Jedermann offen gestanden, und wie er Hof gehalten „als ein gewaltiger Herr.“ Er war auch ein fröhlicher Waidgeselle, der „zwölf Hünde von allerlei Farben und Größe hielt“, mit Junkern und Herren zur Jagd ritt und von sich rühmte: „es freue ihn baß (besser) zu fangen, dann zu essen.“ Obwohl mit dem Bischofe von Constanz wohl befreundet, zeigte er sich doch bald der Reformation geneigt; er gehört zu den Geistlichen, welche dem Ablaßkrämer Samson kräftigen Widerstand leisteten, trat im Jahre 1529 völlig zum evangelischen Bekenntnisse über, ließ sich in diesem Jahre mit seiner Concubine, der Mutter Johann Heinrichs, evangelisch trauen, verlor aber in Folge des Cappeler Krieges seine Pfarrei. In seinem elterlichen Hause verlebte Johann Heinrich seine erste Jugendzeit. Es wird von ihm gerühmt, daß er noch nicht drei Jahre alt schon das Unser Vater und das apostolische Glaubensbekenntniß hersagen konnte, ja bisweilen zu diesem Zwecke heimlich die Kanzel bestieg. Aus der Schule zu Bremgarten ward er im zwölften Jahre in die Schule zu Emmerich im Herzogthum Cleven versetzt, wo er unter strenger Disciplin Grammatik und Latein lernte, und seinen Lebensunterhalt ähnlich wie Luther mit Singen vor den Hausthüren gewann. Nach dreijährigem Aufenthalte in Emmerich ging er nach Köln und trat dort in das Collegium Bursae Montis

*) Wilh. Waiblinger, die heilige Woche (in dessen gesammelten Werken. Hamb. 1842. Band IV.) S. 84 erzählt, daß nach dem Segen am Osterfeste „die Bannbulle gegen das Haus Colonna herabfliegt, eine noch aus alten Zeiten beibehaltene Gewohnheit, um die Hartnäckigkeit dieser mächtigen, widersetzlichen Familie zu strafen, und gleich darauf ihre Aufhebung und Vergebung.“

ein (1519). Die scholastische Dialektik mit ihren Spitzfindigkeiten widerte ihn an, um so mehr fesselte ihn das Studium der alten Klassiker. Unter der Anleitung berühmter Lehrer, wie Matthäus Frischheim, Arnold von Wesel, Johann Cäsarius, machte er bald bedeutende Fortschritte; auch Erasmus ward sein Lieblingsschriftsteller; in eigener Darstellung übte er sich fleißig; mit der Theologie war er dagegen längere Zeit in keine nähere Berührung getreten, und die damalige Kölner Theologie war auch in der That nicht so beschaffen, daß sie auf einen jungen Mann von der Begabung und Geistesrichtung unsers Bullingers irgend eine Anziehungskraft ausüben konnte.

Er begann seine theologischen Studien mit Peter Lombardus und dem decretum Gratiani. Unbefriedigt dadurch wandte er sich, von einem schweizerischen Landsmann Georg Diener aus Elgg aufgemuntert, dem Studium der Kirchenväter zu, von denen eine reiche Auswahl auf der Klosterbibliothek der Karthäuser sich vorfand. Aber noch weit mehr fühlte er sich durch Luthers Schrift de captivitate babylonica, überhaupt durch die gesammte persönliche und schriftstellerische Thätigkeit des großen sächsischen Reformators angeregt, und zugleich auf die Erforschung der heiligen Schrift hingewiesen. Das Neue Testament machte einen wunderbaren Eindruck auf ihn. Fast unbewußt hatte die Gewalt der reformatorischen Strömung ihn mitten in seinen scholastischen Umgebungen ergriffen.

In dieser Weise innerlich bestimmt verließ er nach Erwerbung der Würde eines magister artium, achtzehn Jahre alt, die Stadt Köln und kehrte in das Vaterhaus zurück (1522). In der Schweiz, namentlich in Zürich, hatte die Reformation durch Zwingli und seine Freunde bereits wesentliche Fortschritte gemacht; manche, selbst höher gestellte Geistliche waren den reformatorischen Bestrebungen zugethan. Zu diesen gehörte Wolfgang Joner, zubenannt Rüpli, Abt zu Cappel unweit von Bremgarten. Dieser übertrug dem jungen Bullinger die Stelle eines Lehrers in der neu errichteten Klosterschule (Januar 1523). Bullinger benützte seine Stellung nicht nur dazu, bei den Conventualen den Sinn für das klassische Alterthum zu erwecken (er las über Cicero, Virgil, Sallust), sondern namentlich um dieselben in die Bibel einzuführen. Er las beinahe über alle Schriften des Neuen Testamentes, so wie über die loci communes Melanchthons, die er schon früher lieb gewonnen hatte. Gleichzeitig bewies er durch sein ganzes Auftreten, daß er evangelisch gesinnt war. Er hörte nur die Predigten in der Kirche an; bei der Messe ging er hinaus; um das Gepränge der Ceremonien und den Chorgesang kümmerte er sich nichts. (So erzählt er selbst in seinem Diarium, S. 67.) Er ward dadurch der Reformator des Klosters. Die von ihm im Worte Gottes unterrichteten Conventualen predigten dasselbe bald in den umliegenden Dörfern; einige traten sogar in die Ehe, worunter der Abt selbst.

Die durch den noch nicht zwanzigjährigen Bullinger in Cappel verursachten Bewegungen riefen übrigens auch natürliche Gegenwirkungen hervor. Die Bewegung verpflanzte sich bis in das benachbarte Zug, in welchem Bullinger mehrere Anhänger zählte. Diese wurden als Ketzer ausgeschrieen. Das Kloster wurde bedroht; Bullingers Leben selbst war mehrere Male in Gefahr. Doch hinderte ihn dies in dem freimüthigen Bekenntnisse der von ihm erkannten Wahrheit nicht im Geringsten. Besonders stärkend und erhebend war für ihn die persönliche Bekanntschaft mit dem zürcherischen Reformator, Ulrich Zwingli. Und noch inniger verband er sich mit demselben, als Zwingli in Folge seiner Abendmahlslehre die Ungunst, ja die herbsten Angriffe von Seite Luthers und der Freunde desselben gegen sich gerichtet sah. Bullinger hatte nämlich ganz unabhängig von Zwingli in Folge seiner patristischen Studien die Unwahrheit der Brodverwandlungslehre einsehen gelernt. Daß der richtige Begriff vom heil. Abendmahle allgemein durchdringe, schien ihm im Interesse der Reformation unerläßlich. In einer Abhandlung „wider das Götzenbrod und vom Brod der Danksagung, wie mannigfaltig es mißbraucht, und was sein rechter ehrlicher Brauch sey," die handschriftlich cirkulirte, erklärte er sich ziemlich unumwunden zu Gunsten der zwinglischen Abendmahlslehre; er

war zu jener Zeit überhaupt in Wort und Schrift gleich thätig, obwohl die kleinen Traktate, die er schrieb, meist ungedruckt blieben und nur im Stillen von Hand zu Hand gingen. Hervorzuheben sind aus der ersten Periode seines jugendlich-stürmischen Schriftstellerthums besonders zwei seiner Schriften: erstens ein Aufruf an die Eidgenossenschaft zu sittlicher Erneuerung und Erhebung unter dem Titel: „Anklag und ernstliches Ermahnen Gottes, des Allmächtigen, zu einer gemeinen Eydgenoßschaft, daß sie sich von ihren Sünden zu ihm kehre;“ und zweitens eine Warnung vor dem Papismus, den er als die eigentliche Ketzerei bezeichnete, unter dem Titel: „Vergleichung der uralten und unser Zeiten Ketzereien, zu warnen die einfältigen Christen.“ Die erste kam anonym, die zweite pseudonym heraus.

Unterdessen war das Kloster Cappel unter die Herrschaft der Stadt Zürich, und Bullinger dadurch in unmittelbare Verbindung mit dem Mittelpunkte der schweizerischen Reformation gekommen (1527). Ein längerer Aufenthalt in Zürich selbst, während dessen er die Vorträge Zwingli's fleißig hörte und unter Pellikans Leitung hebräisch studirte, führte ihn noch gründlicher als bisher in die evangelische Wahrheit ein; er begleitete Zwingli auf die Disputation zu Bern, lernte dort die bedeutenderen Führer der kirchlichen Bewegung in der Schweiz kennen, und fühlte sich namentlich durch den milden und gelehrten Oekolampad angezogen. Erst von jetzt an betrat er eigentlich die theologische Laufbahn. Im Sommer des Jahres 1528 wurde er in das reformirte geistliche Ministerium der Stadt Zürich aufgenommen; er predigte von jetzt an eifrig und fleißig. Die Gemeinde Bremgarten wünschte ihren hochbegabten Mitbürger als Pfarrer zu besitzen, und am 1. Juni 1529 trat auch Bullinger wirklich seinen neuen Wirkungskreis in Bremgarten an, woselbst er sich wenige Wochen hernach (17. August 1529) mit Anna Adlischweiter, einer aus dem Kloster getretenen Nonne aus Zürich, ehelich verband.

Allein Bullingers Aufenthalt in Bremgarten sollte weder von langer Dauer, noch ein ruhiger und bequemer seyn. Die täuferischen Bewegungen, welche besonders die Südgrenze von Deutschland und die Schweiz berührten, drangen bis nach Bremgarten vor; der öffentliche Kredit wurde durch die socialistischen Ansichten der Täufer vom Eigenthum erschüttert; der Besitz der Kirche selbst dadurch bedroht, daß sie Zinsen und Zehnten ohne alle Entschädigung aufheben wollten. Bullinger schrieb mehrere scharfe Traktate gegen sie, zum Theil in Gesprächsform und in deutscher Sprache, um auf die leicht verführbare Masse des Volkes zu wirken. Aber bald sah er sich von noch größeren Stürmen in seiner neuen Thätigkeit bedroht. Die Spannung zwischen der Reform- und der Restaurationspartei war immer größer, die Gereiztheit der Gemüther immer heftiger geworden. Die fünf sogenannten alten Orte, in welchen es gelungen war, den Protestantismus bei seinem ersten Aufkeimen zu ersticken (Luzern mit Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug) standen zum Widerstande entschlossen den reformirten Kantonen, namentlich Zürich und Bern gegenüber. Ein unkluges Lebensmittel-Ausfuhrverbot von Seite Zürichs hatte in jenen Kantonen die Erbitterung auf's Höchste gesteigert. Zürich und Bern forderten freie Religionsübung in denselben; diese wurde hartnäckig verweigert. Es kam endlich (1531) zum Kriege und bei demselben Cappel, von welchem aus die ersten Saatkeime des Evangeliums in die fünf Kantone getragen worden waren, fochten die Reformirten unglücklich und fand bekanntlich Zwingli den Märtyrertod. Auch für Bullingers Schicksal war die unglückliche Schlacht bei Cappel entscheidend. Bremgarten mußte sich ebenfalls den katholischen Siegern unterwerfen und konnte einen günstigeren Frieden nur damit erkaufen, daß es seine evangelisch-gesinnten Prediger preisgab. Am 21. Nov. 1531, zwölf Tage nach der Schlacht bei Cappel, siedelte Bullinger mit seiner ganzen Familie nach Zürich über.

Bullinger war nun auch der Mann, der den bei Cappel gefallenen Zwingli zu ersetzen im Stande war. Schon sein erstes Auftreten im Großmünster auf der Kanzel Zwingli's gewann ihm Aller Herzen. „Er predigte so,“ schreibt Myconius von ihm, „daß viele der Meinung waren, Zwingli sey nicht gestorben, sondern wie der Phönix

wieder auferstanden.“ Zwingli selbst soll in einem Vorgefühle seines Todes vor der Schlacht bei Cappel auf Bullinger, als seinen tüchtigsten Nachfolger, hingewiesen haben. Aber auch Basel hatte seinen Oekolampad verloren, und wünschte Bullinger an dessen Stelle zu berufen; ein ähnlicher Ruf gelangte aus dem reformirten Landestheile von Appenzell an ihn. Da zögerten die Zürcher nicht länger und wählten am 9. Dez. 1531 Bullinger zum Vorsteher der Geistlichkeit und ersten Stadtpfarrer von Zürich, d. h. zu ihrem *Antistes*.

Sogleich bei seinem Amtsantritte hatte Bullinger Gelegenheit, Beweise von seiner Karakterfestigkeit abzulegen. Der unglückliche Cappeler-Krieg hatte die sonst kleine Partei der heimlichen Anhänger des Alten in Zürich wieder muthiger gemacht; man warf vornehmlich den Predigern vor, daß sie mit ihren aufreizenden Predigten das Kriegsunglück verschuldet, und der Rath der Zweihundert verlangte am Wahltage Bullingers von sämmtlichen Stadtgeistlichen eine Art von Revers, worin sie sich verpflichten sollten, sich friedfertig und ruhig zu verhalten und in die Angelegenheiten der Staatsleitung sich nicht weiter einzumischen. Gegen die Uebernahme einer solchen Verpflichtung verwahrte sich Bullinger. Er erbat sich Vortrag vor Rath, und erklärte: um Frieden sey es wohl ein gutes Ding, aber Christus nenne seine Apostel „das Salz der Erde“, das Wort Gottes habe auch seinen Unfrieden, seine angreifende Schärfe. Auch die Schrift bediene sich oft gar harter Worte. Eine unbedingte Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Dingen gebe es nicht. Die Bücher Mosis, die Richter, die Könige und die Propheten seyen mit Dingen, welche das weltliche Regiment beträfen, angefüllt. Ob denn Samuel, Elias, Amos, Micha, Jeremia nicht auch der Obrigkeit Strafe gepredigt hätten? Bezüglich der Verkündigung des *ganzen* Wortes Gottes könnten sich die evangelischen Prediger keine Bedingungen vorschreiben lassen. Dazu wollten sie sich aber verpflichten, Frieden, gemeine Ruhe und Wohlstand des Regiments, so viel sie mit Gott vermöchten, zu befördern, und je nach Bewandtniß der Sachen schonend und sanft, hart und einschneidend zu strafen. Der Vortrag Bullingers machte durch seine Kraft und die Freimüthigkeit, womit er gehalten wurde, außerordentlichen Eindruck. Ein *Verbot der freien Predigt* wäre damals eine *Niederlage der Reformation selbst*, ja eine schlimmere als bei Cappel gewesen. Das fühlte Bullinger wohl, das fühlte mit ihm die gesammte reformirte Geistlichkeit. Der Rath gab nach und willigte in das Recht der freien Predigt ein; Bullinger aber lehnte nun auch noch einen Ruf nach Bern ab, den er auf Anregung seines dortigen Freundes, Berthold Haller, in denselben Tagen erhalten hatte.

Für das *freie Wort der Predigt* hatte Bullinger gekämpft, und auf die Verkündigung des Wortes verwandte er nunmehr vorerst seinen ausdauerndsten Fleiß. Die theologische Professur, welche Zwingli neben seiner Pfarrstelle auch noch verwaltet hatte, wurde jetzt dem berühmten Theodor Bibliander (Buchmann) übergeben, und Bullinger predigte dafür täglich, ja öfters täglich sogar zweimal. (Erst vom Jahre 1542 an predigte er nach einem Rathsbeschlusse nur noch zweimal in der Woche, Sonntags und Freitags.) Er predigte wie Zwingli über ganze Bücher der Schrift. Dabei war er als Seelsorger unermüdlich, und fremden Besuchern stand sein Haus immer offen. Unter der Geistlichkeit hielt er strenge Zucht, mit der Obrigkeit so viel als möglich Frieden. Durch eine ausgebreitete Correspondenz stand er mit allen hervorragenderen Persönlichkeiten in der evangelischen Kirche jener Zeit in Verbindung, schriftstellerisch war er außerdem noch unaufhörlich thätig. Er war ein Mann von jener ungeheuern Arbeitskraft, welche die Grundbedingung jeder umfassenden, besonders einer reformatorischen Wirksamkeit ist. Uebrigens erforderten auch die Umstände, namentlich in Zürich, damals an der Spitze der Geistlichkeit einen Mann, dessen Thätigkeitstrieb unbegrenzt war. Die gegenreformatorische Partei that Alles, um das Ansehen Bullingers zu erschüttern; er mußte sich wiederholt wegen der freimüthigen Sprache, womit er die den Reformirten ungünstigen Friedensverhandlungen in seinen Predigten rügte, vor Rath verantworten; die fünf Orte legten Klage gegen ihn ein vor der Tagsatzung. Allein Bullinger ließ sich

im Gefühle seines guten Rechtes keineswegs einschüchtern; die Freiheit der Predigt wurde aller gegnerischen Machinationen ungeachtet immer auf's Neue wieder von ihm erkämpft; und um die kryptopapistische Partei im Rathe noch kräftiger zurückzudrängen, setzte er (1532) auch die Abschaffung der Apostelтage und ein Verbot der Theilnahme an papistischen Religionsübungen und Wallfahrten durch. In allen diesen Bestrebungen sah er sich, so zu sagen, einmüthig von der ganzen Geistlichkeit unterstützt, welche ihm ein festes organisches Statut in der von ihm entworfenen trefflichen Prädikanten- oder Synodalordnung verdankte („Ordnung Synodi, wie die in verschinenem MDXXXII. Jahr von den Dienern der Kilchen in Geschrift gestellt, und von uns Bürgermeister, Klein und Großen Räthen der Stadt Zürich confirmirt und bestätiget wird").

Wie aber Bullinger seiner Landeskirche nach innen mit unerschütterlicher Kraft und Treue diente, so vertrat er dieselbe auch nach außen mit Würde, Besonnenheit, Gewandtheit und Einsicht. Der unerquickliche Abendmahlsstreit berührte vornehmlich die Zürcher Kirche, deren Begründer der von Luther so hart angefochtene Zwingli war. Und so wenig Schonung kannte Luther gegen seine im Kampfe für die gute Sache des Evangeliums gefallenen Gegner, daß er wiederholt in einem Schreiben an den Markgrafen Albrecht von Brandenburg (April 1532 bei De Wette, Luthers Briefe, IV. S. 349 f.) und in einem Sendschreiben an den Rath und die Gemeinde zu Frankfurt a. M. (bei Walch XVII. S. 2435) in den heftigsten Invektiven gegen Zwingli und seine Anhänger sich erging, und die Niederlage der Reformirten bei Cappel als ein gerechtes Gottesgericht darstellte. Es muß Bullingern nachgerühmt werden, daß er den ohne Veranlassung hingeworfenen Fehdehandschuh nicht aufhob, freundlich an Luther schreiben ließ: „er möge doch seine Mitarbeiter im Werke Gottes nicht so gar verachten", und auch Bucers Friedensbemühungen, so wenig ihm die Form derselben zusagte und vertrauenerweckend erschien, nicht von der Hand wies. Und unstreitig lag in Bullingers Theologie ein vermittelndes Element, welches ihn weit geschickter machte, mit der deutschevangelischen Kirche einen Unionsversuch einzugehen, als dies bei Zwingli trotz seiner hohen Gaben und seines weit verbreiteten Rufes der Fall gewesen wäre. Ein Hauptvorwurf gegen die Schweizer lutherischerseits war der, daß sie Brod und Wein des Abendmahles in leere Zeichen (nuda signa) verwandelt hätten. Diesen Vorwurf hatte Zwingli zwar nicht verschuldet, aber er hatte doch in seiner Abendmahlslehre ein Moment des Abendmahls zurücktreten lassen, welches wesentlich zum Inhalte der Abendmahlsfeier gehört: die wahrhaftige Gegenwart Christi. Bevor noch Calvin jenes von Zwingli unbeachtet gelassene Moment kräftig hervorstellte und zum Mittelpunkte seiner Abendmahlslehre machte, hatte Bullinger in einem Schreiben an Ambrosius Blaurer (es war im Namen der Zürcherschen Geistlichkeit verfaßt) erklärt: „Christus sey im Abendmahle gegenwärtig, aber in sakramentaler Weise, d. h. so, daß nur die Gläubigen von dieser Gegenwart eine Empfindung hätten." In demselben Sinne drückte sich die Zürcher Geistlichkeit in der von Bullinger entworfenen Confessio super Eucharistia sancta ad M. Bucerum (Dez. 1534) aus, mit welcher Bullinger Bucers Unionsvorschlägen, wenn auch in größter Vorsicht, entgegenkam. Es wurde darin Luthern die Hand zum Frieden geboten und anerkannt, daß „im Abendmahle der Leib Christi wahrhaftig vermittelst des Glaubens genossen werde und sakramentaler Weise wahrhaftig gegenwärtig sey." Die Berner waren der Meinung, daß mit dieser Confession die Bahn des ächten Zwinglianismus verlassen und Bucern viel zu viel nachgegeben worden sey.

Unterdessen hatte man sich zu der Herausgabe einer umfassenderen Unionsconfession in Basel vereinigt, und Bullinger in Verbindung mit den Basler Theologen Myconius und Grynäus ist als der Haupturheber der zweiten Basler oder ersten helvetischen Confession (1536) zu betrachten. Im Wesentlichen wurde das Bekenntniß der Confessio super Eucharistia in Betreff der Abendmahlslehre auch hier niedergelegt; bemerkenswerth aber ist es, daß Bullinger von Zürich aus noch Aufnahme

für einen die Gewissensfreiheit verwahrenden Nachtrag der Confession verlangte, worin erklärt wird: diese Artikel seyen nicht in der Meinung gestellt, daß sie eine einige und allgemein christliche Glaubensform und Regel allen anderen Kirchen seyn sollten, oder daß sie Jemand in Worten fangen und in eine besondere Art zu reden von Händeln des Glaubens zwingen wollten; die heil. Schrift solle die alleinige und allgemeine Richtschnur für alle Kirchen seyn. „So mögen wir auch wohl leiden," heißt es am Schlusse, „so Jemand, heiliger Schrift gemäß, lieber mit anderen Worten, denn deren wir uns hier bedient, verständlicher und den Kirchen nützlicher von allen diesen Händeln schreibt oder lehrt." Je freier sich Bullinger, dieser Erklärung zufolge, von Menschensatzung halten wollte, desto weniger Vertrauen konnte er den sehr menschlichen Unionsbemühungen Bucers vom Jahre 1536 abgewinnen. Die Wittenberger Concordien-Artikel erschienen ihm zweideutig und dunkel; eine Vereinigung des Leibes Christi im Abendmahle mit dem Brode verwarf er völlig; die vorläufige Zustimmung wurde auf seinen Rath hin in Zürich abgelehnt (August 1536). Indem er einräumte: man könne die Wittenberger-Artikel auch im schweizerischen Sinne verstehen, wußte er doch einen Beitritt durch Unterschrift besonnener Weise zu verhindern. Luthern noch mehr nachzugeben als dies in der zweiten Basler Confession bereits geschehen war, das wäre ihm als ein Verrath an der eigenen Ueberzeugung erschienen. Er unterschied sich bei aller Friedensgesinnung doch gerade darin von Bucer, daß ihm die Ueberzeugung immer noch höher ging als die Vereinigung. Und das Mißtrauen, welches Bullinger in Bucer setzte, schien sich nur gar zu bald zu rechtfertigen. Bucer hatte nämlich (1537) in einem Schreiben an Luther ziemlich geringschätzig von den Schweizern gesprochen; die Ursache der verzögerten Concordie in einigen „störrischen Köpfen" und in dem Mangel einer aristokratischen Verfassung in Zürich und Bern gefunden, und sonst in dem Schreiben sich anscheinend ganz auf die Seite der Abendmahlslehre Luthers gestellt. Das Schreiben kam durch einen Zufall in Bullingers Hände; und Bullinger war über dessen Inhalt so entrüstet, daß er (9. April 1537) an Myconius, der für Bucer ziemlich stark eingenommen war, schrieb: „er sehe jetzt, welche Streiche Bucer den Schweizern mache und wie er sie an der Nase herumführe." Bucern selbst machte er in einem Schreiben (vom 6. Okt. 1537) bittere Vorwürfe (das Schreiben bei Heß, Lebensgeschichte M. H. Bullingers, I. S. 301 f.), und es ist namentlich diesem Umstande zuzuschreiben, wenn die Zürcher Kirche dem „Bucerismus" ziemlich entschieden widerstand, während derselbe in Bern mit Meganders Fall einen unbestrittenen Sieg erfocht. Außerdem war Bullingern das unausgesetzte Synoden- und Conventeabhalten, wozu Bucer in seinem Unionseifer immerfort trieb, nicht wenig zuwider; schrieb er doch (22. Feb. 1538) deßhalb an Myconius: „Ich bitte euch darum, um Gotteswillen, seyt davor, daß man nicht immer also tagen (Conferenzen halten) müsse, und daß der Bucer seine Kirch zu Straßburg versehe und ruhig sei, so werden wir mit ihm zufrieden und lieb gut Brüder bleiben; sonst weiß ich nicht, was mit der Zeit daraus wird." Und in diesem Sinne stellte sich Bullinger auch auf der Conferenz zu Zürich (29. April 1538) zu Bucer und den Vermittlern. Daß der Genuß des Leibes Christi im Abendmahle ein geistlicher Glaubensgenuß sey, ward entschieden festgehalten, wiewohl Bullinger seine aufrichtige Friedensgesinnung schon dadurch darlegte, daß er mit Luthern in Briefwechsel trat und ihm seine Schriften „de scripturae sanctae autoritate" und „de episcoporum autoritate et functione" übersandte. Allein Luthers erregbares Gemüth ließ es nie zu einem dauernden Frieden kommen. Besonders fühlte sich Bullinger durch die bitteren Aeußerungen immer auf's Neue wieder verletzt, welche Luther wiederholt gegen Bullingers Freund und Lehrer, Zwingli, ausstieß. So hatte Luther, nachdem kaum ein wohlwollendes Verhältniß durch Bullingers Entgegenkommen mit ihm hergestellt schien, in seiner Schrift „von den Concilien und Kirchen" den Zwingli auf's Neue wieder der nestorianischen Ketzerei beschuldigt. Empört über diesen ganz unprovocirten Ausfall schrieb Bullinger unter dem 30. Aug. 1539 im Namen der Zürcherschen Geistlichkeit

an Luther einen schönen, ja ergreifenden Brief zur Vertheidigung Zwingli's (bei Heß a. a. O. I. S. 363 f.), worin er von Zwingli sagt: „Er hatte ganz und gar nichts mit dem Nestorianismus gemein. Er war fromm und rechtgläubig, ein eifriger Verehrer der biblischen Lehre, voll heiliger Toleranz.“ Allein Luther antwortete leider nur mit neuen Schmähungen gegen Zwingli, den er in dem Traktate „vom Gebet wider die Türken“ mit Thomas Münzer verglich, ja er scheute sich nicht, die von den Türken damals (1542) verübten Gräuel auf Rechnung der „Zwinglianer“ zu schreiben. Das Verwerfungsurtheil, welches Luther an den Buchdrucker Christoph Froschauer nach Uebersendung der durch Bibliander, Gwalter, Pellikan u. A. verfertigten Zürcher Bibelübersetzung über die Zürcher Prediger schriftlich abgehen ließ (Aug. 1543) und Luthers schroffe Mißbilligung der Herausgabe der Werke Zwingli's machten die Spannung immer größer und Melanchthons Friedensworte vermochten um so weniger die geschlagenen Wunden zu heilen, als Luther in seinem kurzen „Bekenntniß vom Nachtmahl“ (1544) sich die gröbsten Ausfälle gegen die schweizerischen Reformatoren erlaubte. Jetzt war auch der milde Bullinger der Meinung: es sey genug, und er antwortete Luthern (im Anfang des Jahres 1545) in lateinischer und deutscher Sprache. Der deutsche Titel seiner Replik lautet: „Wahrhafte Bekanntniß der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heiligen, allgemeinen Christlichen Kirche glauben und lehren, insonderheit aber von dem Nachtmal unsers Herrn Jesu Christi; mit gebürlicher Antwort auf das unbegründet ärgerlich Schmähen, Verdammen und Schelten Dr. Martin Luthers, besonders in seinem letzten Büchlin, kurze Bekenntniß von dem heil. Sakrament genannt, außgangen.“ Die Schrift ist in würdigem und ruhigem Tone abgefaßt. Nach einigen Vorbemerkungen knüpft sie an die Resultate des Marburger Gespräches an, vertheidigt die Zürcher Geistlichkeit gegen den Vorwurf, daß sie zwinglisch gesinnt sey; sie sey nur christlich gesinnt; zeigt endlich, wie ungerecht und lieblos Luther in seinem Urtheile über Zwingli und Oekolampad sich zeige. Luthers „Bekenntniß“ ist als Anhang beigegeben. Diese apologetische Schrift Bullingers wurde evangelischen Fürsten und Städten zugesandt, und für möglichst weite Verbreitung derselben Sorge getragen. Luther antwortete nicht mehr öffentlich; aber in tiefer Verbitterung schrieb der sonst so gemüthreiche deutsche Reformator wenige Wochen vor seinem Tode an Jakob Probst in Bremen in sarkastischer Parodirung des ersten Psalms: „Beatus vir, qui non abiit in consilio *Sacramentariorum*, nec stetit in via *Cinglianorum*, nec sedet in cathedra *Tigurinorum*“ (bei De Wette, Luthers Briefe, V. S. 778). Es war leider das letzte bekannt gewordene Wort, welches Luther über seine schweizerischen Glaubensbrüder aussprach. Als er bald darauf von seiner sonst so segens- und thatenreichen Wirksamkeit abberufen wurde, da verbreitete sich das Gerücht: Bullingers Apologie hätte Luthern getödtet; selbst der sonst so geistesklare Landgraf Philipp zu Hessen ließ sich täuschen und Bullinger sah sich genöthigt, seine und seiner Collegen Ehre in einem besondern Schreiben an den Landgrafen (vom 27. Juni 1546) zu vertheidigen, was ihm übrigens auch völlig gelang.

Was Bullingers Verhältniß zur römischen Kirche in dieser Zeit betrifft: so hatte er namentlich mit dazu beigetragen, Zürich für immer vom päbstlichen Joche frei zu machen. Auch hatten die reformirten Stände in der Eidgenossenschaft von den römisch-katholischen weniger zu besorgen gehabt, seit das politische wie das moralische Uebergewicht sich auf ihre Seite geneigt hatte. Während des unglücklich geführten schmalkaldischen Krieges (1547) blieb die Eidgenossenschaft verschont; doch war man nicht ohne große Besorgniß; und selbst in Zürich wagten die Buchdrucker damals nicht, eine Widerlegungsschrift Bullingers gegen das Interim zum Drucke zu befördern. Jetzt wurden auch die römisch-katholischen Stände, durch das allgemeine Mißgeschick der Protestanten ermuthigt, wieder kecker; sie drangen auf Beschickung des von Paul III. ausgeschriebenen Concils, Andere wünschten ein Bündniß mit Frankreich und es bedurfte der ganzen Autorität Bullingers bei der Staatsbehörde, um Beides zu verhindern. In Betreff der Frage wegen Beschickung des Concils, welche durch Julius III. (1551) auf's Neue ange-

regt ward, trat er selbst mit einem männlich verfaßten Bedenken vor die Räthe der reformirten Eidgenossenschaft und ermahnte: man solle dem Pabste gar keine Antwort geben; derselbe habe so wenig ein Recht, die Eidgenossen vor sein Gericht zu rufen, als der Türke es habe. Und die Eidgenossenschaft blieb frei von päbstlichen Stricken.

Waren, wie wir gezeigt haben, die Unionsbestrebungen zwischen Bullinger und den deutschen Lutheranern zu keinem Ziele geführt worden, so schien es um so mehr ein Gebot der Pflicht, etwa zu befürchtenden Spaltungen unter den Reformirten der Schweiz selbst zur Zeit Einhalt zu thun. Zwischen der Züricher und der Genfer Kirche war seit einiger Zeit etwelche Spannung eingetreten. Calvin hatte weder die Polemik der Züricher gegen Luther, noch ihr Mißtrauen gegen Bucer ganz gebilligt. Umgekehrt schien den Zürichern Calvin's Abendmahlslehre etwas dunkel. Es kam zu einem die streitigen Punkte besprechenden Briefwechsel zwischen Calvin und Bullinger (1548); aber Calvin fühlte, daß eine mündliche Verständigung Noth thue. Bullinger selbst lud den noch etwas zaudernden Calvin zu einer solchen ein und so kam denn (Mai 1549) der berühmte consensus Tigurinus zu Stande, welchem bis Ende des Jahres noch 5 andere Schweizerkirchen beitraten und in welchem die von Bullinger geleitete Züricher Kirche in so fern entschieden über den Zwinglianismus hinausgeht, als sie im Abendmahle eine reale, durch den Glauben vermittelte Selbstmittheilung Christi annimmt. Der hiermit in den Schweizerkirchen vorzüglich durch Bullingers Bemühungen gewonnene Friede ließ ihm um so mehr Zeit, seine Kraft auch nach außen zu wenden. So stand er Eduard VI. von England in seinen Reformations-Unternehmungen eifrig durch seinen Rath bei; mit den angesehensten Männern Englands (darunter dem Herzog von Sommerset und Cranmer stand er in schriftlichem Verkehr; freundlich tröstete er den aus Polen vertriebenen Johann a Laski, der sich eine Zeit lang in Ostfriesland zu Emden aufhielt, bis er 1551 mit seiner Gemeinde nach England auswanderte; dabei nahm er für seine Dienste niemals Geschenke an und es ist ein schöner Zug seiner Gewissenhaftigkeit, daß er, als der Graf Georg von Wittenberg für die Zueignung seiner Schrift: „apodeixis, ecclesias evangelicas neque haereticas neque schismaticas esse," ihm ein Fuder guten Weines zum Geschenke übersandte, denselben, um nicht gegen das Pensionsverbot zu verstoßen, dem Stadtärar übergab.

Je verbreiteter aber Bullinger's Ruf, je größer sein Ansehen in der evangelischen Christenheit ward, desto gewichtiger ward auch mit jedem Jahre seine Stimme in den allgemeinen Angelegenheiten, welche den Protestantismus betrafen. Im Abendmahlsstreite war eine Concordie mit den deutschen Lutheranern nicht möglich geworden; ein anderer Streitpunkt jedoch, welcher, während Luther lebte, noch kein Anlaß zu bedeutenderem Zerwürfnisse geworden war, die Frage nach der ewigen Erwählung des Menschen, trat jetzt immer mehr in den Vordergrund. Besonders hatte Calvin durch die Schärfe, mit welcher er die Prädestinationslehre in seiner „institutio" vorgetragen hatte, vielfachen Anstoß erregt. Ein ehemaliger Karmelitermönch aus Paris, Hieronymus Bolsec, der als religiöser Flüchtling nach Genf gekommen war und neben der medicinischen Kunst, die er hier ausübte, auch noch Theologie trieb, hatte Calvin wegen seiner Prädestinationslehre öffentlich und sehr heftig angegriffen (1551). Von Genf unter Androhung der Prügelstrafe verbannt, trat derselbe später wieder zur römischen Kirche über. Indem Bolsec gegen Calvin lehrte, daß der Glaube nicht eine Folge der Erwählung sey, berief er sich unter Anderen auch auf Bullinger. Die Schweizerkirchen, und insbesondere die Züricher Kirche, wurden daher um ihr Gutachten in der Streitfrage angegangen und aus der von Bullinger verfaßten Antwort (vom 27. Nov. 1551) geht hervor, daß Bullinger damals prinzipielle Erörterungen über die Erwählungslehre noch nicht liebte. Er hielt übrigens an dem Grundsatze fest, daß die in Christo von Ewigkeit her geschehene Erwählung der Unwürdigen und Sünder eine unverdiente (gratuita) und das Heil des Menschen ein unbedingtes Geschenk der Barmherzigkeit Gottes, der Glaube mithin ohne unser Verdienst durch den heil. Geist und das Wort Gottes geweckt, erhalten

und vermehrt werde. Im Wesen ist das Gutachten mithin zustimmend für Calvin; der schroffen Form, in welcher der Genfer Reformator die Erwählungslehre entwickelt hatte, trat er jedoch nicht bei. Ja Bullinger, in seinem milden, der theologischen Spekulation abgeneigten Sinne, hätte eher eine Verständigung mit Bolsec, als ein hartes Einschreiten gegen ihn gewünscht. Im Uebrigen hielt sich Bullinger bezüglich der Erwählungslehre an das Wenige, was der consensus Tigurinus darüber enthält, und es steht fest, daß — weil Bullinger der scharfen Lehrform Calvins nicht beitreten mochte — der gegen Bolsec's Irrthum gerichtete consensus Genevensis (1552) in Zürich nicht angenommen worden ist. Um so mehr muß es auffallen, daß der sonst so gemäßigte Bullinger in dem Prozesse Servets (1553) so entschieden Partei gegen Servet nahm und nicht nur in dem Züricher Gutachten über die Angelegenheit Servet's Hinrichtung billigte, sondern auch bei den übrigen Schweizerkirchen auf ähnliche Entscheidungen hinwirkte. Es vereinigten sich mehrere Motive bei Bullinger, um dieses Resultat herbeizuführen. Einmal im Allgemeinen seine Abscheu vor täuferischen Irrthümern, deren auch in staatlicher Beziehung grundstürzende Tendenzen er längst erkannt hatte — und Servet's Irrthümer erschienen ihm als täuferisch-revolutionäre —; dann die Furcht, daß der Ruf der schweizerischen reformirten Kirche im Auslande noch mehr Einbuße als bisher erleiden möchte; endlich auch eine gewisse Nachgiebigkeit gegen Calvin, dem er bei Anlaß seines Streites mit Bolsec einigermaßen entgegengetreten war und welchem er nicht nochmals in einer Sache entgegentreten wollte, bei welcher es sich doch eigentlich um eine Existenzfrage für Calvin handelte.

Können wir Bullingers Verhalten im Prozesse gegen Servet nicht loben, so hat er dagegen um so schönere Beweise von Milde und Aufopferungssinn bald nachher gegen bedrängte und verfolgte Glaubensgenossen ausgeübt. Mit der Thronbesteigung der katholischen Maria brach bekanntlich namenloser Jammer über die Protestanten in England herein. Bullinger, der beinahe mit allen hervorragenden Protestanten Englands in persönlichem Verkehre stand, ward tief von den Schreckensnachrichten ergriffen. Er sprach seinen Schmerz und seinen Unwillen öfters vor seiner Gemeinde auf der Kanzel aus, sammelte Liebesgaben für die Flüchtigen, eröffnete ihnen in Zürich ein Asyl, empfahl viele nach andern Städten wie Bern, Basel, Genf, Vevay, beherbergte selbst manche Flüchtige in seinem eigenen Hause, wie z. B. Lorenz Humfried, Thomas Spenser, Thomas Bentham. Oft zählte er an seinem Mittagstische bei zwanzig solcher fremden Gäste; und zugleich war er dabei so bescheiden, daß er das von der dankbaren Königin Elisabeth für ihn bestimmte Geschenk — einen kostbaren Pokal — ausschlug. Und wie er sich der Verbannten aus England angenommen, so auch der gleichzeitig Flüchtigen aus Locarno, in welcher Stadt die katholisch gebliebenen Stände das aufblühende evangelische Leben mit Gewalt zerstörten (1555). Bei strenger Kälte und Schneefall mußte die ihrem Glauben treu gebliebene reformirte Gemeinde ihre heimathlichen Wohnsitze verlassen (3. März 1555) und ihre wenige bewegliche Habe mit den Waffen in der Hand gegen die fanatischen Gegner vertheidigen. Am 12. Mai kamen die Verbannten nach überstandenen Mühseligkeiten aller Art, von Bullinger begrüßt, unter allgemeinem Jubel in Zürich an. Zu bedauern war, daß der hochbegabte, aber extravagante Bernhard Ochino, der an die Spitze der ausgewanderten Locarner Gemeinde in Zürich trat, bald durch seine Schriften vielfachen Anstoß gab und sich in einen Schriftstreit mit Bullinger selbst verwickelte — auch später überhaupt aus Zürich um seiner Verirrungen willen verbannt werden mußte.

Der gute Bullinger sollte überhaupt nie zur Ruhe kommen. Nicht nur war das Concordienwerk unter den Evangelischen im Großen nicht geglückt, sondern in den reformirten Theilen der Schweiz fand sich beständig neue Veranlassung zu Spannung vor. Calvin hatte mit eiserner Festigkeit in Genf der libertinischen Partei widerstanden und den Predigern das Recht der Excommunication gewahrt. Er wünschte seine Grundsätze als biblisch-evangelische von den übrigen Schweizerkirchen anerkannt zu sehen. Bullinger nahm sich in der That auch der Sache Calvin's kräftig an, wiewohl er Calvin vertraulich vor allzu

großer Schärfe warnte. Um so unzufriedener waren die Berner mit Calvin; sie hatten ihren Unterthanen alles Disputiren über die Excommunicationsfrage untersagt und sogar die Theilnahme am Genferischen Abendmahle verboten. Auch über die strenge Prädestinationslehre durfte in Bern nicht gepredigt werden. Eine traurige Spaltung hatte die Berner- und die Genferkirche auseinandergerissen. Bullinger war es, der auch hier vermittelnd und versöhnend einzuwirken verstand. Und gleichzeitig verdankt man ihm noch eine gewichtigere Vermittlung. Er war es, der (1557) eine Abordnung an den verfolgungssüchtigen Heinrich II. in Frankreich zum Schutze der vorzüglich in Savoyen und Piemont schwer bedrängten französischen Protestanten bewirkte; er verfaßte selbst den Vortrag, welchen die erste Abordnung vor dem Könige hielt.

Bis dahin hatte Bullinger selbstständig, aus eigener Anregung, allen Uebrigen überlegen, die Zürcherische Kirche geleitet. Nach Pellikans Tode (1556) ward auf Bullingers Antrieb ein Mann an jenes Stelle nach Zürich berufen, der durch seinen scharfen Geist und entschiedenen Sinn einen überwiegenden Einfluß auf Bullingers spätere Lebenszeit ausübte — Peter Martyr Vermilius (Vermilli). Peter Martyr stand mit Bullinger in innigsten Freundschaftsverhältnissen; er war zugleich ein strenger Vertreter der Erwählungslehre. Es läßt sich nicht läugnen, daß seit Martyrs Auftreten in Zürich Bullinger sich an die Erwählungslehre auch in der Lehrform unbedingter anschloß, die er früher mehr nur in ihren praktischen Gesichtspunkten festgehalten hatte. Daß Bullinger strenger als zur Zeit des Streites mit Bolsec über die Erwählungslehre dachte, dafür zeugt besonders sein Verhalten in dem sogenannten „Straßburger Zerwürfniß". Zwischen dem ausschließlich lutherisch gesinnten Straßburger Prediger Marbach und dem entschieden reformirt gesinnten dortigen Professor Zanchius war es zuerst wegen der Abendmahlslehre, dann aber besonders über die Frage zum Streite gekommen, ob die Erwählungsgnade, oder die sogenannte perseverantia regenitorum dem Erwählten in der Form der Unverlierbarkeit, also als gratia inamissibilis, ertheilt sey. Marbach bestritt, Zanchius behauptete das Letztere. Gutachten auswärtiger Theologen waren in dem heftig geführten Streite eingefordert worden, darunter auch dasjenige der Züricher. Bullinger nahm sich des Zanchius theils durch Privatcorrespondenz auf's Wärmste an, theils wirkte er für ihn durch den Einfluß, welchen er auf den Entwurf des von Martyr verfaßten Züricher Gutachtens übte. Der scharfe Prädestinatianismus des Zanchius ist in dem Gutachten vollständig anerkannt, jedoch mit entschiedener Beibehaltung der ethischen Synthese, wornach die Verantwortlichkeit für das Faktum der Sünde immer ausschließlich nur auf Seite des Menschen fällt.

Während Bullinger die reformirte Erwählungslehre in Straßburg gegen übereifriges Lutherthum freilich ebenfalls in schroffer Form zur Geltung bringen half, kämpfte er fast gleichzeitig für die reformirte Abendmahlslehre gegen den allmählig ganz zum Ubiquitismus übergetretenen, sonst so sehr verdienstvollen Brenz. Der Streit war veranlaßt durch die Schrift von Brenz de personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, assessione ejus ad dextram patris, eine Schrift, schon ganz dem neuen scholastischen Zeitalter der protestantischen Streittheologie angehörend, den mild gesinnten Würtembergern, die immer Gottseligkeit über Bekenntnißmäßigkeit gestellt hatten, zu polemisch, unter theilweisem Sträuben der Collegen Brenz's veröffentlicht. Bullinger antwortete mit seiner Erklärung der Stelle Joh. 14, 2. (tractatio verborum Domini Joh. 14, 2.), die Lutherolatrie seines Gegners strafend, für die Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi gegen ubiquitistische Auflösung derselben kämpfend. Es folgte nun Streitschrift auf Streitschrift, Andreä mischte sich zuletzt auf der einen, Beza auf der andern Seite ein und Brenz ward dabei so heftig, daß er in seiner letzten Erwiederung (recognitio doctrinae de vera majestate Christi, 1564) bis zu der Behauptung gegen Bullinger sich fortreißen ließ: „der Teufel beabsichtige mit dem Calvinismus nichts Geringeres, als den Talmudismus, den Muhamedanismus und das Heidenthum in die Kirche Christi einzuführen!"

Bis zu diesem Zeitpunkte müssen wir nur staunen über die unermüdliche Thätigkeit und Thatkraft, welche Bullinger nach allen Seiten hin entwickelte. Er setzte derselben durch seinen Entwurf der (zweiten) helvetischen Confession (1564), den er während des Wüthens der Pest bearbeitete, die Krone auf. Diese Confession, durch Klarheit, Schärfe, Kraft und Milde zugleich ausgezeichnet, ist das vollendetste, reifste Werk seines Lebens. Sie tritt in ihren polemischen Theilen dem Deutschland immer mehr überwuchernden ubiquitistischen Lutherthume entgegen, während sie zugleich ein Unionssymbol nicht nur zwischen den Verschiedenheiten der Schweizerkirchen, sondern auch zwischen dem deutsch-melanchthon'schen und dem schweizerisch-calvin'schen Typus ist. „Jedermann zum Zeugniß," sagt die Confession auf ihrer Ueberschrift, „daß die Diener der Kirche Christi in der Eidgenossenschaft in der Einigkeit der wahren, uralten, christlichen Kirche bestehen und keine neue irrige Lehren, auch gar keine Gemeinschaft mit einigen Sekten oder Ketzereien haben." Oeffentliche Autorität erhielt die Confession erst im Jahre 1566.

Von dieser Zeit an zeigt sich auch die bis jetzt so kräftige Gesundheit Bullingers erschüttert. Schon an der Pest hatte er (1564) hart darnieder gelegen, und die Seuche raubte ihm seine Gattin und drei Töchter, auch mehrere vertraute Freunde. Das Unglück lähmte jedoch seinen Muth nicht; es stimmte sein Herz nur milder. Schriftstellerisch war er jetzt seltener thätig (1567 gab er seine Homilien über den Propheten Jesaja heraus). Um so eifriger nahm er sich der in Frankreich verfolgten Glaubensbrüder an; und war es ihm nicht möglich, die (1571) in Rochelle versammelte reformirte Synode zu besuchen, so munterte er wenigstens durch ein die Lehreinheit freudig bezeugendes Schreiben die Versammelten zu treuem Ausharren auf. Auch im Jahre 1572 hatten bei Anlaß der Synode zu Nimes Verhandlungen zwischen der französisch-reformirten und der Züricher Kirche statt, bei denen sich Bullinger fürsorglich betheiligte. Da kam die Kunde von dem Blutbade der Bartholomäusnacht nach Zürich, von welcher im Innersten ergriffen Bullinger seine Schrift „de persecutione" zum Troste für die Verfolgten und Schwerbedrängten schrieb. Eine seiner letzten Schriften war sein responsio ad septem praecipua accusationis capita; es drängte ihn, darin nochmals die schweizerische Abendmahlslehre gegen die gewichtigsten Einwürfe der Gegner zu vertheidigen. Gegen Ende des Jahres 1574 erkrankte er schwer, doch konnte er im Dezember seinem Amte wieder vorstehen, ja auch noch eine kleine polemische, die früheren Zerwürfnisse mit Brenz betreffende Schrift ausarbeiten. Im Mai 1575 erfolgte ein stärkerer Rückfall seiner schon längere Zeit andauernden Steinbeschwerden. Vier Monate hindurch verzehrte sich seine Kraft unter fürchterlichen Schmerzen, die er mit bewundernswürdiger Geduld ertrug. Innig freute er sich darauf, den Herrn in der Ewigkeit zu schauen, für dessen Wahrheit und Ehre er so viele Jahre hindurch auf Erden gestritten hatte. Noch einmal versammelte er am 16. August die Diener der Züricher Kirche um sein Sterbelager und unter Thränen nahm er von ihnen Abschied. Er eröffnete ihnen, daß er in der apostolischen allein wahren Lehre sterben wolle, und nachdem er das apostolische Glaubensbekenntniß gebetet, verzieh er allen seinen Feinden und ermahnte die Brüder zum treuen Festhalten am evangelischen Glauben, zu einem reinen apostolischen Wandel und zu brüderlicher Eintracht. Von dem Rathe der Stadt nahm er schriftlich Abschied. Der 17. Sept. war sein Todestag. Er betete noch still das Gebet des Herrn und abwechselnd den 51., 16. und 42. Psalm; betend verschied er mit Sonnenuntergang.

Bullinger ist unstreitig einer der bedeutendsten Männer der Reformationsgeschichte. Er besaß nicht Zwingli's Feuergeist, aber eine ruhige und milde, ausharrende Kraft, und wenn Zwingli das Verdienst zukommt, die reformirte Kirche Zürichs begründet zu haben, so hat Bullinger dieselbe unter schweren Stürmen erhalten und befestigt. Auch seine Thätigkeit war vielfach polemisch, wie es zu seiner Zeit unvermeidlich war; aber sein Sinn ging eigentlich auf friedliches Bauen des Gottesreiches. Wie als Schriftsteller und Prediger, so ist er namentlich auch als Mann der Kirchenleitung ausgezeichnet;

er ist das Vorbild eines reformirten Antistes. Als Hausvater — sein Hausstand bestand aus 6 Söhnen und 5 Töchtern — war er unvergleichlich und man darf nur (bei Heß, II, S. 103 ff.) die Reiseinstruktion, welche er seinem Sohne auf die Universität nach Straßburg mitgab, lesen, um ihn als ein Muster väterlicher Hauszucht kennen zu lernen. Wie sehr er als Schriftsteller die Gabe klarer, gediegener, naturwahrer Darstellung besaß: dafür zeugt am besten seine „auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich“ nach dem Autographon herausgegebene Reformationsgeschichte. Sein Leben hat er zum Theil selbst beschrieben in seinem diarium. Zu vergleichen ist ferner: Josias Simmler: de vita et obitu Bullingeri; Hans Rud. Ziegler: M. Ulrich Zwingli's und M. H. Bullingers, beider obersten Pfarrer zu Zürich Lebensbeschreibung 1719. Sehr reichhaltig ist: Sal. Heß, Lebensgeschichte J. Heinrich Bullingers, Antistes der Kirche Zürich, auch unter dem Titel: Biographieen berühmter schweizerischer Reformatoren, 2 Bde., leider unvollständig (der 3. Bd. fehlt); außerdem Franz, Merkwürdige Züge aus dem Leben H. Bullingers, 1828. Noch sind zu bemerken: Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus u. s. w.; Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß; A. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche; *Adami* vitae eruditorum. Dr. **Schenkel.**

Bund, der alte und neue, s. Offenbarung.

Bundeslade. Die Bundeslade, אֲרוֹן הַבְּרִית, *κιβωτὸς τῆς διαθήκης* (Hebr. 9, 4.) oder *τοῦ μαρτυρίου*, arca testimonii, auch, besonders in den historischen Büchern, אֲרוֹן יְהוָה oder אֱלֹהִים genannt, war das Sinnbild des Vertrages, welchen Gott mit dem israelitischen Volke durch Abraham eingeleitet (1 Mos. 15, 18. 17, 7.), durch Mose geschlossen (2 Mos. 24, 5.) und durch David in Beziehung auf das Königreich und die Verheißung des Messias (2 Sam. 23, 5., 2 Chron. 21, 7.) vollendet hatte. Es war eine Lade oder vielmehr Kiste zur Aufbewahrung der Stiftungs- oder Bundesurkunde und wurde als das höchste Heiligthum des Volkes angesehen, wie auch bei anderen Einigungen (Innungen) die zur Aufbewahrung ihrer wichtigsten Urkunden dienende Lade mit besonderer Hochachtung betrachtet wird, und die Bedeutung des Mittelpunktes oder der einigenden Kraft der Gesellschaft erhalten kann*). Da sie zugleich das Bild der Gegenwart Gottes war, 1 Sam. 4, 7., welchen Niemand ohne Gefahr seines Lebens sehen konnte, 2 Mos. 33, 20., vgl. Richt. 13, 22. 2 Mos. 19, 21. 1 Mos. 32, 30. 1 Kön. 19, 13.; so hatte auch die Bundeslade eine solche Heiligkeit, daß Niemand unter den Israeliten sie gefahrlos ansehen (4 Mos. 4, 20., 1 Sam. 6, 19.) oder unmittelbar berühren durfte (2 Sam. 6, 6.). Daher wurde sie, wie auch andere Geräthe des Heiligthums bei Reiseaufbrüchen in der Wüste von den Leviten, die allein zu dieser Dienstleistung zugelassen wurden, 1 Sam. 6, 15., 2 Sam. 15, 24., und besonders von dem Geschlecht der Kahathiter, 4 Mos. 7, 9., erst eingewickelt und zwar verhüllten Angesichts, 4 Mos. 4, 15. 20., und an stets hervorragenden Stangen getragen, 2 Mos. 25, 14. 15. Die Bundeslade nebst ihren Stangen war aus Akazien- (Luth.: Föhren-) Holz verfertigt, 2½ Elle lang und 1½ breit und hoch, inwendig und auswendig mit feinem Gold überzogen und hatte oben umher, nicht in der Mitte, wie Bähr in der Symbolik 1, 377 f. annimmt, einen goldenen Kranz, 2 Mos. 25, 10 ff. Sie war oben geschlossen durch einen prächtigen Deckel von feinem Golde, welcher, da am Versöhnungsfeste gegen ihn das Sühneblut gesprengt wurde (3 Mos. 16, 15.), zugleich das heiligste Sühngeräthe war, woher auch der doppeldeutige Name כַּפֹּרֶת, Joseph. Antiqq. 3, 6. 5. *ἐπίθεμα*, Sept. *ἱλαστήριον*, Vulg. propitiatorium, Luth. Gnadenstuhl, und der Umstand zu erklären ist,

*) Auch andere Völker des Alterthums, wie namentlich Aegypter, Trojaner, Etrusker, Griechen und Römer hatten heilige Kisten für Götterbilder. Auf ägyptischen Denkmälern sieht man dergleichen in Prozession getragen. Die Literatur hierüber bei Winer. Bei den Israeliten versinnbildlichte sie ihren Bund mit Gott, und war das Zeichen seiner schützenden Nähe.

daß in 1 Chron. 25, 11. der Hinterraum des Tempels, das Allerheiligste, geradezu von ihm den Namen bekommt (בֵּית הַכַּפֹּרֶת). Sie stand, namentlich im Tempel, wie Thenius in der Erklärung zum 1 Buch der Könige und besonders im Nachtrag über den Tempel nach den genauesten Maßverhältnissen richtig annimmt, auf einem angemessenen Untersatze aufgestellt, mit vier Füßen und über diesen an den zwei Seiten der Länge nach (צֶלַע) mit 7 Ellen langen, vergoldeten (2 Mos. 25, 13.) Tragstangen, welche durch zwei goldene Ringe gesteckt waren, versehen. Diese Tragstangen wurden, da die Lade im Tempel gerade in der Mitte des Heiligsten stund, nach den Gesetzen der Perspektive durch die offene Thüre vom Eingang des Tempels aus, da sie über den Vorhang ragten, noch gesehen, aber draußen in der Halle nicht mehr. 1 Kön. 8, 8. Auf den beiden Enden des Gnadendeckels, 2 Mos. 25, 18—20., waren zwei, ihre Flügel über denselben bis zu gegenseitiger Berührung ausbreitenden, mit den Gesichtern einander zugewendete Cherubs (siehe d. Art. Cherubim) vermuthlich in knieender Gestalt angebracht, und hatten im Tempelgebäude neben sich zwei aus Oelbaumholz gefertigte, mit Gold überzogene, 10 Ellen hohe, aufrechtstehende Cherubsgestalten, welche mit Gesicht und Füßen nach der Lade gewendet, ihre je zwei Flügel in der Art ausbreiteten, daß je der eine mitten über der Lade den des anderen berührte, während je der andere bis an die Wand des Allerheiligsten reichte. Zwischen diesen Cherubsbildern dachte man sich laut der Zusage, 2 Mos. 25, 22., Jehova gegenwärtig, 4 Mos. 7, 89. 1 Sam. 3, 3. Ps. 99, 1. Daher wurde auch dorthin das heiligste Versöhnungsblut gesprengt und ihm gleichsam übergeben.

In der Bundeslade befanden sich die zwei auf beiden Seiten beschriebenen (2 Mos. 32, 16.) steinernen Gesetzestafeln, deren Länge und Breite hiemit zugleich angedeutet ist, 2 Mos. 25, 16. 5 Mos. 10, 1—5., und nach der ausdrücklichen Versicherung 1 Kön. 8, 9. wurde nichts als sie in derselben aufbewahrt. Wenn dagegen der Verfasser des Hebräerbriefes 9, 4. aussagt, es sey in der Bundeslade der goldene Korb mit dem Himmelsbrod, 2 Mos. 16, 33., und der blühende Stab Aarons gelegen 4 Mos. 17, 25., so ist dies aus einer zu wörtlichen und ungenauen Auffassung dieser Stellen zu erklären, aus welcher auch die Ansicht desselben floß, daß der goldene Räuchaltar im Allerheiligsten gestanden habe, 2 Mos. 40, 5. In allen drei Stellen steht der Ausdruck: vor das Zeugniß, oder genauer und voller: vor die Lade des Zeugnisses (לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדוּת), was nach 2 Mos. 30, 6. den Standort nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligen bezeichnet. Zudem wäre der Raum der Bundeslade zur Aufbewahrung dieser Geräthschaften neben den Gesetzestafeln zu beschränkt gewesen, und auch Josephus Antiqq. 3, 6, 5. stimmt der alttestamentlichen Nachricht bei, wodurch das Vorhandenseyn einer anderen Ueberlieferung, wenigstens in Palästina, durchaus unwahrscheinlich wird. Nur einige spätere Rabbiner und arabische Traditionen bezeichnen Manna und Aaronsstab als Inhalt der Bundeslade, was aus demselben Mißverstand hervorgegangen seyn wird.

Die unter Mose gefertigte Bundeslade, das größte National-Heiligthum des Volkes, scheint dieselbe bis zur Zerstörung des Tempels gewesen zu seyn. Während der Richterzeit befand sie sich, wohl mit der Stiftshütte, zu Bethel, Richt. 20, 26 f., was Luther unrichtig übersetzt: im Hause Gottes. Zur Zeit Samuels finden wir sie in Silo 1 Sam. 1, 3. 9. 3, 3. Von hier wird sie von dem Volke zu einer Schlacht gegen die Philister mitgenommen, 4, 4., von diesen erbeutet, 4, 9., und sieben Monate behalten. Nach ihrer Zurückerstattung kam sie nach Kirjath Jearim, 1 Sam. 7, 1. Von da ließ sie David nach Jerusalem bringen, erst in ein Privathaus 2 Sam. 6, 3., dann in einem für sie neugefertigten Zelte — das unter Mose gefertigte war indeß nach Gibeon gekommen 2 Chr. 1, 3. 1 Chr. 17, 39. 22, 29. vgl. 1 Kön. 3, 4. — auf der Burg Zion aufstellen 2 Sam. 6, 17. Als Salomo sie in den von ihm auf Moria erbauten Tempel bringen ließ, 1 Kön. 6, 19. 8, 3. 4., wurden, um den größeren Raum für sie angemessen zu bekleiden, die oben genannten zwei, mit der Wand des Allerheiligsten in Verbindung gebrachten großen Cherubs-Bilder angebracht, ohne daß jedoch die auf dem Deckel be-

findlichen weggenommen worden wären, wie Hoffmann S. 225 des Volks-Bibellexikons annimmt, was schon die Verehrung dieses unantastbaren größten Heiligthums verboten hätte, das nach Andeutungen einiger Psalmen, 47, 6. 68, 18. 19., zu kriegerischen Unternehmungen auch später mitgenommen worden zu seyn scheint, wo der Deckel ohne Cherubs sich übel ausgenommen haben würde. Später muß sie unter den abgöttischen Königen, Manasse oder Amon, von diesem ihrem Standort entfernt worden seyn, da sie in Jeremia's Zeit schmerzlich vermißt wurde Jer. 3, 16. und Josias, 2 Chr. 35, 3. befiehlt, sie in den Tempel zurückzubringen. Bei der Zerstörung des ersten Tempels scheint auch die Bundeslade mit verbrannt zu seyn, wenigstens hatte der zweite Tempel ein leeres Allerheiligstes. Joseph. jüd. Krieg 5, 5, 5. vgl. Tacit. 5, 9. Es lag nach Trakt. Joma 5, 2. an der Stelle der Bundeslade ein drei Finger über dem Boden erhabener Altarstein, auf welchen der Hohepriester am Versöhnungstage das Rauchfaß niedersetzte. Nach der apokryphischen Ueberlieferung 2 Makk. 2, 4 ff. soll der Prophet Jeremias auf göttlichen Befehl die Bundeslade vor der Eroberung Jerusalems in einer Höhle des Berges Pisga verborgen haben. Dies ist aber nicht wahrscheinlich, um so weniger als dieser Prophet 3, 16. bereits höhere Ansichten über die Gestaltung der künftigen Zeit ausspricht, in welcher man der mosaischen Bundeslade nicht mehr gedenken, noch sie vermissen werde. Auch konnte sie in der nachexilischen Zeit jene hohe Bedeutung nicht mehr haben, nachdem das selbstständige Staatsleben des Volkes aufgelöst war, und ihr Land nur noch einen Theil fremder Staaten bildete. Man kann sich aber die Sache auch mit Ew. Isr. Gesch. 3, b. S. 194 so denken, daß den nachexilischen Juden dieses Heiligthum, ähnlich wie der abhanden gekommene hoheprieſterliche Orakelschmuck Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. zu hehr und himmlisch vorkam, als daß man sich erkühnt hätte, jenes mosaische Urbild ohne besonderen göttlichen Auftrag wieder nachzubilden. Nach einer späteren Vorstellung war sie in den Himmel bis zur Ankunft des Messias erhoben worden, womit auch Offs. 11, 19. zu vergleichen ist. Vaihinger.

Bunyan, John, wurde, wahrscheinlich im Jahre 1628, zu Elston bei Bedford geboren. Er war armer, aber frommer Leute Kind. Nachdem er das Kesselflickerhandwerk erlernt, trat er in die Parlamentsarmee und focht die Kriege gegen Karl I. mit. Gottes Hand war über ihm. Vor Leicester sollte er Schildwache stehen, trat jedoch einem Kameraden, der ihn dringend darum gebeten, den Posten ab. Letzterer wurde durch eine Flintenkugel, welche ihm durch den Kopf ging, auf seinem Posten getödtet. — Von früher Jugend an war Bunyan ein wüster, ausgelassener Bursche. Im Lügen, Schwören, Fluchen und Lästern that es ihm kaum ein Anderer gleich. Sein Hausstand war so arm, daß er sammt seinem ersten Weibe weder Löffel noch Schüssel besaß. Nur ein Gedächtniß voll Erzählungen aus der heiligen Schrift und zwei alte Bücher: „Der ehrlichen Leute Fußsteig zum Himmel“ und: „Die praktische Anweisung zur Frömmigkeit“ hatte ihm das Weib zugebracht. Diese Mitgift, die Strafreden ernster Leute, welche seine Lästerungen hörten, und angstvolle Träume weckten ihn nach und nach aus seinem geistigen Tode auf. Eine Predigt über Hohes Lied 4, 1., „Siehe meine Liebe, du bist schön. siehe, schön bist du,“ führten den lange Verirrten in die Arme des Herrn. Aber welcher christlichen Gemeinschaft sollte er sich anschließen? Die Kirche Englands war gerade damals in der furchtbarsten Gährung begriffen. Heimlicher und offener Katholizismus, die Hochkirche und das in der ersten Blüthe stehende Dissenterthum rangen mit einander. Bunyan wandte sich, was uns bei seinem Stande christlicher Bildung gar nicht wundern kann, dahin, wo er das meiste Leben sah. Er ward Baptist. Im Jahre 1655 ward er getauft. Als ihm durch fleißiges Lesen in der Schrift und durch innere Erfahrung größere Klarheit über den Heilsgrund und Heilsweg geworden war, und die Gemeinde sein großes Talent für volksthümliche Rede erkannt hatte, trieb sie ihn an, mit seinem Pfunde zu wuchern. Er trat als Prediger auf, und fand den unglaublichsten Beifall. Tiefe Wahrheit des eigenen Glaubens, große Kenntniß der Schrift und des menschlichen Herzens und eine von gesunder Allegorie gewürzte Popularität schlossen ihm die Herzen der

Massen auf. Den Dr. Owen, welcher Bunyan zuweilen hörte, fragte Karl II. einst, wie er doch an dem Gewäsch des Kesselflickers Gefallen finden könne. Owen antwortete: „Ich würde mit Freuden mein ganzes Wissen hingeben, wenn ich des Kesselflickers Begabung im Predigen dafür eintauschen könnte.“ Nächst Howe und Baxter war er unbestritten der einflußreichste Mann unter den Dissenters. Daher warf Karl II. in seinen Kämpfen gegen die Nonconformisten auf diesen Volksprediger den bittersten Grimm. Verkleidet, im Fuhrmannskittel mit der Peitsche in der Hand, mußte sich Bunyan in die Versammlungen stehlen. Gleich im Jahre 1660 gefangen gesetzt, schmachtete er 12½ Jahr im Kerker. Er sollte frei seyn, wenn er das Predigen unterließe; aber nie hat er sich zu einer solchen Erklärung verstanden. Dennoch ist er im Jahre 1672 durch den milden Bischof Barlow von Lincoln seiner Haft entlassen. Ungebrochen setzte er sein Predigtamt unter neuen Verfolgungen fort, bis ihm endlich durch die berüchtigte Indulgenzakte des katholischen Jakob II. (18. März 1687) die volle Freiheit dazu gewährt ward. Jetzt wuchs seine Gemeinde mit reißender Schnelligkeit. Tausende hingen an seinem Worte. Zu Bedford, wo er sich gewöhnlich aufhielt, ward ein Versammlungshaus gebaut; das Geld floß förmlich dazu zusammen. Der König, welcher, um schließlich der katholischen Kirche in England den Sieg und sich eine volle Souveränität zu verschaffen, die Indulgenzakte erlassen hatte, und welcher die Dissenters nur einstweilen zu Mitkämpfern gegen die Hochkirche und die Verfassung brauchen wollte, ließ sich herab, auch dem Kesselflicker große Anerbietungen zu machen. Aber obgleich Bunyan von Karl II. wegen seiner Nonconformität mit der Hochkirche Schweres erlitten hatte, war er doch ein viel zu lebendig evangelischer Christ, um ein solches Bündniß einzugehen. Die Gerechtigkeit aus Gnaden stand ihm zu hoch. Er selbst erzählt, wenn er von ihr predigte, sey es ihm gewesen, als ob ein Engel Gottes hinter seinem Rücken stände und ihn ermuthigte. — So behielt er denn seine Stellung bis an sein Ende. Seinen Tod holte er sich auf einer Reise, welche er, um einen jungen Edelmann mit seinem Vater zu versöhnen, nach Berkshire unternommen hatte. Das Werk war ihm unter Gottes Segen gelungen. Auf dem Rückwege überfiel ihn ein heftiger Regen. Ein Fieber, unter welchem er sich fort und fort im unerschütterten Glauben dem Herrn an's Herz legte, beschloß sein Leben den 31. August 1688. Nachdem er lange ruht, predigen seine Schriften noch fort. Die berühmteste derselben ist: „The pilgrims progress,“ „die Pilgerreise nach Zion.“ Er hat sie im Gefängniß geschrieben. Ihre Sprache ist alt, hart und inkorrekt. Dennoch ist sie eins der größten ascetischen Werke, welche die evangelische Kirche aufzuweisen hat. Das Ganze ist eine großartige Allegorie. Der Pilger geht aus dem Dienste der Welt. Dieser Dienst selbst, die Erkenntniß der Sünde, das Sehnen nach Gnade, die Bekehrung, die verschiedenen Fallstricke, welche auch dem Erweckten und Bekehrten noch gelegt werden, die Kämpfe der Treue und endlich der Eingang in das Jerusalem, das droben ist, sind in dem Buche örtlich fixirt. Die Hauptversuchungen und ebenso die gnädigen Durchhülfen Gottes in den schwereren Stellen der inneren Entwickelung treten uns personifizirt entgegen. Phantasiechristen, Dogmatiker ohne Leben, Maulchristen, Christen für gute Tage ꝛc. haben allzumal ihre Vertreter. Eine tiefe psychologische Kenntniß zeichnet das Werk aus. Was aber das Wunderbarste ist: die Allegorie, ob sie sich gleich durch beide Theile, durch die Reise des Christen wie der Christin, gleichmäßig hinzieht, ermüdet nicht. Sie ist mit solcher Wahrheit aus dem Seelenleben geschöpft, daß man stets innerlich mitgehen muß. — Lange Zeit wirkten Bunyans Schriften nur unter dem armen Volke. Später haben sie in allen christlichen Kreisen ihre Würdigung gefunden. Die Pilgerreise ist fast in alle europäischen Sprachen übersetzt. In den letzten 15 Jahren sind allein vier deutsche Uebersetzungen erschienen. Die meisten enthalten jedoch nur die Pilgerreise des Christen. Eine vollständige Uebersetzung beider ist 1853 zu Leipzig mit einem Vorwort des Unterzeichneten gedruckt. (Cf. die vollständigere Biographie in der genannten Ausgabe der Pilgerreise, und Macaulay, Geschichte Englands, 7. Kap.)

Dr. Fr. Ahlfeld.

Burg, s. Latitudinarier.

Burgunder. Ueber dieses Volk sind alle älteren und neueren Nachrichten zusammengetragen von Schöpflin in der Abhandlung de Burgundia cis- et trans-jurana (Commentationes historicae et criticae. Basil. 1741. 4. p. 209—262). Außerdem ist über dasselbe zu vergleichen Nettberg's Kirchengeschichte Deutschlands (Bd. 1. S. 253—257). — Die Burgunder waren ein germanisches, den Vandalen und Gothen verwandtes Volk und wohnten in der frühesten Zeit zwischen der Oder und der Weichsel im Westen von den Gothen. Nach Ammianus Marcellinus hatten sie Priester, deren oberster (Sinistus) unabsetzbar und unantastbar war, während der König (Hendinus) in Folge von Unglück im Kriege und von schlechtem Ausfalle der Ernte abgesetzt zu werden pflegte. Sidonius Apollinaris beschreibt sie als sehr hochgewachsen und schildert mit Abscheu ihr barbarisches Aussehen und Geschrei, ihre Eßbegierde und ihre Sitte, Knoblauch und Zwiebeln zu genießen, und ihr Haar mit ranziger Butter zu salben. Sokrates sagt, daß sie den Krieg nicht geliebt und nicht verstanden und sich gern mit Holzarbeit beschäftigt hätten. Liudprand spricht von ihrer Genußsucht und ihrer prahlerischen Rede und möchte sie lieber Gurguliones als Burgundiones nennen. Aber Liudprand verstand unter den Burgundern des 10. Jahrhunderts die Nachkommen der alten Allobroger. Sokrates hatte in Konstantinopel keine hinreichende Kenntniß von dem, was die Burgunder am Rheine waren, thaten und litten. Sidonius schrieb freilich als Nasen-, Ohren- und Augenzeuge, aber dem feingebildeten Römer wurde es zu schwer, die rohen Schwärme, welche Gallien überfluteten und die staatliche und humanistische Herrlichkeit Roms zerstörten, ganz gerecht zu beurtheilen. Ein richtigeres Bild erhalten wir, wenn wir die Geschichte der Burgunder selbst verfolgen. Zosimus läßt sie schon am Ende des 3. Jahrhunderts ihre nordöstlichen Sitze verlassen und während der Regierung des Kaisers Probus mit Franken und Vandalen in Gallien einfallen. Sie wurden aber damals und als sie mit den Alamannen während der Herrschaft Maximians wieder über den Rhein gegangen waren, zurückgeworfen. Man hat gezweifelt, ob die im 4. Jahrhundert an der unteren Donau vorkommenden Stämme ähnlichen oder gleichen Namens mit unsern germanischen Burgundern im Zusammenhange gestanden haben oder vielmehr scythischen oder hunnischen Ursprungs gewesen seyen. Gewiß ist, daß sich die Burgunder um die Mitte des 4. Jahrhunderts am oberen Main festgesetzt hatten und daß ihre südwestlichen Nachbarn die Alamannen waren, mit denen sie um Grenzen und Salzquellen Streit hatten. In dieser Zeit standen sie mit den Römern in inniger Verbindung und halfen ihnen in Burgen, welche sie erbaut und besetzt hatten, den Limes Romanus bewachen. Ammianus Marcellinus hat ihnen deßhalb sogar römische Abstammung gegeben, Orosius ihren Namen von jenen Burgen abgeleitet, Liudprand in ähnlicher aber ganz verkehrter Weise den Namen durch eine angebliche Vertreibung aus den Burgen (Burg-ohne) zu erklären versucht. Der erwähnte innige Verkehr mußte die Burgunder in Berührung mit dem Christenthume bringen und wir sind deßhalb der Meinung, daß sie sich schon damals mit demselben befreundeten und so für die Annahme des Christenthums der Römer wenigstens vorbereitet wurden. Valentinian I. lud sie im Jahre 373 ein, ihm gegen die wachsende Macht der Alamannen beizustehen, aber als sie mit Heeresmacht am Rhein erschienen, verbat man sich ihre Hülfe und wies sie in ihre ferneren Wohnsitze zurück. Nun kamen sie aber, 80,000 bewaffnete Männer an der Zahl, als Feinde und besetzten die Landstriche am Rhein, welche von den sich in südlicher Richtung ausbreitenden Alamannen verlassen wurden, nämlich die diesseitigen Landstriche zwischen Main und Neckar. Das ist die Gelegenheit, bei welcher Orosius ihrer zuerst und allein Erwähnung thut. Als Stiliko im Jahre 406 die Legionen von der Rheingrenze zum Schutze Italiens gegen die Westgothen abberufen hatte, überschritten Vandalen, Sueven und Alanen den genannten Strom; auch die Burgunder thaten es, und nahmen vielleicht mit Zustimmung des Kaisers Honorius die Provinz Germania prima, welche sich von Mainz bis oberhalb Straßburg erstreckte, ein. Ihr König Guntikar unterstützte im Jahre 412 mit Goar,

dem Könige der Alanen, bei Mainz den zum Kaiser ausgerufenen Jovinus. Das Nibelungenlied versetzt das Reich der Burgunder auch in jene rheinischen Gegenden und macht Worms zu ihrem Königssitze. Hier vollendete sich in den ersten Jahren nach ihrer Niederlassung in Gallien an ihnen als an den Herren über eine gallisch-römische katholische Bevölkerung das Werk der Aufnahme in die Kirche. Orosius erzählt beiläufig an jener Stelle, an welcher er ihre Furchtbarkeit erwähnt (histor. adv. pagan. l. VII. c. 32. ed. Haverkamp p. 549 f.), daß sie kurz vor der Abfassung seines Buches (417) Christen geworden wären. Sie hätten den katholischen Glauben und katholische Priester, von denen sie sich leiten ließen, angenommen und lebten freundlich und unschuldig mit den unterworfenen Galliern wie mit christlichen Brüdern. Dem Orosius ist hierbei das katholische Glaubensbekenntniß das Wichtigste, weil sich alle germanischen Stämme außer den Burgundern zum Arianismus bekannten. Wir machen aber noch darauf aufmerksam, daß es aus den Worten des Orosius hervorzugehen scheint, das für das Christenthum vorbereitete und zu demselben vielleicht schon übergetretene Volk der Burgunder habe einer kirchlichen Organisation bedurft und diese sey auf seinen Wunsch von gallischen Priestern hergestellt worden. Damit vergleichen wir nun die Nachricht, welche Sokrates von der Bekehrung der Burgunder mittheilt (Hist. eccl. l. VII. c. 30.). Nach ihm sollen die unkriegerischen Burgunder in häufigem Kampfe mit den Hunnen diesen immer unterlegen seyn. Dagegen suchten sie Hülfe bei dem Gotte der Römer und kamen zum Bischofe der nächsten gallischen Stadt (nach der gewöhnlichen Meinung zum Bischof Severus von Trier). Dieser legte ihnen erst ein siebentägiges Fasten auf, belehrte sie und taufte sie am achten Tage. Das hatte auch wirklich zur Folge, daß sie einen Sieg über die Hunnen davontrugen. Das Alles soll geschehen seyn im Jahre 430, als die Burgunder jenseits des Rheines, d. h. nach römischer Anschauung auf der rechten Seite desselben wohnten. Aber erstens wohnten sie im Jahre 430 schon seit langer Zeit nicht mehr rechts vom Rheine. Zweitens waren sie nach des Orosius Zeugniß schon 417 Christen. Drittens weiß Niemand von einem Siege der Burgunder über die Hunnen. Viertens hat die ganze Geschichte fabelhaftes Gepräge. Es scheint nur das übrig zu bleiben, daß ein gallischer Bischof, nachdem das Volk hinlänglich vorbereitet, die Aufnahme in die Kirche verlangt hätte, diese Aufnahme und die kirchliche Organisation der Burgunder mit dem siebentägigen Fasten eingeleitet und endlich in einem feierlichen Akte vollzogen habe. Aber das Fasten des ganzen Volks und andere kirchliche Feierlichkeiten können auch in den Unglücksjahren 435 und 436 beliebt worden seyn und würden dann besser in die Zeitrechnung des Sokrates passen. Im Jahre 435 wollten sich nämlich die Burgunder, welche vielleicht schon von den Hunnen vorwärts gedrängt wurden, über die Vogesen ausdehnen und Belgium primum, etwa das heutige Lothringen, erobern, wurden aber von Aetius geschlagen und fast aufgerieben. Nun kamen noch die Hunnen über sie und vernichteten 436 das Volk bis auf einen sehr kleinen Theil. Auch König Guntikar war mit seinem ganzen Geschlechte umgekommen. Jetzt erlaubte der Kaiser Valentinian III. im Jahre 442 oder 443, daß sich der Rest des Volkes an der oberen Rhone niederließ. Hier scheinen sich die Burgunder aus den ihnen verwandten Westgothen verstärkt und von denselben aus dem Geschlechte Athanarichs sogar ihre Könige genommen zu haben. Sie breiteten sich nun östlich und nordöstlich bis zur Reuß und Aar (nicht bis zum Rhein), nordwestlich über den Jura in das Gebiet der Saone und dann an der Rhone und an den Alpen südlich bis nach Provence aus. Dieses ansehnliche Reich der Burgunder hat fast 100 Jahre lang bestanden. Zuerst waren Gundiach und Chilperich Könige und wurden von den römischen Kaisern als Magistri militum zur Aufrechthaltung römischer Herrschaft und zur Beschützung der römischen Gallier verwandt. Unter den folgenden Königen machten aber die Burgunder den Versuch einer Einmischung in die Angelegenheiten Roms. Nach dem Jahre 470 herrschten nämlich vier Söhne Gundiachs zugleich über das Volk der Burgunder, Gundobad oder Gundobald in Lyon, Chilperich II. in Genf, Godegisel in Lausanne und Godemar in Vienne und der älteste von ihnen,

Gundobad, der Neffe Ricimers, unterstützte in den Jahren 472 und 473 den Glycerius und machte ihn zum Kaiser. Aber bald war dem römischen Reiche ein Ende gemacht und nun schritt Gundobad kühn auf der Bahn zu gewaltiger Alleinherrschaft vor. Von seinen Brüdern Godemar und Chilperich mit Hülfe der Alamannen vertrieben, erschien er plötzlich wieder, bemächtigte sich seiner Feinde in Vienne, tödtete Chilperich, seine Frau und seine Söhne und ließ Godemar im Gefängnisse umkommen. Die zweite Tochter Chilperichs, Chlothilde, wurde von dem Frankenkönige Chlodwig zur Gemahlin begehrte und Gundobad konnte sie ihm nicht verweigern (493), obgleich er wußte, daß Chlodwig in der Rächung der Ermordung Chilperichs einen Vorwand zum Kriege mit ihm suchte. Chlothilde beschleunigte diesen Zusammenstoß der Franken mit den Burgundern. Da Godegisel im Jahre 500 bei Dijon seinen Bruder verrieth, mußte dieser bis Avignon zurückweichen, erhielt aber bald für das Versprechen eines Tributes sein Königreich wieder, fiel nun über Godegisel her, verweigerte den Tribut und beherrschte das Reich allein, gefürchtet und ungestört bis zu seinem Tode. Er gab seinem Volke ein neues Gesetzbuch, welches unter dem Namen Gombettes bekannt ist und regierte mit Ruhm und Weisheit. Er darf auch als ein Vertreter des kirchlichen Standpunktes der Burgunder angesehen werden. Die Burgunder waren nach der Mitte des 5. Jahrhunderts Arianer geworden. Genauer läßt sich die Zeit nicht bestimmen. Sokrates wußte noch nichts von diesem Abfalle von der katholischen Kirche und Bischof Hilarus von Rom (461—468) sprach in einem Briefe an Leontius von Arles noch sehr ehrenvoll von Gundiach und nannte ihn sogar seinen Sohn. Nun ist es freilich möglich, daß Hilarus Ursache hatte, die Ketzerei Gundiachs zu übersehen, aber wir haben auch keinen ganz klaren Beweis für den Arianismus der Burgunder im 7. Jahrzehend des 5. Jahrhunderts. Wahrscheinlich war derselbe sogleich nach ihrer Niederlassung neben den Westgothen aus diesem Volke bei ihnen eingedrungen, hatte aber nicht auf einmal alle ergriffen. Auch später unterstützten Reste ihres eignen Katholizismus die Angriffe der katholischen Bevölkerung der beherrschten Länder gegen die Häresie, welche dem Geschicke der Burgunder eine schlimme Wendung gab. Es ist zwar nicht sicher, ob Chilperich II. der katholischen Kirche angehört hatte, aber Chlothilde fanatisirte sich mit der römisch-gallischen Geistlichkeit für den Katholizismus. Sie brachte ihn in die fränkische Königsfamilie und trug dadurch dazu bei, den Franken ihre weltgeschichtliche Stellung anzuweisen. Sie wußte aber auch den ketzerischen Mörder ihres Vaters zum Gegenstande des Hasses der Franken und Gallier und die Unterjochung der Burgunder zu einem göttlichen Auftrage zu machen. Gundobad hatte also viel Veranlassung, seinen und seines Volkes Glauben in Betrachtung zu ziehen. Er nahm die kirchliche Frage wirklich sehr ernst, aber leidenschaftslos. Er verkehrte gern mit katholischen Bischöfen und pflegte besonders den Bischof Avitus von Vienne um theologische Belehrung anzugehen. Aus dem betreffenden Briefwechsel erfahren wir auch, daß sich Photinianismus (vielleicht von den Gothen von Osten her eingeschleppt) in den Arianismus der Burgunder eingeschlichen hatte. Wir bekommen aber von dem letzteren im Ganzen eine gute Meinung, wenn wir auf das Religionsgespräch sehen, welches Gundobad im Jahre 499 zwischen katholischen und arianischen Geistlichen halten ließ. Avitus erbot sich bei dieser Gelegenheit, Gott durch ein Wunder auf dem Grabe des heil. Justus für den katholischen Glauben zeugen zu lassen. Gundobad, der ja auch in seinem Gesetzbuche den Gottesurtheils-Zweikampf zum Beweismittel erhoben hatte, wollte das Anerbieten annehmen, aber die arianischen Priester wollten mit der Zauberei nichts zu thun haben und sich zum Beweise für die Wahrheit ihrer Lehre nur der heil. Schrift, welche stärker sey als alle Gaukeleien, bedienen. Das Gespräch hatte keinen Erfolg und Gundobad blieb Arianer bis zu seinem Tode im Jahre 516. Er hinterließ zwei Söhne, Siegmund und Godemar, aber in rühmlicher Ausnahme von andern germanischen Fürsten ließ er das Reich an den einzigen Siegmund übergehen. Dieser war bereits vor seinem Regierungsantritt katholischer Christ, vielleicht in Folge der Einwirkung des Bischofs Avitus. Er rief im Jahre 517 zu

Epaon ein Reichsconcil zusammen und stellte eine katholische Ordnung der Kirche seines Volkes her. Aber man glaubte an die Möglichkeit, daß ihm bald wieder ein Arianer in der Regierung folgte (wahrscheinlich war sein Bruder Godemar noch nicht übergetreten) und ließ sich dadurch abhalten, die arianischen Kirchen für den katholischen Gottesdienst in Beschlag zu nehmen. Siegmund ließ seinen Sohn Siegreich, gegen den ihm seine zweite Frau Verdacht eingeflößt hatte, hinrichten, und zur Sühne für diese That wurde er der zweite Gründer des Klosters St. Moritz und büßte darin. Im Jahre 523 brachen die fränkischen Könige Chlodomir zu Orleans, Childebert zu Paris und Chlotar zu Soissons in das burgundische Reich ein. Siegmund wurde gefangen und in Orleans im Jahre 524 mit seiner Frau und seinen beiden Kindern ermordet und in einen Brunnen gestürzt. Er wird aber dafür in der katholischen Kirche als Heiliger verehrt. Sein Bruder Godemar II. rächte ihn noch im Jahre 524, indem er bei einem zweiten Einfalle Chlodomirs so glücklich war, diesen zu erschlagen. Darauf erhielt er die Selbstständigkeit seines Reiches noch zehn Jahre lang. Endlich unterlag es dem unaufhaltsam wachsenden und zu großen Dingen bestimmten Reiche der Franken. Im Jahre 534 unternahmen Childebert, Chlotar und Theodebert den vernichtenden Zug, nahmen Godemar gefangen und eroberten das ganze Land der Burgunder. Diese blieben zwar bei ihren besonderen Sitten und Gesetzen, aber von ihrem ehemaligen Arianismus vernahm man nichts mehr. **Albrecht Vogel.**

Burnet, Gilbert, ein berühmter englischer Theolog, Kirchenhistoriker und Bischof, wurde im Sept. 1643 in Edinburg geboren und stammte aus einer angesehenen, durch ihren Eifer für die schottische Nationalkirche ausgezeichneten Familie. Sein Vater, ein bekannter Jurist und Sachwalter, gab seinem talentvollen Sohn eine vortreffliche Erziehung und bestimmte ihn für den gleichen Beruf, dem er sich gewidmet hatte. Aber Burnet folgte dem innern Drang, der ihn zur Theologie führte, ohne jedoch das Studium der Jurisprudenz ganz aufzugeben. Nach vollendeten Studien wäre es dem begabten jungen Manne leicht gewesen, ein bedeutendes Kirchenamt zu erlangen, wenn er sich die Zeitumstände hätte zu Nutzen machen wollen. Denn damals befand sich die schottische Kirche durch die Einführung des Episkopats in einem Zustande großer Verwirrung und Parteiung und der Hof suchte auf alle Weise Anhänger und Beförderer seiner Absichten zu gewinnen und würde die Unterstützung eines so viel versprechenden Mannes sehr gut belohnt haben. Aber Burnet lehnte alle Anträge einer Anstellung ab und begab sich auf Reisen, zuerst nach England und von da 1664 nach Holland und Frankreich, wo er seine Studien eifrig fortsetzte und mit den ausgezeichnetsten Theologen dieser Länder, besonders mit den berühmten Hugenottenpredigern von Charenton, Daillé und Morus, Verbindungen anknüpfte. Erst nach seiner Rückkehr übernahm er die Pfarrstelle zu Saltoun, die er aber schon um 1669 mit der Stelle eines Professors der Theologie in Glasgow vertauschte. Um diese Zeit war die Parteiung in der schottischen Kirche und der Zwiespalt zwischen den presbyterianischen und bischöflichen Geistlichen sehr groß. Burnet suchte den Frieden herzustellen und empfahl in einer Schrift und in mündlichen Vorträgen Versöhnung und Duldung, fand aber keine Anerkennung. Die Presbyterianer zürnten ihm, daß er die englische Liturgie beim Gottesdienst anwendete und der Episkopalverfassung das Wort redete, und die Episkopalen wurden ihm abgeneigt, weil er die Bedrückung und Verfolgung der Nonconformisten mißbilligte und Toleranz empfahl. — Während seines Aufenthaltes in Glasgow erhielt Burnet von der Herzogin von Hamilton den Auftrag, die Geschichte des Ministeriums ihres Vaters und Oheims, worüber sie viele ungeordnete Urkunden besaß, zu schreiben, ein Auftrag, der ihn zuerst mit dem Herzog von Lauderdale in Verbindung brachte. Dieser erbot sich nämlich zu mündlichen Mittheilungen und faßte zu dem Schriftsteller bald solches Vertrauen, daß es nur in dessen Macht gestanden hätte, zu einem der wichtigsten Aemter im Staat und in der Kirche emporzusteigen. Aber der zweideutige Karakter dieses unheimlichen Mannes, des Hauptbeförderers der absolutistischen Bestrebungen der Stuarts in Kirche und Staat,

schreckte ihn ab. Er wollte sich nicht als Werkzeug Stuartischer Politik gebrauchen lassen und wies daher das Anerbieten, unter vier vacanten schottischen Bisthümern eines auszuwählen, von sich. Er wollte keiner Parteirichtung dienen, die dem Sinn und Interesse des Volkes widerstrebte, und wenn er gleich im Jahre 1672 in einer viel angefochtenen Schrift (a vindication of the authority, constitution and laws of the church and state of Scotland) das Episkopalsystem vertheidigte und für die königlichen Prärogativen gegen Buchanan und die eifernden Presbyterianer in die Schranken trat, so weigerte er sich dennoch abermals, ein Bisthum, selbst mit dem Anrechte auf das erste vacante Erzbisthum anzunehmen, um nicht dem Verdachte Raum zu geben, als habe er aus eigennützigen Absichten seine Grundsätze den Wünschen des Hofes accommodirt. — Als Burnet im Jahr 1673 wegen des Drucks der Hamilton'schen Memoiren nach London reiste, wurde er bei Hof mit der größten Auszeichnung behandelt und von König Karl II. aus eigenem Antrieb in die Zahl der königlichen Kapläne aufgenommen. Allein die offenkundige Hinneigung zum Katholizismus, die er in den höhern Kreisen wahrnahm, machte ihn bedenklich und führte ihn allmählig zur Opposition. Diese veränderte Gesinnung gab sich schon im nächsten Jahr 1674 während der Verhandlungen des schottischen Parlaments kund, wo Burnet mit seinem Gönner, dem Herzog v. Hamilton, als Gegner der Stuart'schen Politik und Verwaltung auftrat, was solchen Anstoß gab, daß er wieder von der Liste der Kapläne des Königs gestrichen wurde. Burnet hatte wahrgenommen, daß die katholisirende Partei über die Reformation die ungünstigsten Vorurtheile hege und zu verbreiten suche. Er faßte daher den Entschluß, durch ein gründliches Werk dieser lügenhaften Auffassung entgegen zu treten. Zu dem Behuf legte er seine Professur in Glasgow nieder und bewarb sich um eine Patronatspfarre in London, um den Quellen näher zu seyn. Nach mühvollen und gründlichen Forschungen, die ihm durch Intriguen aller Art erschwert wurden, konnte er im J. 1679 den ersten Band im Druck erscheinen lassen, also in einem Augenblick, wo die ganze Nation durch Gerüchte von papistischen Complotten in Aufregung gesetzt wurde. Der Beifall, mit dem daher das Werk aufgenommen ward, war so ungetheilt, daß sich die beiden Parlamentshäuser bewogen fanden, dem Verfasser für ein solches Nationaldokument öffentlich zu danken und ihn zur Fortsetzung aufzumuntern. In weniger als zwei Jahren erschien auch der zweite Theil, der bis zum Abschluß der Reformation im J. 1559 führt. Eine reiche Sammlung von Urkunden aller Art ist jedem Bande angehängt und erhöht den Werth des Buches. Noch bei Lebzeiten des Verf. erschienen 4 Auflagen in Folio und seitdem eine fünfte in 6 Oktavbänden, und zur leichtern Verbreitung veranstaltete Burnet selbst einen Auszug, wobei die Urkunden wegblieben. Burnet's Reformationsgeschichte war den englischen und französischen Proselytenmachern ein Dorn im Auge und sie gaben ihren Aerger durch mehrere Gegenschriften zu erkennen, die jedoch dem Ansehen des Werkes keinen Abbruch thaten. Nach einer mehr als dreißigjährigen Unterbrechung fügte B. im J. 1714 noch einen Supplementband hinzu, der alle Nachträge, Ergänzungen und Verbesserungen enthielt, die er mittlerweile zu machen Gelegenheit hatte. — Die Ungnade des Hofes, die den Verfasser der Reformationsgeschichte traf, mehrte sich noch, als Burnet bei Gelegenheit der Parlamentsverhandlungen über die Ausschließung des Herzogs von York (Jakob II.) zu der Partei der Whigs hielt und in einem merkwürdigen Brief dem König selbst ernste Vorstellungen über sein Privatleben und über seine Regierung machte. Als daher in Folge des Rye-House Complots der Hof die Oberhand bekam über seine Widersacher und die Häupter der Whigs auf dem Schaffot sterben ließ, kam auch Burnet in Gefahr, besonders als man in Erfahrung brachte, daß er mit Lord Russel in Verbindung gestanden und sogar an dessen letzter Rede, die so große Sensation im Lande hervorbrachte, Antheil gehabt habe. Burnet wich aber dem ihm drohenden Sturm durch eine Reise nach dem Continent aus (1683), und als zwei Jahre nachher der katholische Herzog von York als Jakob II. den englischen Thron bestieg, durchreiste er zuerst Frankreich, die Schweiz und Italien und nahm dann seinen Aufenthalt in den Niederlanden,

wo er bei Wilhelm v. Oranien und seiner Gemahlin die freundlichste Aufnahme fand und bald die Seele der geheimen Pläne dieses Fürsten auf den englischen Thron wurde. Er vermittelte die Verbindung des Oraniers mit den Whigs in England und verfaßte oder revidirte die Declarationen, die später Wilhelm bei seiner Landung verbreiten ließ. Zugleich wirkte er durch seinen Reisebericht, worin er das Elend der Nationen, die unter dem Einfluß des Papismus und unter der Willkürherrschaft absoluter Fürsten ständen, in den grellsten Farben schilderte, der Proselytensucht des französischen und englischen Hofes entgegen. Kein Wunder, daß Jakob II. einen heftigen Zorn auf ihn warf. Er ließ ihn des Hochverraths anklagen und als er seine Auslieferung nicht erwirken konnte, ihn für vogelfrei erklären und, wie behauptet ward, durch Mörder bedrohen. — Als Jakobs II. katholischer Convertiteneifer und Willkürregierung endlich seinen Schwiegersohn bewog, für die Rechte des Volks und für den protestantischen Glauben eine Landung in England zu unternehmen, war Burnet unter seinen Begleitern und Rathgebern, und trug zum Gelingen der Unternehmung wesentlich bei. Bei Begründung der neuen Ordnung in Kirche und Staat war daher auch seine Stimme von großem Gewicht; seine Grundsätze von Toleranz und Versöhnung fanden bei der neuen Regierung Anerkennung und dieser Mäßigung ist vorzugsweise die rasche Herstellung des Friedens zuzuschreiben. Keine mächtige Erschütterung war von so wenig Verfolgung der gegnerischen Ansicht begleitet als der Sturz der Stuarts. Die Episkopalkirche behielt ihre Rechte und Stellung und die wenigen Kleriker, die der neuen Ordnung den Eid versagten, wurden milde behandelt; in Schottland wurde die presbyterianische Nationalkirche wieder hergestellt und das aufgedrungene Episkopalsystem beseitigt; die Dissenters und Katholiken wurden durch Gesetze geschützt. Nie machte Burnet von seinem Einfluß zu seinem eigenen Vortheil Gebrauch, das Bisthum Salisbury übertrug ihm der König aus eigenem Antrieb. Auf diesem Posten wirkte Burnet bis an seinen Tod, den 17. März 1715, thätig und erfolgreich für Kirche und Staat. Mit Muth und Consequenz verfocht er im Parlament wie in seiner geistlichen Amtsführung die große und schöne Idee der wahren Toleranz, wie er früher die erheuchelte bekämpft hatte. Er konnte als Vorbild eines Predigers, Seelsorgers und Administrators gelten, war zu allen Zeiten eine Stütze und Zuflucht der Bedrängten, ein Wohlthäter der Armen und ein musterhafter Haus- und Familienvater. Ungeachtet seiner vielen Amtsgeschäfte fand er doch noch Zeit für schriftstellerische Arbeiten, unter denen besonders eine Abhandlung über die 39 Artikel, viele Predigten und Gelegenheitsschriften und vor Allem die „Geschichte seiner Zeit“, historische Denkwürdigkeiten voll Leben und Bewegung, hervorzuheben sind. Das letzte Werk gab in Folge letztwilliger Bestimmung der Sohn erst sechs Jahre nach dem Tode des Vaters als nachgelassenes Werk heraus. Dr. G. Weber.

Bursfelder Congregation. Die Benediktinerabtei Bursfeld in dem jetzigen hannöver'schen Amte Minden, an der Weser, drei Meilen westlich von Göttingen gelegen, wurde 1093 vom Graf Heinrich dem Fetten von Northeim, einem Sohne des Grafen Otto von Northeim, gestiftet, war aber bis zum Jahr 1430 so sehr in Verfall gerathen, daß nur noch ein Klostergeistlicher und eine Kuh übrig blieben. Aus diesem Verfalle wurde das Kloster zuerst durch den Abt Johann von Minden, sodann und hauptsächlich durch den Abt Johann von Hagen 1439—1469 herausgehoben. Dieser entsagte seit seiner Verbindung mit Joh. Busch, dem bekannten Klosterreformator, seinem weltlichen Leben, und vereinigte sich mit den Klöstern Bernhausen bei Göttingen, Huisburg bei Halberstadt (gestiftet 1084 durch Burkard II. B. von Halberstadt), St. Petri bei Erfurt, Bergen bei Magdeburg zu einer Congregation, welche durch besondere Statuten sich zu strenger Beobachtung der Benediktinerregel verpflichtete. Noch bei Lebzeiten des Johann von Hagen waren von Sachsen, Thüringen, Meißen, den Rheinlanden, Friesland und Westphalen 36 Mannsklöster nebst einer Anzahl von Frauenklöstern zu dieser Congregation hinzugetreten. Sie wurde 1440 durch das Concil von Basel, 1449 durch den Erzbischof von Mainz, außerdem durch Pius II. bestätigt und erhob sich zu bedeutender Blüthe.

Zur Zeit der Reformation erlitt ſie aber bedeutenden Abbruch; der weſtphäliſche Friede brachte die meiſten Klöſter unter proteſtantiſche Abhängigkeit oder beſtätigte ſie darin. Bursfeld erhielt einen lutheriſchen Abt, und ſo iſt es bis auf unſere Zeit geblieben. Herzog.

Buſenbaum, Hermann, ein als Caſuiſt berühmt gewordener Jeſuit, geboren 1600 zu Nottelen in Weſtphalen, Lehrer der Theologie zu Köln, dann Rektor des Jeſuitencollegiums zu Hildesheim und Münſter, ſtarb den 31. Januar 1668 als Beichtvater des Biſchofs Bernhard von Galen daſelbſt. In Köln hatte er mehrere Jahre die dem katholiſchen Prieſter ſo nothwendige Caſuiſtik vorgetragen und daraus erwuchs dann 1645 ſeine Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, welche, an die angeſehenſten Caſuiſten, einen Herm. Nunning und Friedr. Spee ſich anſchließend, in ſieben Büchern die dahin einſchlagenden Materien bequem und bündig abhandelte und an fünfzig Auflagen erlebte. Niemand hatte vom katholiſchen Standpunkte aus Anſtoß daran genommen, bis P. Lacroix das Büchlein durch ſeine Commentare und die Zuſätze aus anderen Caſuiſten zu zwei Folianten anſchwellte, welche von P. Montauſan 1729 zu Lyon, noch 1758 auch zu Köln herausgegeben wurden. Nun fand man, anderweit auf die jeſuitiſchen Grundſätze über den Mord, beſonders über den Königsmord, aufmerkſam geworden, auch hier dergleichen. Sie erſchienen um ſo gefährlicher, da gerade um jene Zeit Damiens ein Attentat auf Ludwig XV. gewagt hatte. Die Sache kam vor die Parlamente. Während das zu Paris ſich mit einfacher Verurtheilung des Buches begnügte, ließ das von Toulouſe daſſelbe öffentlich verbrennen und zog die Vorſteher der Jeſuiten-Collegien, in welchen die Medulla vielfach im Gebrauch war, zur Verantwortung. Dieſe ſagten ſich von der Lehre derſelben in den betreffenden Punkten los und läugneten, daß ſie die ihres Ordens ſey, wogegen ein ital. Jeſuit, P. Zacharia, als Vertheidiger derſelben auftrat. Auch er wurde vom Parlament verurtheilt und dieſe ganzen Verhandlungen bereiteten den Sturm mit vor, welcher endlich unter Choiſeul gegen den Orden losbrach. Indeß kann man bei unbefangener Erwägung Buſenbaum rückſichtlich der angefochtenen Lehren nicht ohne Weiteres verbrecheriſcher Grundſätze bezüchtigen und mit einem Suarez oder Mariana auf eine Linie ſtellen. Weniger ſelbſtſtändig, überall bemüht, eine gewiſſe Mitte inne zu halten und für die Praxis möglichſten Spielraum zu laſſen, iſt er es auch hier, wird daher, wie in der Lehre von der Ehe, zweideutig und kann Veranlaſſung geben zu böſen Conſequenzen, die denn auch von ſeinen Commentatoren gezogen wurden. — Mehr aſcetiſchen Inhalts iſt ſein Lilium inter spinas — de virginibus Deo devotis eique in saeculo inservientibus; auch deutſch. E. Schwarz.

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (libri poenitentiales), ſind Anleitungen für Prieſter zur Verwaltung des Sakraments der Buße und Beichte, insbeſondere zur Behandlung der die Buße (satisfactio operis) übernehmenden Beichtkinder. Dieſe Bücher ſind von verſchiedener Art, entſprechend dem Bußweſen ihrer Zeit. Mit dem Wechſel der Bußdisciplin haben ſie ſelbſt einen veränderten Karakter erhalten. Bald ſind es einzelne Kanones, nämlich Schlüſſe von Synoden, päpſtliche Decretalen und biſchöfliche Schreiben, welchen man in der Kirche die Autorität eines Kanons beilegte; bald Entſcheidungen für einzelne Fälle, Weisthümer; bald Regiſter einzelner Delicte mit Hinzufügung der entſprechenden Buße; Fragen des Prieſters (interrogationes) mit der entſprechenden Antwort (dem Bußſatze) u. ſ. w.; endlich auch ausführliche Abhandlungen über das Bußweſen. Solche Bußbücher ſind in großer Zahl vorhanden und nach und nach eins aus dem andern hervorgegangen. Daher iſt leicht erklärbar, daß die Geſchichte derſelben und der Nachweis ihres Zuſammenhanges nicht geringen Schwierigkeiten unterliegen müſſe. Dieſe werden dadurch erhöht, daß verhältnißmäßig die meiſten Bußordnungen ungedruckt und erſt in neueſter Zeit mehr zu allgemeiner Kunde gelangt ſind. Irrthümer auf dieſem Gebiete haben ſich Jahrhunderte hindurch fortgeerbt und konnten zum Theil erſt in der Gegenwart berichtigt werden. Aus der früheren die libri poenitentiales behandelnden Literatur mögen hier angeführt werden: *Doniat*, praenotionum canonicarum lib. III. cap. XXXII.; *Ballerinii*, de antiquis collectionibus et collectori-

bus canonum P. IV. cap. VI. sq., bei *Gallandi*, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge Tom. I. pag. 602 sq; Spittler, Fragment aus einem zweiten Theil der Geschichte des kanonischen Rechts, in desselben sämmtlichen Werken, herausgegeben von v. Wächter. Stuttgart u. Tübingen 1827. B. I. S. 273 fg.; *Theiner*, disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones. Romae 1836. 4. diss. V. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Band V. Theil III. S. 333. fg. u. a. — Mit großem Eifer unterzog sich den hierher gehörenden Untersuchungen Wasserschleben in den: Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen. Leipzig 1839. Dadurch wurde Bickell veranlaßt (s. dessen Recension in Richter's und Schneider's kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft. 1839. Band V. S. 396 fg.) auf mehrere, bisher unbeachtet gebliebene Handschriften aufmerksam zu machen und in Bezug auf Theodor von Canterbury eine Hypothese anzudeuten, welche für die Geschichte der libri poenitentiales von der höchsten Wichtigkeit geworden ist, nämlich die Meinung, daß Theodor eine Bußordnung wohl eigentlich nicht verfaßt haben möge, sondern daß die so oft in andern Beichtbüchern erwähnten judicia Theodori nur „verschiedene von Theodor in Gemeinschaft mit andern englischen Bischöfen auf Synoden festgestellte, nicht gerade sämmtlich auf das Beichtwesen bezügliche kirchliche Normen waren, welche vielleicht ursprünglich in angelsächsischer Sprache abgefaßt waren" — „der Ausdruck judicium Theodori erinnert an die Worte: haec judicia Wlemarus dictavit der Lex Angliorum et Werinorum, an die judicia Commeani u. s. w." — „Ob ... ein von Theodor selbst aufgesetztes poenitentiale existiren mag .... will ich vorerst dahin gestellt seyn lassen. Wenn die von Kunstmann angekündigte Sammlung herausgekommen seyn wird, wird man ersehen, ob sie mit der (beschriebenen älteren) identisch ist u. s. w." — Bereits im folgenden Jahre wurde dieser Untersuchung ein wesentlicher Dienst von England aus geleistet. Es erschien nämlich eine auf Befehl der Regierung von der Recordcommission besorgte Ausgabe der angelsächsischen Rechtsquellen: Ancient laws and institutes of England. London 1840. Fol. und darin pag. 277 seq. der liber poenitentialis Theodori aus einem Cambridger Codex, aus welchem bisher nur die Kapitelüberschriften von *Spelman* (Concilia Britanniae. London 1639. Tom. I.) bekannt gemacht waren, da ihm der vollständige Abdruck nicht verstattet wurde. Diesen Abdruck mit andern Materialien machte Kunstmann (die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen. Mainz 1844) allgemeiner zugänglich; zugleich gab derselbe in einer geschichtlichen Einleitung weitere Notizen, welche jedoch die Hauptfragen der Entscheidung nicht näher brachten. Dies geschah aber durch Hildenbrand (in der Recension der Kunstmann'schen Schrift in Schneider's kritischen Jahrbüchern für die deutsche Rechtswissenschaft 1845. Band XVII. S. 502 folg.) in sehr erfreulicher Weise, vorzüglich hinsichtlich des sog. liber poenit. von Beda Venerabilis und Egbert. In Betreff Theodors glaubte derselbe, der englische Druck enthalte wirklich das ächte Pönitentiale desselben. Fortgesetzte Studien, deren Resultate in einer eigenen Schrift (Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, mit besonderer Beziehung auf den von der Recordcommission herausgegebenen liber poenit. Theodori. Würzburg 1851.) niedergelegt wurde, bewogen indessen Hildenbrand zu einer Aenderung seiner früheren Meinung. Fast gleichzeitig übergab aber auch Wasserschleben die bedeutenden Ergebnisse seiner beharrlichen Bemühungen dem Drucke: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung. Halle 1851. Beide Schriftsteller, unabhängig von einander arbeitend, sind im Wesentlichen an einem gleichen Ziele angelangt. Von diesem aus wird durch Ermittelung anderer Codices und fernere Combinationen diese ganze Untersuchung hoffentlich später zu einem vollkommenen Abschlusse geführt werden. Für jetzt kommt es darauf an, in einer gedrängten Uebersicht die wichtigsten Bußordnungen und deren genetischen Zusammenhang, soweit es mit Hilfe der zu Gebote stehenden Mittel möglich ist, nachzuweisen.

Die Handhabung der Buße beruht im Orient zuerst auf Gewohnheiten, welche sich an die heilige Schrift anlehnen, und den darauf gestützten Kanones der Synoden,

vorzüglich von Ancyra 314, Nicäa 325 u. a. Eine übereinstimmende Praxis herrschte nicht, doch trugen zur Herstellung einer solchen die kanonischen Briefe einiger sehr geachteten Geistlichen bei, vor allen die drei Briefe des heiligen Basilius von Cäsarea († 379) an Amphilochius von Ikonium, deren 84 Kapitel eine förmliche Bußordnung bilden (*Beveregius* Synodicon T. II. pag. 47 sq.). Ihr hohes Ansehen in der Kirche bewog Johannes Scholastikus († 578) 68 Kanones aus denselben in sein Syntagma aufzunehmen und die Trullanische Synode von 692 bestätigte sie, wie einige andere im can. 2. (*Beveregius* l. c. T. I. pag. 158, bei Gratian c. 7. dist. XVI.). Ein besonderes Poenitentiale wird dem Patriarchen von Konstantinopel, Johannes Nesteuta (Jejunator, der Faster) 586 beigelegt, mitgetheilt bei *Morinus*, de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Appendix pag. 76 sq., für dessen spätern Ursprung aber gewichtige Gründe sprechen. Ob das bei *Morinus* l. c. pag. 101 sq. abgedruckte Pönitentiale des Johannes Monachus demselben Patriarchen zugehöre oder einem andern Autor bleibt zweifelhaft. Auch für andere in der griechischen Kirche entstandene Bußordnungen (*Morinus* l. c. pag. 118 sq.) lassen sich die Verfasser nicht nachweisen. Auf Johannes Nesteuta werden aber später nicht selten kirchliche Anordnungen zurückgeführt, wie unter andern 35 Kanones in den *Πηδάλιον* der neueren griechischen Kirche. (*Biener*, de collectionibus canonum ecclesiae Graecae (Berolini 1827.) pag. 38. 43.

Wie überhaupt, so ist auch für die Composition eigener Bußordnungen der Kirche des Occidents das griechische Kirchenrecht nicht ohne Einfluß geblieben und namentlich Basilius wiederholentlich benutzt worden (m. s. z. B. Belege bei Wasserschleben, die Bußordnungen S. 26. 27); indessen verfolgte die lateinische Kirche doch schon zeitig ihren eigenen Weg und entwickelte auf diesem Gebiete ein viel reicheres und mannigfaltigeres Leben. In der afrikanischen Kirche hatte man schon in der Mitte des dritten Jahrhunderts einen „libellus, ubi singula capitorum placita conscripta sunt“, nach welchem „examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum“. Es war dieses Buch, wie *Cyprian*, epist. 2 (al. 51) berichtet, das Ergebniß der Berathungen afrikanischer Synoden über die Behandlung derer, welche wegen ihres Abfalls in den Verfolgungen Buße übernehmen mußten (vgl. *Cyprian*, lib. de lapsis epist. 31. 52.). Eine vollständigere Bußdisciplin entwickelte sich zuerst in den Klöstern, in welchen auch die ersten eigentlichen Bußordnungen entstehen konnten. Die Entscheidungen von Synoden dienten vorzüglich zur Grundlage, diese selbst berücksichtigten aber zugleich das nationale Recht und insbesondere die germanische Sitte des Compositionswesens, der Sühnung erfolgter Verletzungen durch Bußen. Kirchliches und nationales bürgerliches Recht gingen dabei Hand in Hand (Hildenbrand a. a. O. S. 4. Wasserschleben a. a. O. S. 7. 29 folg.). In Irland und Britannien finden sich seit dem fünften Jahrhundert nicht wenige Bußkanones und Bußregister, welche fragmentarisch noch jetzt in späteren Sammlungen erhalten sind. Es gehören dahin *Canones Patricii* (um 456) bei *Bruns*, canones Apostolorum et conciliorum T. II. pag. 301 seq. 305 seq.); ein *liber Davidis* (Bischofs von Minevia † 544); das Pönitentiale des *Vinnianus* (Finnianus, eines Irländers, geboren um 450), in welchem Patricius und David benutzt zu seyn scheinen (Wasserschleben a. a. O. S. 10. 11. 108 folg.); des Gildas, eines britischen Mönchs im Kloster Bangor † 583 (a. a. O. S. 6. 105 folg.). Die irische und altbritische Disciplin verschmolz Theodorus (Erzbischof von Canterbury † 690) mit der griechischen, welche er, ein geborener Grieche, in seiner Heimath kennen gelernt hatte, und der römischen. Auf Theodor wird fast in allen späteren Bußordnungen vom achten bis zwölften Jahrhundert zurückgegangen, so daß er als der eigentliche Begründer der späteren Bußdisciplin betrachtet wird und ihm bald mehrere, bald wenigstens Ein liber poenitentialis beigelegt werden. Noch Kunstmann wiederholt die Ansicht, nach welcher Theodor der Verfasser des unter seinem Namen erwähnten liber poenitentialis, der capitula (redemtionis poenitentiarum) und canones poenitentiales sey, obgleich dieselbe in ihrer jetzigen Gestalt vielfach interpolirt wären. Mit triftigen Gründen haben Hildenbrand und

Wasserschleben diese Auffassung widerlegt. Mit Hülfe der jetzt zugänglichen handschriftlichen und gedruckten libri poenitentiales stellt sich als erwiesen heraus, daß der dem Theodor beigelegte liber poenitentialis des Cambridger Codex (gedruckt in der oben cit. Londoner Sammlung, bei Kunstmann a. a. O. S. 34 folg., mit Bemerkungen und Zusätzen einer Brüsseler Handschrift, Burgund. Nr. 8561, wiederholt bei Wasserschleben a. a. O. S. 566 folg.) eine spätere Arbeit aus dem neunten Jahrhundert ist. Es ist eine wahrscheinlich im Frankenreiche erfolgte Compilation aus mehreren anderen Bußordnungen, mit Benutzung einer römischen Synode Gregors II. von 721 (im cap. 20), des Capitulare Karls des Großen von 789 (Capit. lib. I. cap. 75, Capit. 789 cap. 80 bei *Pertz* Monum. Germ. T. III. pag. 66. 281., im cap. 38 §. 8) u. a. Der Verfasser ist unbekannt. Gegen die Autorschaft Alcuins († 810), an den Hildenbrand a. a. O. S. 42 wegen cap. 48 denken möchte, spricht die Benutzung der Kanonensammlung des Halitgarius von Cambray von 829 an derselben Stelle (Wasserschleben a. a. O. S. 18). Die beiden andern dem Theodor beigelegten Sammlungen lassen sich eben so wenig als sein Werk nachweisen. Es ist aber nunmehr gelungen, in einigen Handschriften zu Wien, Würzburg, München, Paris (m. s. Hildenbrand a. a. O. S. 43 folg. Wasserschleben a. a. O. S. 19 folg.) die Quelle zu entdecken, aus welcher die dem Theodor in spätern Sammlungen beigelegten Fragmente geflossen sind. Diese Fragmente sind jedoch ursprünglich nicht von Theodor selbst, sondern von einem andern gesammelt und in eine gewisse Ordnung gebracht. In der Vorrede nennt sich der Sammler selbst *discipulus Umbrensium*, war also wohl ein Geistlicher aus Northumberland, der noch während des Lebens Theodors oder bald nachher die von demselben gegebenen Entscheidungen und Bußangelegenheiten zusammengestellt hat. Diese Entscheidungen waren aber wohl eben so gut Belehrungen, Anweisungen, welche Theodor persönlich gab, als Beschlüsse, die er mit seinem Klerus berieth.

Nächst Theodor sind die dem gefeierten Beda Venerabilis († 735 s. d. A.) und Egbert (Erzbischof von York 731—767) beigelegten Bußordnungen von besonderer Wichtigkeit, die Untersuchungen über dieselben aber gleichfalls mit großen Schwierigkeiten verknüpft, da ähnlich wie auf den Namen Theodors auch auf diese beiden mehrere Pönitentialien zurückgeführt werden. In fünf Handschriften wird Beda als der Verfasser eines *liber de remediis peccatorum* ausdrücklich genannt. Wasserschleben ließ dieses Buch in seinen Beiträgen S. 126 folg., Kunstmann a. a. O. S. 142 folg. abdrucken. Es ist dann auch in Wasserschleben's Bußordnungen S. 248 folg. wiederholt. Dasselbe Werk wird aber in andern Codices dem Egbert beigelegt. Hildenbrand (in Schneider's Jahrbüchern a. a. O. S. 520. Untersuchungen S. 65 folg. Wasserschleben's Bußordnungen S. 37 folg.) hat jedoch mit Hülfe zweier Handschriften in München den Beweis geführt, der durch einen Wiener Codex bestätigt ist (Wasserschleben a. a. O. S. 38. S. 220 folg.), daß der liber de remediis eine Zusammenstellung von zwei ursprünglich selbstständigen Bußordnungen ist, von denen die eine dem Beda, die andere dem Egbert zugehöre. Das dem Beda beigelegte Werk ist aber so unbedeutend, nichts als eine planlose Compilation aus den älteren Pönitentialien, des berühmten Autors völlig unwürdig, daß man um so mehr Bedenken tragen muß, es als seine Arbeit zu betrachten, da es in dem sonst wie es scheint vollständigen Kataloge seiner Schriften nicht aufgeführt ist (m. s. den Art. Beda B. I. S. 761). Anders verhält es sich mit Egbert, dem indessen auch mehrere einer spätern Zeit angehörige Bußordnungen beigelegt worden sind. Dies gilt namentlich von dem angelsächsischen sogen. *Confessionale Egberti*, desgleichen dem *Poenitentiale Egberti* und den sogenannten *Excerptiones Egberti*, sämmtlich der fränkischen Kirche angehörig und frühestens im neunten Jahrhundert zusammengestellt (Wasserschleben a. a. O. S. 34. 35. 40 folg. gedruckt daselbst S. 231 folg. 301 folg.). Auch das als Beda's Werk bezeichnete, aus zwei Pönitentialien zusammengesetzte Buch gehört der fränkischen Kirche an und ist fast ganz in Regino's Werk übergegangen (s. unten).

In Britannien kam es seitdem nicht mehr zu einer selbstständigen Bearbeitung von Bußordnungen: denn etwa zweihundert Jahre nach Egbert publicirte König Eadgar ein mit Unrecht dem Egbert zugeschriebenes Pönitentiale in vier Büchern, in angelsächsischer Sprache, in welchem die Möglichkeit der Redemtion von Bußen durch Leistungen dritter Personen statuirt wird. (Wasserschleben a. a. O. S. 40 Nr. 5. S. 43. 49 folg.)

Im fränkischen Reiche selbst findet sich bis zum siebenten Jahrhundert keine Spur von eigenen Bußordnungen. Man beschränkte sich vielmehr bei der Uebung der Bußdisciplin im Allgemeinen auf Befolgung der griechischen Kanones, welche mit Modifikationen auf den einheimischen Synoden wiederholt wurden. Erst seit der Einwirkung der irischen Missionare entstanden förmliche Bußordnungen. Durch Columban, welcher 590 aus dem Kloster Bangor nach Gallien ging und drei Jahre nach der Gründung des Klosters Bobbio in Oberitalien 615 starb, wurden die irischen und fränkischen Grundsätze mit einander verbunden zur Anwendung gebracht. Er schrieb einen *liber de poenitentia* (de poenitentiarum mensura taxanda) und ein *regula coenobialis* (de quotidianis poenitentiis monachorum), welche theils in ihrer ursprünglichen Gestalt benutzt wurden, theils zur Grundlage vieler späteren Pönitentialien dienten (Wasserschleben a. a. O. S. 52 folg. S. 353 folg.). Von noch größerem Einflusse auf die fränkische Disciplin wurden die judicia Theodori, besonders benutzt in einem *Poenitentiale Bigotianum* (aus einem Codex Bigot. Wasserschleben a. a. O. S. 67. 441 folg.), und dem aus Theodor und diesem vorzugsweise geflossenen *Poenitentiale Cummeani*, welches in den Anfang des achten Jahrhunderts zu fallen scheint (Wasserschleben a. a. O. S. 63. 460 folg.). Cummean selbst bildet dann wieder die Grundlage mehrerer anderer Bußordnungen (a. a. O. S. 65 folg. 493 folg.). Der Gebrauch derselben neben einander brachte große Verwirrung in die Bußpraxis, und veranlaßte die fränkischen Synoden zu einer Verwerfung derselben und zur Bestimmung, daß strenger nach den alten canones, der heiligen Schrift und kirchlicher Gewohnheit Buße auferlegt werden solle „repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores“ (Synod. Cabilonen. a. 813. c. 38. vgl. Conc. Turon. III. a. 813 can. 22. Conc. Moguntinum a. 847. c. 31. Capitul. lib. V. cap. CXVI. u. a.). Die Pariser Synode von 829 c. 32 bestimmt sogar, es solle jeder Bischof die „codicilli contra canonicam auctoritatem scripti, quos poenitentiales vocant“ ermitteln „et inventos igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant“. Daher veranlaßte auch Ebbo, Bischof von Rheims, um 829 den Bischof Halitgarius von Cambray zur Abfassung eines eigenen liber poenitentialis (Wasserschleben a. a. O. S. 80 folg.). Diese bald aus fünf, bald aus sechs Büchern bestehende Sammlung ist aus drei Collectionen oder Quellenmassen hervorgegangen, von denen die beiden ersten aus Gregor I. und Prosper entlehnt sind; das dritte bis fünfte Buch sind ein selbstständiges Excerpt aus einer eigenen collectio canonum poenitentialium (herausgegeben von *d'Achery* im Spicilegium, ed. II. Paris 1723. Tom. I. pag. 510 sqq.); das sechste Buch, welches sich auch selbstständig vorfindet, ist bezeichnet als „*Poenitentialis Romanus*, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus“ (gedruckt in *Canisius* lectiones antiquae ed. Basnage, Tom. II. P. II. pag. 121 sqq. in drei Texten, bei Wasserschleben a. a. O. S. 360 folg.). Dieses sogenannte römische Pönitentiale ist aber wohl sicher fränkischen Ursprungs (a. a. O. S. 58). Ganz unabhängig davon ist ein seit der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts und späterhin wiederholt erwähntes *Poenitentiale Romanum*, über dessen Bedeutung verschiedene Meinungen aufgestellt sind. Es ist wohl als erwiesen zu betrachten, daß eine von der römische Curie approbirte allgemeine Bußordnung überhaupt gar nicht existirt. Da nun der Ausdruck Poenitentiale Romanum sehr häufig gebraucht wird, nicht um ein und dasselbe Werk zu bezeichnen, so sollte damit wohl nur angedeutet werden, daß die auf eine solche Quelle zurückgeführten Grundsätze allgemein verbreitete und geltende seyen. Es bildet den Gegensatz solcher Pönitentialien, „welche ihrem Zweck und Inhalte nach nur für einen einzelnen Theil der Kirche, für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren und deren Individualität eine allgemeinere

Verbreitung und Anwendbarkeit ausschloß“ (vergl. Wasserschleben a. a. O. 72 folg.). An Versuchen, einer Bußordnung dadurch Autorität zu verschaffen, daß als Autor derselben ein römischer Bischof bezeichnet wird, hat es übrigens nicht gefehlt. Dies gilt namentlich von einem sogen. *Poenitentiale Gregorii III.*, das aber einer späteren Zeit angehört (Wasserschleben S. 84, 85, 535 folg.). Im neunten Jahrhundert entstanden im fränkischen Reiche noch andere Bußordnungen, wie von Hrabanus Maurus († 855 als Erzbischof von Mainz) ein liber poenitentiae oder poenitentium, auf den Wunsch des Erzbischofs Otgar von Mainz, dem es auch dedicirt ist, 841 unternommen (Rabani opera ex ed. Colvenerii. Colon. 1627. Tom. VI.). Diese Bußordnung wurde von Hrabanus selbst zur Beantwortung von Fragen, welche ihm der Bischof Heribald von Auxerre 853 vorlegte, nochmals umgearbeitet (Epistola ad Heribaldum Autissiodorensem, gedruckt bei *Canisius*, lectiones antiquae cit. pag. 293 sq. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. pag. 191 sq., auch hinter des Baluze Ausgabe des Regino pag. 467 sqq.). Darauf folgten noch viele andere Pönitentialien, so daß fast jedes Bisthum sein eigenes hatte (m. s. *Doujat*, l. c. Wasserschleben a. a. O. S. 89 und daselbst Cit.). Dieselben wiederholen im Wesentlichen denselben Stoff aus den judicia Theodori, Pseudo-Beda u. s. w. Zu den bedeutenderen gehören Regino (de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis), das neunzehnte Buch des Burchard von Worms (der sogen. Corrector et medicus, gedruckt bei Wasserschleben S. 665 folg.) u. a. (m. s. den Art. Kanonensammlungen über dieselben.). Aus diesen Quellen schöpft auch Gratian. Der Abschnitt des Decrets *de poenitentia* (Can. XXXIII qu. III.) erscheint nicht mehr als eine Bußordnung im ältern Sinne. Der Begriff der Buße und die Entwickelung des Sakraments der Buße (s. d. A.) hatte sich zu seiner Zeit bereits wesentlich verändert. Während früher das Bekenntniß (confessio) der Buße voranging und nach deren Leistung (satisfactio) erst die Absolution folgte, war jenes nunmehr Moment des Sakraments der Buße geworden und mit der Absolution innig verbunden. Es konnte die Reconciliation nicht mehr bis nach Vollendung der Bußhandlung aufgeschoben werden, sondern sie erfolgte vor dem Beginn der Satisfaktion. Die Praxis strenger Satisfaktionen nahm nun überhaupt ein Ende und die Pönitentialbücher verloren ihre Anwendbarkeit. Nur einzelne strengere Priester suchten die frühere Weise aufrecht zu erhalten und für diese sowie für die Klosterdisciplin mochte noch hin und wieder eine neue Zusammenstellung von Bußbestimmungen unternommen werden. Dahin gehört ein Pönitentiale aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, welches die Correctores Romani unter den von ihnen bei der Revision des Dekrets benutzten Sammlungen mit anführen und welches Antonino Augustinus unter dem Titel Poenitentiale Romanum 1582 herausgegeben hat (Tarracon 1582. 4., wiederholt in Ant. Augustini Opera ed. Lucca 1767 Tom. III. pag. 257 sq.) Er legt ihm diesen Namen bei, da der Codex aus Rom stammt (vergl. die Ballerini l. c. P. IV. cap. XVIII. §. 13. l. c. pag. 674, 675.) Eine Art Bußordnung lieferte auch Bonaventura (doctor seraphicus † 1274) in seinem Confessionale C. III., einen Auszug daraus Henricus, Cardinal von Ostia (Hostiensis † 1271) in seiner Aurea summa lib. V. Tit. de poenitentiis et remissionibus. (Wasserschleben a. a. O. S. 96. Das umgekehrte Verhältniß, daß Bonaventura des Hostiensis Arbeit erweitert habe, behauptet Doujat l. c. §. XX.). Auf beiden und andern ruht eine Sammlung von Canones poenitentiales, in 47 Rubriken, welche der Minorit Astesanus († 1330) in seine Summa de casibus conscientiae P. II. lib. V. tit. XXXII. aufnahm und die als ein selbstständiges Werk viel benutzt wurden. Es fand die Summe eine Stelle im Corpus juris canonici hinter Gratians Dekret und gehörte in vielen Diöcesen zu den Schriften, welche jeder Kleriker besitzen sollte (m. s. z. B. in Betreff Preußens und der dem deutschen Orden verbundenen Bisthümer Jacobson Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts von Preußen und Posen S. 16). Daher ist sie auch häufig gedruckt (Venet. 1584, auch bei Ant. Augustinus l. c. Tom. III. pag. 338 sqq.). Aehnliche Arbeiten entstanden noch öfter. Dahin gehört die Summa confessorum oder das Confessionarium

des Johann von Freyburg (Joh. Teutonicus † 1314), welches der Predigermönch zu Ulm, Berthold Huenlen, um 1580 in deutscher Sprache umarbeitete und das häufig abgeschrieben und gebraucht wurde (m. s. die Nachweisungen bei Wackernagel, die altdeutschen Handschriften der Basler Universität (Basel 1835. 4.) S. 61. 62). Der Catechismus Trident. P. II. cap. V. qu. 74 suchte die alte Bußdisciplin wieder zu beleben, ebenso einzelne spätere Synoden. Sie haben indessen eben so wenig Erfolg gehabt, als die von dem Cardinal und Erzbischof von Mailand, Karl Borromäus († 1584), unternommene neue Zusammenstellung der canones poenitentiales aus den älteren Sammlungen, damit die Priester sich wieder derselben bedienen möchten (gedruckt in den Acta ecclesiae Mediolanensis, die öfter herausgegeben sind, auch bei Wasserschleben a. a. O. S. 705 folg.) H. F. Jacobson.

Buße. Im allgemeinsten Sinne bezeichnet die Buße die Wiederherstellung eines gestörten Rechtsverhältnisses. Büßen bedeutet etwas wieder gut machen; es kommt von dem gleichen Stamme, batan, von dem die Wörter baß, beßer, beste kommen. Genauer aber bezeichnet es die Sühnung eines verletzten Rechtes durch ein entsprechendes Thun oder Leiden; namentlich durch das Erdulden der vom Recht verhängten Strafe. Daher hat man auch poenitentia von poena abgeleitet. Sehr früh aber theilt sich der juridisch-weltliche und der religiöse Begriff der Buße, und während der erstere die Buße sogar in einem zur Strafe zu entrichtenden Geldstücke sehen kann, verlangt der letztere ein von der göttlichen Traurigkeit erfülltes, vor Gott zerknirschtes Herz. Hier ist natürlich nur von der religiösen Buße die Rede, die wir aber wieder nach ihrer allgemein menschlichen Erscheinung und nach ihrer christlichen Gestaltung unterscheiden müssen.

Die Buße nach ihrer allgemeinsten Gestalt ist so weit verbreitet wie die Religion selbst. Sie ist eben die Art und Weise, wie der Mensch in seiner Religion die verletzte Gottheit zu versöhnen, von seinem Schuldbewußtseyn sich zu entlasten sucht. Die großartigste, aber auch am meisten phantastisch verwilderte Form der heidnischen Buße erscheint in dem indischen Büßerwesen. Der vollendete indische Büßer thut nicht nur mit seinen Selbstpeinigungen der Schuld genug; er erlangt eine so ungeheure Hoheit des Verdienstes und der magischen Macht, daß er den Thron der Gottheit selbst erschüttern kann.

Der Geist der Offenbarung hat den Menschen auch über seine Buße zur Buße gerufen, von seiner sündhaften und gräuelhaften Bekehrung bekehrt.

Die alttestamentliche Buße nämlich steht unter der gesetzlichen Pflege der Theokratie, ihr äußerer Ausdruck ist das vorgeschriebene oder vielmehr noch theokratisch gereinigte, reformirte Opfer, namentlich das Sünd- und Schuldopfer, ihre innere Vorbedingung ist die Reue, die Demüthigung und das Vertrauen auf die sündentilgende Gnade Jehova's. Die äußere liturgische Seite der Buße ist von Fasten, Kleiderzerreißen und anderen Bußäußerungen begleitet. Sobald aber der selbstgerechte Sinn des gewöhnlichen Juden aus dieser conkreten Buße eine veräußerlichte Buße, eine juridische Büßung machen will, sobald er den Wahn aufkommen läßt, er könne vor Jehovah seine Schuld mit seinen Bußgeberden und Bußakten, mit Fasten, Asche auf's Haupt streuen, Kleiderzerreißen und Thieropferblut büßen oder bezahlen, fängt auch der Geist der Offenbarung an, die innerliche, wesentliche Buße von ihrer äußerlichen gesetzlichen Form scharf zu unterscheiden, die erstere zu betonen, die letztere in ihrer Veräußerlichung als Larve der Selbstgerechtigkeit, der Unbußfertigkeit streng zurück zu weisen. Und jetzt treten schon die Keime des neutestamentlichen Bußbegriffs klar hervor: das geängstigte und zerschlagene Herz als das wahre Opfer im Gegensatz gegen äußere Opfer und Brandopfer (Psalm 51, 19.), das Bekenntniß der Sünde vor Gott (Psalm 32, 3.), der Glaube an die vergebende Gnade (V. 1.), verbunden mit dem Gebet um den Geist des Heils und der Heiligung (Psalm 51, 12.), das Verlangen der Lebenserneuerung (V. 15.), die wirkliche Lebensänderung (Jes. 1, 17.), zu welcher dann immer bestimmter auch die Wiedererstattung des Geraubten oder das mögliche Wiedergutmachen des begangenen Unrechts gezählt wird (Hesek. 33, 15.).

Das Neue Testament faßte alle diese Momente der wahren Buße in Eins zusam-

men, indem es sofort von allen Menschen die Sinnesänderung für das Reich der Himmel verlangt (das μετανοεῖν S. Matth. 3, 2.; 4, 17), d. h. also nicht irgend eine beliebige oder bedingte Sinnesänderung, sondern die Sinnesänderung, wie sie die Empfänglichkeit für das Heil des Evangeliums vollendet. Daher wird denn auch diese Sinnesänderung sogleich näher bestimmt mit dem Zuruf: ändert euren Sinn und glaubet an das Evangelium (Mark. 1, 15.). Den Entwickelungsgang dieser Sinnesänderung legt dann aber Christus in der Bergpredigt genau auseinander (Matth. 5). Die von dem Innersten des Geistes, des geistigen Sehnens durch den Schmerz der Seele nach Außen gehende Veränderung des Lebens macht der Mensch nicht für sich und nicht nach einem willkürlichen sittlichen oder gesetzlichen Maßstab; er läßt sie in sich schaffen mit religiös ethischer Hingebung an das Wort und den Geist des Evangeliums und nach dem himmlischen Maßstab des Reiches Gottes. Daher gestaltet sich denn auch die Buße bestimmter zur Bekehrung; und diese absolute Bekehrung (die Wiederkehr nach der innersten Lebensbestimmung) ist nach ihrem tiefsten Grunde eine Bekehrung zu dem gnädigen Gott (Luk. 15), nach ihrer Vermittlung und konkreten Gestalt eine Bekehrung zu Christo (Apostg. 2, 21.), nach ihrer Ausführung ein freiwilliges Eingehen in die Heilsordnung der Kirche, namentlich durch das Bad der Taufe (Apostg. 2, 38.). Bei der weiteren Entwickelung dieser Grundzüge treten dann als besondere Momente hervor, 1) die Sündenerkenntniß nach dem Maße der Gerechtigkeit Christi, die vor Gott gilt, oder auch die Gerechtigkeit Gottes selbst ist, wie sie sich auf Selbstprüfung und Selbsterkenntniß gründet und zunächst in der Selbstdemüthigung des Sünders oder in seinem Sündenbekenntniß äußert. 2) Die Reue oder die göttliche Traurigkeit, die in ihrer aktiven Gestalt zu einer Lossagung wird von dem alten Weltwesen und zu einem Mitsterben mit Christo um seiner sühnenden Liebe willen. 3) Das Vertrauen auf die Versöhnung in Christo, die gläubige Hingebung an ihn, welche sich in der offenen Annahme des Evangeliums und seiner Gnadenmittel und demnächst in der Heiligung bethätigt. Je mehr sich diese Lehre von der Buße entfaltet, desto mehr wird sie auch als eine Gnadenwirkung Gottes durch die Erlösungsthat Christi in der Kraft seines Wortes und seines heiligen Geistes geschildert, desto mehr wird aber auch die dieser Gnadenwirkung entsprechende innerste Treue und Thätigkeit des Menschenherzens in Anspruch genommen.

Das Neue Testament hat aber auch schon den Grund gelegt zur Unterscheidung der Buße im weiteren und engeren Sinne. Die Buße im engeren Sinne entspricht ganz dem Begriff: sie ist das freie Erleiden des Gerichtes Gottes im Herzen durch seinen heil. Geist und das vollkommene Eingehen in die sühnende Genugthuung, welche Christus vollbracht hat.

Die (griechisch und römisch) katholische Kirchenlehre von der Buße kann im Allgemeinen als eine gesetzliche Veräußerlichung des Bußwesens bezeichnet werden. Zuerst ist es auffallend, daß sie die kirchliche Bußordnung als ein besonderes Sakrament neben die Taufe stellt. Dadurch wird die ursprüngliche Buße und Bekehrung des Sünders ganz in den Hintergrund gedrängt; die katholische Buße bezieht sich ganz vorzugsweise auf die Wiederherstellung des in Todsünde gefallenen Christen nach seinem Verhältniß zur Kirche. Sodann erscheint die Buße als ethischer Akt nur als die Unterlage für die eigentliche Buße, die als Kirchenbuße zu begreifen ist. Die Materien dieses Sakraments sind nach katholischer Lehre die Reue, die Beichte und die Genugthuung (Concil. Trident. Sess. XIV de sacram. poenitentiae). Die Reue wird allerdings stark betont, wenn es heißt, die Vollkommenheit der Reue erwirke die Sündenvergebung auch ohne Empfang des Sakraments, allein zu dieser Vollkommenheit wird eben auch gerechnet, daß der Reuige vollkommen bereit ist, sich der kirchlichen Bußordnung unbedingt zu unterwerfen. Die vollkommene Reue kann insofern nur als katholische existiren. Weiterhin heißt es, die natürliche Reue, welche bloß die zeitliche Sündenfolge hasse, könne nicht zum Empfang des Bußsakraments befähigen, wohl aber die unvollkommene übernatürliche Reue (attritio), welche die Sünde verabscheue und hasse wegen der ewigen, durch die

göttliche Ordnung ihr angedrohten Folgen. In ihr habe sich schon der Keim der übernatürlichen vollkommenen Reue (contritio) angesetzt, zu welcher der Sünder unter der Gnade des heil. Geistes fortschreite und in welcher er die Sünde um Gotteswillen selbst hasse. Offenbar wird in dieser Lehre von der natürlichen Reue die pathologische Reue, welche wohl als göttliche Wirkung anerkannt werden muß, aber erst aktiv und von dem Menschen angeeignet werden muß, mit der Reue der „weltlichen Traurigkeit“ verwechselt. Daß aber die Reue der bloßen religiösen Furcht (attritio) als genügend acceptirt wird, liegt im Interesse eines Systems, welches vor allen Dingen den Sünder zum Gehorsam der Kirche bekehren will. Daher heißt es denn auch von dem zweiten Bußelement, der Beichte, das natürliche Bedürfniß jedes wahren Büßers, seine Sünde vor sich und vor Gott und selbst vor Menschen zu gestehen, sey für den gefallenen Christgläubigen aufgenommen in eine durch das göttliche Recht vorgeschriebene Bedingung, durch die Beichte vor dem verordneten kirchlichen Richter die sakramentale Sündenvergebung zu erlangen. Der Beichtvater übt also einen judicialen, nicht einen seelsorgerischen Akt aus, indem er die Beichte hört. Er vertritt somit die Stelle des Richters über die Lebendigen und die Todten, besonders indem er zu der Auferlegung des dritten Aktes der Buße, der Genugthuung oder der Abbüßung zeitlicher Sündenstrafen fortschreitet, um unter der Bedingung derselben dem Beichtenden die Absolution zu ertheilen, die ihn von der Sündenschuld mit ihren ewigen Strafen richterlich freispricht. Die zeitlichen Büßungen und Bußwerke aber, denen sich der Büßer unterzieht, sind theils frei erwählte, theils von Gott verhängte, theils solche, welche ihm der Beichtvater Kraft richterlicher Autorität auferlegt hat. Es kann leicht aus dem Alten und Neuen Testamente bewiesen werden, daß der Bußfertige um seiner Sünde willen zu leiden, zu entbehren und sein Unrecht nach Kräften wieder gut zu machen hat. Das aber kann nicht bewiesen werden, daß diese Zuchtleiden als Büßungen anzusehen seyen, oder gar als Genugthuungen. Den Begriff des büßerischen Leidens beseitigt der Glaube, der Glaubensfriede, den Begriff des Genugthuns beseitigt die christliche Demuth. Am allerwenigsten aber wird man das beweisen können, daß der Christ außer den von Gott über ihn verhängten Bußleiden, den natürlichen Folgen seiner Sünde, auch noch die Last priesterlicher Auflagen und selbsterwählter Werke auf seine Schultern zu nehmen habe. Natürlich springt aber auch die Genugthuung, welche diese dreifachen Lasten trägt, unvermerkt in das Verdienst der Werke hinüber, und daher stellt die katholische Kirche neben den verschuldeten Büßern auch solche auf, welche selbst vielleicht nie in Todsünde gefallen sind. Sie helfen in dem Nachleiden des Leidens Christi in der Gnade des heil. Geistes die genugthuende Thätigkeit Christi fortsetzen. Daher die Stiftung der Bußorden in der katholischen Kirche selbst noch innerhalb des großen Büßerordens des Mönchthums, des Cölibats und des Laienfastens, daher die schwarzen, rothen, braunen, grauen, weißen, veilchenblauen und bunten Büßer. Daher die veräußerlichte Ausbildung des Bußkanons, der Bußordnungen, daher aber auch außer dem Flammenfeuer der Inquisitions-Bußordnung der Bußthaler oder Bußpfennig, mit welchem die kirchliche Buße aus dem Himmel der Religion auf die Erde der Civilbuße hinabstürzt. Die Reformatoren hatten der katholischen Bußordnung gegenüber [welche besonders seit dem Bischof Otto von Bamberg (1124) und dem Scholastiker Petrus Lombardus zum Sakrament war erhoben und als solches von dem Tridentinischen Concil in der 14. Session festgestellt worden] eine ganz ähnliche Aufgabe, wie sie die alttestamentlichen Propheten dem veräußerlichten Bußwesen der Juden oder auch der jüdischen Hierarchie gegenüber verwaltet hatten, nur daß sie sich dabei auf den vollendeten Bußbegriff im Neuen Testament stützen konnten. Es wäre wohl ein Irrthum, wenn man sagen wollte, die protestantische Kirche habe das katholische Bußsakrament geradezu beseitigt, sie hat vielmehr das sakramentliche Element theilweise oder für die angehenden Christen der Taufe, theilweise oder für die sich wieder bekehrenden dem Abendmahl gebührender Maßen zurückgegeben. Sodann aber hat sie die wesentliche Buße selbst auf ihre Innerlichkeit zurück geführt, indem sie (Augsb. Conf. 12) als Elemente

derselben die (gereifte) Reue (contritio) und den Glauben (fides, quae concipitur ex evangelio, seu absolutione) bestimmt hat. Auch hier wieder würde man irren, wenn man annehmen wollte, die Reformation habe die katholischen Elemente der unvollkommenen Reue (attritio), der Beichte und der Genugthuung rein abgeschnitten und weggeworfen. Sie verlangt aber, daß die attritio sich sofort zur contritio weiterbilden lasse und als wahrhaft göttliche Traurigkeit erscheine, bevor sie sich des göttlichen Friedens im Evangelium versichert halten will. Sie will ferner in der Beichte ein freies Sündenbekenntniß, daher vor allem das Sündenbekenntniß des Bußgebets vor Gott, das allgemeine Sündenbekenntniß in der Gemeine, in der Vorbereitung zum heil. Abendmahl, welches vorzugsweise auf die Wurzeln der Sünde zurück geht und eine Entschiedenheit involvirt, welche den bürgerlichen Missethäter auch in Stand setzt, seine Missethaten und Verbrechen der bürgerlichen Gerechtigkeit zu entdecken, indem sich die evangelische Kirche nicht zur geheimen Mitwisserin von staatlichen Sünden mit dem Sünder unter dem Beichtsiegel machen will. Die reformirte Kirche zielt auf solche besondere Entlastungen des Gewissens hin, indem sie die Privatbeichte den Einzelnen freigegeben; die lutherische, indem sie dieselbe in der Form eines allgemeinen Sündenbekenntnisses beibehalten, ohne mit der griechischen und römischen Kirche eine Aufzählung der einzelnen Sünden zu verlangen. Was die Satisfaktionen betrifft, so war Melanchthon in seiner Apologie nicht ungeneigt, die wahren Früchte der Buße (dignos fructus poenitentiae) als den dritten Theil der Buße zu betrachten, indessen blieb Luther in den schmalkaldischen Artikeln bei den zwei Elementen der Augsburgischen Confession stehen; ebenso die Formula Concordiae. Die II. Helvetische Confession stimmt im 14. Kapitel mit dieser Feststellung ganz überein. Es wäre zu wünschen gewesen, daß die Reformatoren bei der berechtigten Verwerfung der Verdienstlichkeit der kirchlichen Satisfaktionen die Thatsache hervorgehoben hätten, daß allerdings der begnadigte Sünder die natürlichen Folgen seiner Sünde mit religiösem Bewußtseyn aufzunehmen und zu tragen habe, nur nicht in büßerischem Geiste, sondern als Zuchtleiden, und daß er in demselben Geiste des Glaubens den verübten Schaden in freiem evangelischem Rechtsgefühl wieder gut zu machen habe. Doch gehört hieher die freiwillige Ascese, welche auch in der protestantischen Theologie eine Stelle hat. Fassen wir aber in Beziehung auf die Satisfaktionen die beiden großen Beispiele von Satisfaktion in's Auge, welche Petrus und Judas nach ihrer Verschuldung an dem Herrn aufgestellt haben, so ist es offenbar, daß sich in der Buße des Petrus der evangelische Lehrbegriff (contritio und fides salvitica) deutlich abspiegeln. Judas schlägt einen mehr gesetzlichen Weg ein mit verzweifelnder Seele. Der protestantische Bußbegriff ist jedoch kein bloß innerlicher; dieß ergibt sich daraus, daß die Augsburgische Confession den Glauben als einen solchen beschreibt, der aus dem Evangelium oder aus der Absolution empfangen werde. Damit ist nicht nur die Buße als ein freies Eingehen in die göttliche Gnadenwirkung, sondern auch in die göttliche Gnadenordnung der Kirche beschrieben, wie sie die Sündenvergebung im Evangelium darbietet, vermittelst der Absolution bekräftigt, in den Sakramenten besiegelt. Wie nun aber die Früchte der Buße, in denen dieselbe sich als eine wahre erweist und namentlich auch die tägliche Buße, in welcher sie sich bis zu ihrer Vollendung fortsetzt, nicht zu der Buße im engeren Sinne gerechnet werden, so müssen wir auch sogar das Glaubenselement, welches auf die Seite dieser Buße fällt, von dem vollendeten Glauben der Rechtfertigung durch Christum unterscheiden. Der Glaube ist mit Recht nach einer Seite als die Vollendung der Buße anzusehen, sofern er eine thatsächliche Erklärung des Sünders ist, daß er seine Schuld nimmermehr durch eigne Büßung tilgen könne, sondern daß er sich in die Genugthuung Christi versenken müsse, welche die große Buße für die Sünden der ganzen Welt, nämlich sein Leiden durch hingebende Liebe zur Sühne der ganzen Welt verklärt hat, in welcher alles Leiden der Gläubigen mit Christo nicht als Fortsetzung der prinzipiellen Versöhnung, wohl aber als ein relatives und dankbares Sühnen zeitlicher Fluchverhängnisse (im Gegensatz gegen ein endloses Abbüßen derselben) mitgesetzt ist.

Daß die proteſtantiſche Kirche die Buße nicht abſtrakt innerlich aufgefaßt, ergibt ſich auch daraus, daß ſie die Ordnung der Kirchenbuße und der kirchlichen Buß- und Bettage in ihr Leben aufgenommen hat. In der älteren Zeit haben namentlich Tertullian und Ambroſius Schriften de poenitentia verfaßt; in der neueren Bellarmin, Petavius, Maldonatus. Vor allem aber ſind hier die ſymboliſchen Bücher der proteſtantiſchen Kirche und die bekannteſten Werke über Symbolik zu vergleichen. Lange.

Bußgrade (gradus, stationes poenitentiae) ſind die Stufen, welche die aus der Kirchengemeinſchaft Ausgeſchloſſenen (ſ. Bann, Kirchenbann) durchſchreiten mußten, ehe ſie in dieſelbe wieder aufgenommen wurden. Spuren öffentlicher Bußen finden ſich ſchon im zweiten Jahrhundert, die ſyſtematiſche Ausbildung derſelben aber iſt nicht vor dem Ende des dritten erfolgt: denn der dem Gregorius Thaumaturgus (244 — c. 270 Biſchof von Neucäſarea) beigelegte can. XI. der epistola canonica, in welcher dieſe Inſtitution dargeſtellt iſt, iſt erſt aus den canones (III.) von Baſilius von Cäſarea († 379) gefloſſen. Erkennbar ſind aber die Stufen in dem can. IV. VI. VIII. IX. XVI. des Concils von Ancyra von 314 (c. 32. dist. L.), von Nicäa 325. can. XI. XII. (c. 4. dist. V. de poenit. c. 9. Can. XXVI. qu. VI.) u. a. Es ſind dieſelben 1) προσκλαυσις-fletus; 2) ἀκροάσις-auditio; 3) ὑπόπτωσις-genuflexio, substratio; 4) σύστασις-consistentia. Im Bußgewande lagen die Pönitenten während des erſten Jahres ihrer Bußzeit weinend (προσκλαίοντες, flentes) und tiefgebeugt (χειμαζόμενοι, hiemantes) vor dem Gotteshauſe oder in der Vorhalle und flehten die Hineintretenden an, für ſie zu beten. Hierauf wurde ihnen vergönnt, mit den noch nicht getauften Katechumenen im Hintergrunde der Kirche die Erklärung der heiligen Schrift anzuhören (ἀκροώμενοι, audientes). In dieſem Stadium verblieben ſie längere Zeit, gewöhnlich drei Jahre (Conc. Nic. cit. *Basilius* can. LXXV.); darauf wurde ihnen geſtattet, weiter in's Schiff der Kirche zu kommen, damit ſie nach Entlaſſung der Katechumenen niedergeworfen (ὑποπίπτοντες, γονυκλίνοντες, substrati, genuflectentes) beteten und der Biſchof nebſt der Gemeinde für ſie betete. Nunmehr wurden ihnen für längere oder kürzere Zeit beſtimmte Bußübungen auferlegt, während deren ſie ſich „ἐν μετανοίᾳ, in poenitentia“ befanden, ſo lange, bis ihnen verſtattet wurde, wieder aufrecht ſtehend (συνιστάμενοι, consistentes) mit der Gemeinde zuſammen zu beten und dem Gottesdienſte vollſtändig bis zu Ende (missa fidelium) beizuwohnen. Indeſſen durften ſie noch nicht am heiligen Abendmahl Theil nehmen (εὐχῆς μόνης κοινωνῆσαι-χωρὶς προσφορᾶς. Conc. Ancyr. cit. *Basilius* can. XXII. LVI sq.), bis ſie feierlich wieder in die ganze Gemeinſchaft aufgenommen waren (ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, venire ad id quod perfectum est. Conc. Ancyr. cit. IV. VI.). Die Zwiſchenzeit der vollendeten Buße bis zur Reconciliation haben Manche, wie Bellarmin, Cave u. a. als eine beſondere fünfte Station (μέστωσις, impletio) auffaſſen wollen, wofür aber Zeugniſſe nicht beigebracht werden können. Indem die Büßenden aus der Zahl der Gläubigen ausgeſchloſſen waren, wurden ſie, abgeſehen von den beſonderen Bußübungen, den noch nicht getauften Katechumenen zugezählt und daher zur Erfüllung der dem Stande der Katechumenen nachgebildeten Stufen verpflichtet (m. ſ. *Bingham*, origines sive antiquitates eccl. lib. XVIII. cap. I. verb. lib. X. cap. II.). Aus dem Orient ging dieſe Bußdisciplin mit den vier Stufen auch in die Kirche des Occidents über (m. ſ. z. B. c. 63. dist. L. Concil. Agathense a. 506. — c. 9. Can. XXXV. qu. II. III. Concil. Ilerd. a. 546 u. a. Capitular. lib. V. cap. 134. 136.). Die dritte Stufe, die substratio ließ man aber ſpäter fort. M. ſ. z. B. das Concil zu Worms von 868 can. 30 (bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. Fol. 314. 315.), woraus *Regino* de synodalibus causis lib. II. cap. 27 u. a. Mit dem Verfall der öffentlichen Buße hörten dann auch die übrigen Grade auf, die bisweilen noch im 13. Jahrhundert vorkommen (m. ſ. *Morinus* de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae lib. V sq. Deſſelben Opera posthuma de catechumenorum expiatione. Paris 1703. Binterim, Denkwürdigkeiten B. V. Th. II. S. 362 ff. Th. III. S. 17 ff.). H. F. Jacobſon.

Bußprieſter, ſ. *poenitentiarius*.

Bußpsalmen. Die katholische Kirche unterscheidet unter diesem Namen von den übrigen Psalmen, nach der Zählung der Vulgata, Ps. 6. 31. 50. 101. 129. 142. Sie sollen den sieben Arten, wie Gott die Sünde erlasse, entsprechen, Taufe, Märtyrerthum, Almosen, Nachlassung fremder Schuld, Bekehrung Anderer, große Liebe, Buße. Es wird davon ein liturgischer und auch privatgottesdienstlicher Gebrauch gemacht, am häufigsten die beiden *miserere* und *de profundis*, namentlich im Todtenofficium. Besonders der erstere hat zu sehr ausgezeichneten musikalischen Compositionen Anlaß gegeben.

Bußsakrament, s. Buße.

Bußstationen, s. Bußgrade.

Bußtag. Unter allen gottesdienstlichen Tagen des Kirchenjahres ist es in der evangelischen Kirche nächst dem Charfreitag der allgemeine Buß- und Bettag, der thatsächlich am meisten ausgezeichnet wird, nicht nur durch zahlreicheren Kirchenbesuch, sondern auch äußerlich durch größere Stille und eine ernstere Stimmung. Wie einig man aber auch in der evangelischen Kirche zu allen Zeiten über den Zweck und den heilsamen Einfluß der gottesdienstlichen Feier eines solchen Tages war, über die Zeit der Feier selbst hat man sich nie recht einigen können; noch jetzt hat fast jedes Land in unserer deutsch-evangelischen Kirche seine eigenen Buß- und Bettage, und namentlich ist die Praxis der preußischen Landeskirche, welche alljährlich einen Bußtag, zwischen Ostern und Pfingsten, am Mittwoch nach Jubilate, feiert, in und außerhalb Preußen vielfach angefochten worden — der Gegner in der katholischen Kirche nicht zu gedenken, welche einen solchen „vom Landesherrn vorgeschriebenen“ Feiertag absichtlich ignoriren, bisweilen wohl gar verwundert fragen, wie es sich mit der „evangelischen Freiheit“ vertrage, von der weltlichen Obrigkeit sich vorschreiben zu lassen, an welchem Tag im Jahre man Buße thun und beten solle oder dürfe. Blicken wir zurück auf die Praxis des christl. Alterthums, so ist zuvörderst zu bemerken, daß man die Dies supplicationum (außerordentliche, für besondere Fälle angeordnete) und die Dies rogationum (feststehende, alljährlich wiederkehrende) Fast-, Buß- und Bettage unterschied. Zu ersteren gehörte z. B. jener Bußtag, den Theodosius der Große bei einem Erdbeben in Konstantinopel anordnete; ebenso jene Bußtage, die der Bischof Mamertus zu Vienne im Jahr 452 wegen der Drangsale der damaligen Zeit feierte — Beispiele, die auch in späteren Zeiten, so oft allgemeine Nothstände es zu fordern schienen, vielfache Nachahmung fanden. So wurde von dem Churfürst Joh. Georg I. von Sachsen wegen der großen Trübsal in Folge des 30jährigen Kriegs im J. 1633 ein außerordentlicher allgemeiner Buß- und Bettag ausgeschrieben und in den Jahren der großen Theurung (1770—72) in mehreren protestantischen Ländern Deutschlands alle Mittwoch ein Bußtag gefeiert. Ja manche Bußtage, die ursprünglich nur Dies supplicationum waren, wurden, weil sie dem kirchlichen Bedürfniß entsprachen, in feststehende, jährlich wiederkehrende verwandelt, wie z. B. der St. Markustag (25. April).

Als feststehende Fasten- und Bußzeiten galten anfangs nur die Advents- und die österliche Fastenzeit, nach dem altkirchlichen Grundsatz, daß man sich auf jedes hohe Fest durch eine 40tägige Fastenzeit vorzubereiten habe. Da dies natürlich auch vom Pfingstfest galt, die Zeit von Ostern bis Pfingsten aber eine Freudenzeit war, die nicht durch Fasten unterbrochen werden sollte, so fand es in diesem Falle nach dem Feste statt. Zu diesen, namentlich im fränkischen Reiche streng beobachteten Quadragesimalfasten (vgl. *Amalarius* de eccles. offic. I. 4. 37. „Observamus tres quadragesimas, i. e. ante pascha Domini, circaque festivitatem Sancti Joannis et ante nativitatem Domini“) wurde angeblich schon unter Leo d. Gr. ein Herbstfasten (am Kreuzerhöhungstage, 14. Septemb.) hinzugefügt, so daß jede der vier Jahreszeiten ihre Fasten hatte (die Quatember-Fasten, so genannt wegen der quatuor tempora anni) und hierauf bezieht sich der alte Spruch:

Post ***Crux***, post ***Cineres***, post ***Spiritus*** atque ***Luciae***
Sit tibi in ***angaria*** feria quarta sequens *)

*) In etwas besserem Latein lautete er auch:
Post Luciam, Cineres, post Sanctum Pneuma Crucemque
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

d. h. am ersten Mittwoch nach Kreuzerhöhung (14. Sept.), nach Aschermittwoch, nach Pfingsten und nach Lucia (13. Dezemb.) beginnt das Quatemberfasten; und da dies zugleich die Zeiten waren, in denen die vierteljährlichen Abgaben („Angariae“) entrichtet wurden, so erhielten die Quatembertage selbst oft den Namen „Angariae“*). Daß in dem Spruche nur die feria quarta (Mittwoch) genannt ist, erklärt sich einfach daraus, daß von den drei durch Fasten auszuzeichnenden Tagen der Quatemberwoche die beiden anderen (Freitag und Sonnabend) für die Strengeren ohnehin das ganze Jahr hindurch Fasttage waren.

Diese Quatembertage wurden auch in der evangel. Kirche lange Zeit hindurch beibehalten, und in der englisch-bischöflichen ist es noch jetzt der Fall. Auch die Evangelischen fasteten an dem als Quatembertag bezeichneten Mittwoch, wenn auch nur bis 3 Uhr Nachmittags, und hielten bei weitem mehr noch es für heilige Pflicht, dem kirchlichen Bußtagsgottesdienst beizuwohnen. In Preußen gab es noch bis zur Zeit Friedrichs d. Gr. vier Bußtage im Jahr, die später auf zwei und seit 1773 auf einen reducirt wurden (Mittwoch nach Jubilate, also der Tag, welcher die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten in zwei gleiche Hälften theilt). Nach der Lippe'schen Kirchen-Ordnung vom Jahr 1571 sollte jeder erste Freitag im Monat als Buß- und Bettag und als halber Feiertag (durch stilles Verhalten und Unterlassen der Arbeit während den gottesdienstlichen Stunden) gefeiert werden. Genauer noch verordnet die Kirchen-Ordnung für die Landgrafschaft Hessen (v. J. 1566) in Betreff des (gleichfalls allmonatlich zu feiernden) „ordentlichen und gewissen“ Bettages: „derselbe wird am Sonntag vorher angekündigt, und die Aeltesten berathen sich mit den Dienern des Wortes über die Sachen, deren die Gemeinde in der Predigt vermahnt und erinnert werden soll. Sind seit dem letzten Bettage Aergernisse vorgefallen, so werden die fehlenden Personen vorgefordert und ermahnet, und es wird darüber berathschlagt, wie den eingerissenen Lastern gewehrt werden könne. Die Obrigkeit aber wird ermahnt, der Kirche in dieser Beziehung Hülfe zu leisten, weil sie Gott darüber Rechenschaft zu geben schuldig ist.“ Ein „Edikt“ des Landesherrn verordnet außerdem, daß an den Bettagen die Pforten der Städte und Flecken, sowie die Kaufläden geschlossen bleiben. Der Gottesdienst beginnt mit zwei Bußpsalmen; darauf folgt die Litanei, die Predigt mit dem Gebet und dem Vaterunser, und zum Schluß ein Gebet um Gnade und Vergebung der Sünden. — Von dieser Strenge der früheren Zeiten ist man allerdings nach und nach zurückgekommen, nicht nur hinsichtlich der Feier, sondern auch der Zahl der Bußtage. In Sachsen-Weimar und im Altenburgischen werden zwar jährlich zwei Bußtage gefeiert; der eine aber fällt auf den Charfreitag, der andere im Weimar'schen auf den 1. Adventsonntag, im Altenburgischen auf den Freitag vor dem 2. Advent. Im Nassauischen ist der Charfreitag, im Großherzogthum Hessen der Palmsonntag zugleich der Buß- und Bettag; in Kurhessen wurde (seit 1814) der Allerheiligentag (1. Nov.) dazu bestimmt.

Für den Bußtagsgottesdienst sind eigenthümliche Litaneien bestimmt. H. A.

Bußwerke, Bußübungen, s. Buße.

Buttlar, Eva von, und die **Buttlarische Rotte.** Eva v. Buttlar, geboren 1670 zu Eschwege in Hessen, war das einzige Kind lutherischer Religion bereits betagter Eltern; ihre Mutter war bei ihrer Geburt schon 52 Jahre alt, weßhalb Eva später vorgab: sie sey nicht nach der Natur, sondern nach dem Geiste, übernatürlich und wunderbar und daher ohne Sünde gezeugt. In früher Jugend ward Eva von ihrer verwittweten Mutter an den Hof gesandt, wo sie ohne Katechismus (Religionsunterricht) auferzogen und schon im 17. Jahre (1687) an den französischen Refugié de Bésias, Pagen-, Hof- und Tanzmeister in Eisenach, verheirathet wurde, mit welchem sie zehn Jahre lang als

*) „Quatuor temporibus,“ bezeugt unter anderen Mabillon in seinem it. Germ., „subditi quique in Germania persolvunt census suos, quos *Angarias* vocant. Hinc quatuor tempora vulgari nomine Angariae appellantur.“

eine galante Hofdame ein weltliches Leben und eine fleischliche jedoch kinderlose Ehe führte. Als in den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts das neue ernstliche Christenthum oder der sogenannte Pietismus mit seinen Glanz- und Schattenseiten sich in ganz Hessen und Thüringen ausbreitete und insbesondere alle Städte dieser Gegenden von pietistischen Bewegungen erfüllte, ward auch Eva (1697) erweckt, und zwar zunächst durch den (wunderlichen) Pietisten Rektor Vockerodt zu Gotha, dessen Haus und Hausversammlungen Eva als eine Schwester in Christo fleißig besuchte. Eva erklärte nun ihren bisherigen Wandel und ihr fleischliches Hofleben für Sünde, warf ihren Hofstaat von sich, kleidete sich in eine demüthige Figur, ging mit Geringen, von der Welt Verachteten um, und ward so in raschem Fortschritte aus einer strengen Pietistin eine schroffe Separatistin. Sie verweigerte nun ihrem unbekehrten und selbst unsittlichen Manne die eheliche Pflicht und nahm auch weder am kirchlichen Gottesdienste, noch am heiligen Abendmahle Theil. Deßhalb vom Hofe und aus dem Lande verbannt, begab sie sich zunächst nach ihrer Heimath Eschwege, wo sich damals der berühmte mystische und chiliastische Separatist, der Professor Dr. Heinrich Horch (s. d. Art.) aufhielt. Durch die Liebenswürdigkeit ihrer Person, sowie durch den glänzenden Schein einer besonderen Heiligkeit und Gottseligkeit zog sie viele sogenannte Pietisten aus ganz Hessen an sich und hielt unter großem Zulaufe in Städten und Oertern hin und wieder Versammlungen, worinnen gebetet und die schönsten Lieder aus dem hallischen Gesangbuche von Neander und von Lampe gesungen und besonders der nahe Anbruch des herrlichen Reiches Jesu Christi mit großer Kraft und Licht verkündigt wurde. So von allen Frommen des Landes gefeiert und geschmeichelt, ließ sich die junge reizende Frau (oder Wittwe — wie sie sich ansehen zu dürfen meinte) von ihrer sündlichen Lust und Eitelkeit verführen, mit ihren frommen Anhängern aus den verschiedenen Kirchen und Gemeinden am 2. Januar 1702 in Allendorf in Hessen eine neue besondere christliche Gemeinde oder eine sogenannte christliche und philadelphische Societät zu bilden, deren Haupt und Mittelpunkt sie war. Solche besondere christliche Gemeinschaften oder Societäten waren — vielleicht nach dem Vorgange der Labadisten in Herford, Altona und Wiewert in Friesland seit 1670 — zunächst seit 1698 in England durch die Mystiker Jane Leade und Dr. Jean Pordage gestiftet und von da aus auch schnell nach den Niederlanden und nach West-Deutschland verbreitet worden. Die geheime Lehre dieser Societäten war die nahe Erwartung des Anbruches des tausendjährigen Reiches und die darauf gegründete Nothwendigkeit des völligen Ausganges aus Babel, der verderbten Kirche, und die Verwerfung der gewöhnlichen Ehe als einer nur fleischlichen und sündlichen thierischen Gemeinschaft. Nach dem Vorgange der Mystiker alter und neuer Zeiten (Böhme, Gichtel, Arnold) wurde nämlich die eheliche Gemeinschaft als an sich sündlich und darum unter bloßer Condescendenz und Toleranz Gottes stehend und als ein betrübtes Denkmal des tiefen Verfalls und der Ausstoßung aus dem Paradiese angesehen, welche nur bei den wahren Kindern Gottes durch Gebet und Geist gereinigt und geheiligt werden könne. Aus dieser Verwerfung des natürlichen Verhältnisses von Mann und Weib und aus der Verkennung der sittlichen und christlichen Bedeutung desselben bildete sich nun auch in den neuen christlichen Societäten Hessens, bei der Eva, wie bei der verwittweten Inspektorin Wetzel, die Lehre von der Ertödtung der sinnlichen Lust durch unnatürliche und unordentliche geistlich-fleischliche Gemeinschaft aus, welche ganz wie um 1750 bei der Brüggler und bei der Ronsdorfer Sekte und um 1840 bei den Muckern in Königsberg, zu den schauderhaftesten Gräueln führte. Eva, welche vielleicht schon in Eisenach mit ihrem nachherigen Anhänger Appenfeller in einem sträflichen Verhältnisse gestanden hatte, schloß nämlich nicht nur in rascher Aufeinanderfolge binnen 2—3 Jahren sechs neue geistliche Verbindungen oder Ehen, sondern behauptete auch, daß, während die fleischliche Ehe der Ungläubigen durch priesterliche Einsegnung nur Sünde und privilegirte Hurerei sey, die fleischliche Verbindung mit ihr als einer Heiligen heilig und rein sey und ohne alle sündliche Lust stattfinde, ja sogar alle fleischliche Lust für immer ausschließe. Sie ward von ihrer Umgebung als

die Thüre zum Paradieſe, als das Neue Jeruſalem, als unſer Aller Mutter, als die vom Himmel gekommene Weisheit oder Sophia, als die andere Eva, ja als der heilige Geiſt (der ja in der Grundſprache des A. T. weiblich ſey) verehret, und bildete ſogar, auf Grund einer angeblich 1698 erhaltenen Offenbarung, mit ihrem Landsmanne und Zuhälter Winter und mit ihrem jugendlichen Freunde Appenfeller als Mutter, Vater und Sohn die irdiſche, ſichtbare und Fleiſch gewordene Dreieinigkeit. Mit dieſem ihrem ſataniſchen und gottesläſterlichen Vorgeben verführte und bezauberte ſie ihre ganze Umgebung, und lebte mit allen Männern nicht nur ungeſcheut in wilder Hurerei, ſondern ließ dieſelben auch an ihren Mutterbrüſten ſaugen, während die weiblichen Glieder der Geſellſchaft durch gewaltſame Zerdrückung des Ovariums unfruchtbar gemacht wurden. Die ganze aus 20—40 Perſonen beſtehende Geſellſchaft ſah ſich als Eine chriſtliche Familie an, die ſich nur bei den Vornamen oder bei den von Eva ertheilten neuen Namen nannte, während Eva und Winter ſelber Mama'chen und Papa'chen hießen, und unbedingten Gehorſam ſelbſt in ſündlichen Dingen forderten und erlangten. Jedes einzelne Glied der Geſellſchaft war ſowohl durch eidliche gottesläſterliche Verſchreibungen oder Uebergaben an die Eva, als auch durch die ſtrenge durchgeführte Gütergemeinſchaft unverbrüchlich an dieſelbe gefeſſelt. Aus Allendorf ſchon nach ſechs Wochen ausgewieſen, begab ſich der eigentliche Kern der Geſellſchaft über Frankfurt nach Uſingen — wo eins ihrer Mitglieder, das Fräulein Sidonie von Callenberg, ein uneheliches Kind von dem Schwärmer Uthe gebar — und dann 1703 nach dem Wittgenſteiniſchen, der damaligen allgemeinen Zufluchtſtätte aller um der Religion willen Verfolgten. Vergebens hatten die Separatiſten Hochmann und Pünthiner die Eva von ihrem Abwege abzubringen geſucht — Pünthiner ließ ſich vielmehr ſelber von ihr zu ſchändlicher Unzucht verführen. Nachdem ſie ſich 1704 auf dem gräflichen Pachthofe Sasmannshauſen niedergelaſſen hatten, begannen die erſten Gerüchte über ihre Gräuel — beſonders durch den frommen Profeſſor Dr. Mieg in Marburg und den in ihrer Nähe lebenden ſeparatiſtiſchen Pfarrer Dilthey. Die völlige und unzweifelhafte Entdeckung erfolgte durch heimlich in der Wand angebrachte Löcher und das nun einſchreitende Gericht. Die vornehmſten Glieder der Rotte wurden von Sasmannshauſen nach dem nahen Laasphe in's Gefängniß geführt und wider ſie die Unterſuchung auf Gottesläſterung, Hurerei, Ehebruch und Blutſchande eröffnet. Aber noch vor Beendigung derſelben entflohen alle Gefangenen den trunken gemachten Wächtern, und eilten über Wetzlar, wo ſie an dem berühmten Dr. juris Vergenius einen treuen Anhänger und Vertheidiger hatten, nach Köln, wo die ganze Rotte, ſo viel ihrer noch beiſammen waren, und namentlich Eva, Winter, Appenfeller und Ichtershauſen, *pro forma* katholiſch wurden, um ſich dadurch vor ferneren gerichtlichen und kirchlichen Verfolgungen zu ſchützen. Ja Eva ließ ſich ſogar in dem katholiſchen Städtchen Hallenberg (nördlich von Wittgenſtein in Weſtphalen gelegen) mit Appenfeller kirchlich trauen, wobei dieſer jedoch ausdrücklich — zur Beruhigung des noch in Köln zurückgebliebenen Winter — erklärte, daß es auf keine weltliche Copulation, um Mann und Frau zu ſeyn, abgeſehen ſey, ſondern nur damit die Welt etwas vor die Augen bekomme, was ſie tragen und begreifen könne; dem lieben Papa (Winter) werde dadurch ſeiner Ehre und Liebe nichts benommen. Die Rotte begab ſich nun nach der von lippe'ſchem Lande umgebenen paderborniſchen Enklave Lüde bei Pyrmont und begann hier ihr altes Weſen unter neuen Formen und nur mit mehr Zucht und Vorſicht. Auch Dr. Vergenius fand ſich hier als ein willkommenes Vögelchen ein. Winter brachte von Köln ein Scheermeſſer mit, mit welchem er allen Gliedern der Geſellſchaft das künftige Bundeszeichen: die Abſcheerung des nach wiedertäuferiſcher und ſeparatiſtiſcher Art ſeither getragenen Bartes bei den Männern und eines Theiles des Haupthaares bei den Frauen, beibrachte. Es wurde nun eine förmliche Hauskirche mit Hauskirchen-Ordnung, Hausregel, Hausgericht und Hauszucht eingerichtet, wodurch jeder Einzelne in dem „von unſerm Herrn Vater (Winter) an unſere Majeſtät (Appenfeller, auch Leander genannt) übergebenen Reiche“ ein beſonderes Amt erhielt. Das Reich des Vaters war nämlich nunmehr beendigt

und es begann demnach am 2. Januar 1706 das Reich des Sohnes durch die feierliche Weihe Leanders vor der versammelten Gemeinde, nach dem Muster der katholischen Consecration. In rascher Folge wurden nun auch Winter zum Priester und Bischofe (mit einer Bischofsmütze aus buntem Papiere) und dann Ichtershausen als das Lamm oder die Taube und zuletzt die prächtig geschmückte Eva von allen Dreien als die Weisheit oder Sophia mit Handauflegung geweiht, wobei sie der Vater (Winter) mit den gotteslästerlichen Worten anredete: „Du bist meine liebe Tochter, die ewige Weisheit, das himmlische Jerusalem, das vom Himmel zu uns heruntergekommen. Du bist das Leben und das Band der Dreieinheit. Du bist das Centrum und wahre Glückseligkeit, Drei-Einheit. Du bist das Eins des Vaters und des Sohnes. Du bist meine Tochter und Vertraute des Vaters und eine Mutter der Gläubigen. Du bist eine Mutter und Gespons des Sohnes und eine Frau des Hauses Gottes. Du bist eine Schwester und Verlobte des heiligen Geistes und eine Fürsprecherin der Gemeinde. Du bist der Anfang und die Wiederbringung aller Creaturen. Du bist eine Beschließerin und Auswirkerin des Willens Gottes. Ich setze dich ein zur Aufseherin des Priesterthums, zur Führerin des großen Gerichts, zur Regiererin der Gemeinde und zur Heerführerin des Volkes Gottes; ich setze dich ein zur Herrscherin der Erde und Mutter aller Creaturen.“ Hierauf wurde sie mit Wasser besprengt, gesalbt, geküßt, geweiht, vereidigt und gekrönt, und empfing dann von den Dreien als „Sophia“, als „göttliche Weisheit“ und dann „von allen Kindern“ den Eid der Treue. Mit dieser gotteslästerlichen fratzenhaften Feier hatten die Gräuel und der Wahnwitz der Buttlarischen Rotte ihren Höhepunkt erreicht; schon nach 16 Tagen, am 22. Februar 1706, wurde die ganze noch aus zwanzig Personen bestehende Sippschaft arretirt und nach Schloß Dringenberg geführt und vornämlich wegen ihrer gotteslästerlichen Einweihungen zur Criminalunterfuchnng gezogen, und, zum Theil durch die Folter, zum Geständniß gezwungen. Winter wurde als Urheber und Rathgeber wegen geständig verübter gotteslästerlicher Thaten, auch wegen sacrilegii und angemaßter priesterlicher Gewalt zum Tode, Leander, Ichtershausen und Eva zu Staupenschlägen und ewiger Verbannung verurtheilt. Winters Strafe wurde jedoch in die der übrigen gemildert und diesen selbst wurde sie theilweise erlassen. Eva entging jeder Strafe durch die Flucht und traf im September 1706 mit ihrer Rotte wieder in Wetzlar zusammen. Dr. Vergenius läugnete mit Erfolg alle Betheiligung an den gotteslästerlichen Weihen und erlangte dadurch seine Freisprechung; er kehrte nach Wetzlar zurück und ward dort noch später (1714) als Advokat beim Reichskammergericht ein Freund und Vertheidiger der Pietisten. Leander ließ sich unter dem Namen Dr. Brachfeld mit Eva seiner Frau und den beiden ihnen stets treu gebliebenen Fräulein von Callenberg als praktischer Arzt der Freistadt Altona nieder. Auch hier ließ Eva nicht nach, die Leute zu verführen und gab vor, sie würde den neuen Messias gebären. Die Obrigkeit wies sie jedoch aus, worauf sich die Gesellschaft in Kiel und Altona vertheilte und äußerlich als Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche ein ganz ehrbares und ordentliches Leben führten. Eva starb — ungewiß wann? — erst nach 1717 in Ehre und Ansehen in Altona.

Die Verübung und Entdeckung der schändlichen und wahnwitzigen Gräuel der Buttlarischen Rotte in Sasmannshausen und Lüde erregte natürlicher Weise überall das größte Aufsehen und Entsetzen. Die Pietistenfeinde — und namentlich der berühmte schwedische Theologe Dr. J. Fr. Mayer in Greifswalde — beuteten sie aus zur Verdächtigung des Pietismus überhaupt, während die Pietisten — Francke und der Pietistenadvokat Thomasius — sich von dem Verdachte des Zusammenhanges mit diesen Gräueln zu reinigen suchten. Auch Gichtel, Arnold und Hochmann zeugten sehr entschieden wider die Eva'schen Gräuel, deren Andenken in den religiös-erregten Gemüthern ihrer Zeit noch lange fortlebte, so daß, als Graf Zinzendorf — zum Theil noch ehe er etwas von den mährischen Brüdern wußte und deren Gemeindeverfassung nach Herrnhut verpflanzte — in Herrnhut und Ebersdorf und in Herrnhaag besondere Gemeinden und in seiner Pilgergemeinde selbst

eine christliche Societät mit gemeinsamem Familienleben und Gütergemeinschaft und neuen Namen (Papa'chen und Mama'chen) und Aemtern und Weihen gründete, die schlimmen Auswüchse seiner sonst in Keim und Stamm gesunden Pflanzung häufig und vielfach an die Eva und ihre philadelphische Societät erinnerten und selbst ein Fresenius (wie auch Baumgarten und Andere) in seiner Nachricht von herrnhutischen Sachen (1745. II. 783 f.) schreiben durfte: „Daß die Herrnhuter in ihren Ehegeheimnissen vieles von der gotteslästerlichen und verfluchten Evischen oder Buttlarischen Rotte angenommen, kann ich mit Bestand der Wahrheit behaupten, und zwar mit solchen Gründen, die ganz deutlich in ihren Schriften liegen und folglich nicht geläugnet werden können. Es ist aber noch ein wenig zu frühe, mit dieser Sache hervorzurücken.“ Die Brüdergemeinde hat sich aber in und nach ihrer Sichtungszeit (seit 1751) noch zeitig genug von solchen Gefahren und von solchem Verdachte gereinigt und dagegen das Bedürfniß nach engerer und wahrerer christlicher Gemeinschaft, als wie sie in den großen Gemeinden und Kirchen vorhanden sein kann, und welches jene Societäten zu Sasmannshausen, Brügglen, Ronsdorf und Königsberg auf widernatürliche Weise zu stillen gesucht haben, wirklich in bleibender und gesegneter Art befriedigt. (Vergl. die Bearbeitungen dieser Geschichte: 1) von Chr. Thomasius, Vernünftige aber nicht scheinheilige Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel. III. S. 208—624. Halle 1725. 2) von E. F. Keller, die Buttlarische Rotte, ein merkwürdiges Seitenstück zu den neuentdeckten Muckern in unsern Tagen, in Niedners Zeitschrift für histor. Theol. 1845, und 3) von M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche II. S. 778—809. Coblenz 1852, wo auch alle gedruckten und handschriftlichen Quellen verzeichnet sind. Diesen Quellen ist nur noch hinzuzufügen: J. J. Held, historischer Bericht von den prätendirten Prophezeiungen ꝛc., als auch der sogenannten Mutter Eva. 1711, und: J. W. Krafft, der Lebenslauf einer guten Streiterin Jesu Christi. 1763.) M. Goebel.

Buxtorff (auch Buxtorf, lat. Buxtorfius und Buxtorfius), Johannes, stammte aus einer westphälischen Familie, welche früher Bockstrop oder Boxtrop genannt ward. Er ward geboren am 25. Dezember 1564 in der westphälischen Stadt Camen, wo sein Vater Prediger war. Den ersten Schulunterricht erhielt er auf den Schulen in Hamm und Dortmund. Nach dem Tode des Vaters hielt er sich kurze Zeit im elterlichen Hause auf, begab sich dann nach Marburg, bald darauf nach Herborn, wo er zu Piscator in ein genaueres Verhältniß trat, den er als seinen Lehrer in der hebräischen Sprache in dankbarer Erinnerung behielt und dem er später bei der lateinischen Uebersetzung des Alten Testaments (oder vielmehr bei der Verbesserung der von Junius herausgegebenen Uebersetzung) willige Hülfe leistete. Von Herborn ging Buxtorff nach Heidelberg, nach kurzem Aufenthalte von dort nach Basel im Jahre 1588, wohin ihn der Ruhm des Jac. Grynäus zog. Von hier aus besuchte er Zürich, wo Heinr. Bullinger, und Genf, wo Th. Beza lehrte. Nach Basel zurückgekehrt, fand er auf Grynäus' Empfehlung freundliche Aufnahme im Hause des Leo Curio, der ihm den Unterricht seiner Kinder anvertraute. Zum magister artium promovirte er 1590; in demselben Jahre erhielt er die Professur der hebräischen Sprache in Basel; später wurden ihm auch noch andere Aemter, unter diesen die Leitung des akademischen Gymnasiums, übertragen. Im August 1592 unternahm er eine dreimonatliche Reise, um seine Heimath zu besuchen; in demselben Jahre heirathete er Margaretha, die Tochter des Leo Curio und ward dadurch Mitglied einer hochangesehenen Familie in Basel. Ihm wurden fünf Söhne, von diesen drei in einer Geburt, und sechs Töchter geboren. Es war ihm vergönnt, seiner neuen Heimath durch seine gelehrte Thätigkeit Ruhm und Ehre zu bringen und der Stammvater einer blühenden Familie zu werden, aus deren Mitte Männer hervorgingen, die, Erben des väterlichen Ruhmes und der Anhänglichkeit an Basel, der Universität ihrer Vaterstadt zu großer Zierde gereichten. Die im Jahre 1610 vom akademischen Senate in Basel ihm angetragene theolog. Professur nahm er nicht an. Einem im Jahre 1611 von dem Cura-

torium der Akademie in Saumur ergangenen Rufe, dort als Professor der hebräischen Sprache zu wirken, leistete er keine Folge, wie er auch schon einige Jahre früher einen von Leyden an ihn ergangenen Ruf abgelehnt hatte. Er starb an der Pest am 13. Sept. 1629. — Man sagt nicht zuviel, wenn man Buxtorff den größten Kenner der rabbinischen Literatur unter den Protestanten nennt. Mit anhaltendem Fleiße benutzte er nicht nur die Commentare der Rabbinen zu den alttestamentlichen Büchern und andere Schriften gelehrter Juden, um sich eine genaue Kenntniß der jüdischen Ueberlieferungen und Ansichten in Beziehung auf die Geschichte der alttestamentl. Schriften und ihres Textes, auf ihre Behandlung und Erklärung in den jüdischen Schulen zu verschaffen, er stand auch in einem lebhaften brieflichen Verkehr mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Polen und Italien, und suchte den Umgang mit Juden, um sich von ihnen über jüdische Sitten und Gebräuche unterrichten und bei der Herausgabe hebräischer Schriften helfen zu lassen. In der streng protestantischen Stadt Basel erregte sein Verkehr mit den Juden nicht selten Anstoß. Als die Frau eines in seinem Hause wohnenden Juden, der ihm als Correktor bei dem Druck der hebräischen Bibel half, von einem Knaben entbunden war, ertheilte der Rathsweibel Gläser zwei Juden die Erlaubniß, nach Basel zu kommen, um Zeugen der Beschneidung des Knaben zu seyn. Auch Buxtorff, sein Schwiegersohn König, der Rathsweibel Gläser und zwei Bürger waren dabei gegenwärtig. Der Magistrat nahm aber diese Sache sehr ernst, legte Buxtorf und König jedem eine Buße von 100 fl., den Juden eine Buße von 400 fl. auf, ließ Gläser und die zwei Bürger in's Gefängniß setzen, aus dem sie aber nach drei Tagen wieder entlassen wurden. Seine genaue Kenntniß der jüdischen Ueberlieferung, seine Belesenheit in jüdischen Schriften gebrauchte Buxtorff, sowohl um das Ansehen des hebräischen Textes des Alten Testaments durch die Hinweisung auf die sorgsame Behandlung und die, wie es nach den Angaben der Juden scheinen konnte, jede Veränderung ausschließende treue Bewahrung desselben von den ältesten Zeiten an den Anhängern der römischen Kirche gegenüber zu vertheidigen, welche in der griechischen Uebersetzung und in der Vulgata den genaueren Text der heiligen Schriften zu haben glaubten, als auch um die Richtigkeit der auf den unversehrten ursprünglichen Bestand und auf die unveränderte äußere Gestalt des hebräischen Textes sich beziehenden jüdischen Nachrichten gegen Zweifel und Bedenken festzuhalten, welche in der Reformationszeit von vielen Seiten und von den angesehensten Männern, selbst von einem Luther, Zwingli, Calvin, später wenigstens hie und da von einzelnen Gelehrten ausgesprochen waren. Buxtorff's Wirksamkeit fiel in die Zeit, wo es den Protestanten in ihrer Polemik mit den Anhängern der röm. Kirche ganz vorzugsweise darauf ankam, sich auf die Unversehrtheit und Sicherheit des hebr. Textes der heiligen Schriften berufen zu können. Deßhalb griffen sie gern und ohne genauere Prüfung nach den Angaben der jüdischen Gelehrten, die für die treueste Bewahrung des hebr. Textes von den ältesten Zeiten an Bürgschaft zu geben schienen. Solche Angaben lieferte ihnen Buxtorff's Gelehrsamkeit. Daher sein großes Ansehen nicht nur bei den Reformirten der Schweiz und Deutschlands, sondern auch bei den Lutheranern, welche in dieser Beziehung mit den Reformirten eine gemeinschaftliche Sache zu verfechten hatten und die von einem reformirten Theologen ihnen gebotene helfende Hand nicht zurückstießen. Dazu kam, daß Buxtorff auch für die leichtere Erlernung der hebr. Sprache und für die Erklärung des Alten Testaments Großes leistete und in weiten Kreisen durch seine Bücher als Meister und Lehrer der hebr. Sprache wirkte. Seine von seinem Sohne und Enkel vermehrte Sammlung jüdischer Schriften ward im Jahre 1705 für 1000 Rthlr. für die Bibliothek in Basel angekauft, wo auch eine große Menge von Briefen, die jüdische und christliche Gelehrte an ihn geschrieben haben, aufbewahrt werden. Von seinen Büchern, von denen ein großer Theil sehr oft von Neuem herausgegeben ist, nennen wir nur: Manuale hebraicum, Bas. 1602, editio sexta cura Johannis filii, Bas. 1658. — Synagoga judaica, zuerst in deutscher Sprache. Bas. 1603, dann in's Latein. übersetzt von Herm. Germberg. Han. 1604, von Dav. Clericus. Bas. 1641, wiederherausgegeben von J. Jak. Bux-

torff. 1680. 1712. — Lexicon hebr. et chald. cum brevi lexico rabbin. philos., Bas. 1607, später sehr oft wiedergedruckt. — De abbreviaturis hebraicis, recensio operis talmudici et biblioth. rabbin. Bas. 1613, später oft wiedergedruckt. — Biblia hebraica, cum paraphr. chald. et commentariis Rabbinorum, T. II. fol. Bas. 1618; dazu zuerst als Beilage Tiberias s. commentarius masorethicus. Bas. 1620. fol., dann auch besonders in 4.; eine vermehrte und verbesserte Ausgabe: Tiberias s. comment. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus etc. recogn. et add. non paucis locupl. a Joh. Buxtorfio fil., ed. nov. accur. Joh. Jac. Buxtorfio nep. Bas. 1665. fol. und 4.; hierin eine Geschichte der Masora nach der jüdischen Ueberlieferung, worin die Ansicht, nach welcher sie in nachtalmudischer Zeit durch die Thätigkeit der jüdischen Gelehrten in Tiberias entstanden seyn soll, bekämpft wird; der den Inhalt so wenig bezeichnende Titel Tiberias ist wohl deshalb gewählt, weil in dem Buche oft von dem, was auf die gelehrte Thätigkeit der Schule in Tiberias, nach Buxtorff's Ansicht mit Unrecht, zurückgebracht wird, die Rede ist. — Die concordantiae bibliorum hebraicae zu vollenden, war ihm nicht gestattet; sein Sohn Johannes setzte das vom Vater angefangene Werk fort und gab es cum praefatione qua operis usus abunde declaratur heraus. Bas. 1632. fol. An einem lexicon chald. talmud. et rabbin. hatte Buxtorff viele Jahre gearbeitet; es war bei seinem Tode ebenfalls unvollendet; sein Sohn Johannes gab es, nachdem er viele Jahre hindurch seinen Fleiß der Vollendung und Verbesserung dieses Werkes zugewandt hatte, heraus. Bas. 1639. Fol. — Ein vollständiges Verzeichniß der Schriften Buxtorff's findet man in Athenae Rauricae. Bas. 1778. p. 447. **Vertheau.**

Buxtorff, Johannes, der Sohn des vorhergehenden, geb. den 13. Aug. 1599. Vom Vater erhielt er, als er noch ein zartes Kind war, Unterricht in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Auf die öffentliche Schule kam er 4 Jahre alt; vom 13. Jahre an besuchte er die hohe Schule, im 16. Jahre creirte ihn der Vater selbst zum Magister. Er wandte sich nun dem Studium der Theologie zu, beschäftigte sich aber fortwährend eifrig mit der jüdischen Literatur. Es wird angegeben, daß er schon als junger Mann sowohl den jerusalemischen als auch den babylonischen Talmud durchgelesen habe. Nach Heidelberg ging er 1617, wo er bei Paräus, Scultet und Alting Vorlesungen hörte; 1619 besuchte er Dortrecht, wo er mit vielen der dort zur Synode versammelten Väter genauer bekannt ward. Nach dem Schlusse der Synode bereiste er mit den Gesandten der Stadt Basel die Niederlande und England; durch Frankreich kehrte er nach Basel zurück. 23 Jahre alt gab er ein Lexicon chald. et syriac. (Basel 1622. 4.) heraus. 1623 begab er sich nach Genf, um Turretin, Diodati, Tronchin zu hören; selbst ein Turretin und Dav. Clericus ließen sich hier von ihm in der hebr. Sprache unterrichten. Die Behörde der Republik Bern bot ihm den Lehrstuhl der Logik zu Lausanne an. Er zog es vor, in seiner Vaterstadt zu leben, wo er von 1624 bis 1630 zuerst als Diaconus communis ecclesiae Basileensis, dann als Diakonus an der St. Petri-Kirche eine seinen Wünschen entsprechende Thätigkeit fand. Nur die Rücksicht auf seine schwache Gesundheit veranlaßte ihn, die Stellung eines Predigers aufzugeben und die durch den Tod seines Vaters erledigte Professur der hebr. Sprache im Jahre 1630 zu übernehmen. Ehrenvolle Rufe nach Gröningen und Leiden lehnte er ab. Um ihm für seine Anhänglichkeit an Basel zu danken, errichtete man eine dritte theologische Professur, die professio locorum communium atque controversiarum, welche ihm angeboten und 1647 von ihm übernommen ward. Nachdem er dieses Amt sieben Jahre bekleidet hatte, gab er es auf und nahm 1654 die ihm angetragene Professur der Erklärung des Alten Testaments an, weil diese mit der Thätigkeit, die ihm als Professor der hebr. Sprache oblag, in einem unmittelbaren Zusammenhange stand. Er war viermal verheirathet; mehrere seiner Kinder starben in früher Jugend; nur zwei Söhne überlebten ihn, Johannes aus der dritten Ehe, und Johannes Jakobus aus der vierten Ehe, welcher der Nachfolger des Vaters in der Professur der hebr. Sprache ward. Er starb den 17. August 1664. — Es war ihm nicht gestattet, in friedlicher Thätigkeit

ſein Leben hinzubringen; er unternahm es, die von ſeinem Vater und ihm ſelbſt vertretenen Meinungen über die Unverſehrtheit des maſoretiſchen Textes des Alten Teſtaments und die unveränderte Ueberlieferung deſſelben vorzugsweiſe gegen einen Mann zu vertheidigen, der mit großer Gelehrſamkeit die Glaubwürdigkeit der rabbiniſchen Tradition bekämpfte und durch umfaſſende Unterſuchungen zu dem Ergebniſſe gelangt war, daß weder die äußere Geſtalt des hebräiſchen Textes unverändert geblieben, noch auch der maſoretiſche Text ohne Fehler ſey. Buxtorff hatte in einer im Jahre 1643 (dieſes Jahr gibt er ſelbſt in ſeiner Anticritica p. 8 an) herausgegebenen Schrift de litterarum hebr. genuina antiquitate, nach ſeiner Ausſage in beſcheidener Weiſe, die Urſprünglichkeit der hebr. Quadratſchrift (d. h. die Kenntniß und den Gebrauch derſelben z. B. zur Zeit des Moſe, des David u. ſ. w.) nachzuweiſen geſucht; dagegen hatte Ludovicus Capellus ſeine diatribe de veris et antiquis Ebraeorum literis. Amst. 1645. 12. geſchrieben, in welcher er behauptete, daß die ſogenannte ſamaritaniſche Schrift älter ſey, als die Quadratſchrift. Dieſes war der Anfang des heftigen und nach damaliger Zeit nicht ohne Bitterkeit geführten Kampfes zwiſchen beiden Männern. Buxtorff ſchrieb nun gegen das von Thom. Erpenius, Leiden 1624. 4., herausgegebene arcanum punctationis revelatum des Lud. Capellus ſeinen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punct. revelato Lud. Capelli, Bas. 1648. 4., in welchem er nachwies, daß nach jüdiſcher Ueberlieferung die Punctation entweder von Moſe und den übrigen Verfaſſern der bibl. Bücher herſtamme, oder von Esra erfunden und ſeit ſeiner Zeit vorhanden geweſen ſey. Seine Abſicht ging dahin, die veritas, authentia, sinceritas et integritas codicum hebraicorum hodiernorum zu vertheidigen und ſie als die norma und regula hinzuſtellen, nach welcher die alten Ueberſetzungen, wo ſie vom hebr. Texte des Alten Teſtaments abweichen, verbeſſert werden müßten. Cappellus hatte in einem großen, ſchon 1634 vollendeten Werke critica sacra sive de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri sex den Beweis für die Behauptung zu geben unternommen, daß der maſoretiſche Text nicht immer die urſprüngliche Lesart darbiete und daß man mit Unrecht eine Unverſehrtheit deſſelben annehme. Vor dem durch den Einfluß proteſtantiſcher Theologen lange verzögerten und erſt durch den zum Katholizismus übergetretenen Sohn des Verfaſſers unter Mitwirkung des Morinus in Paris 1650 bewerkſtelligten Drucke dieſes Werkes hatte Capellus es während eines Zeitraums von 13 Jahren handſchriftlich vielen Gelehrten mitgetheilt, durch welche auch Buxtorff Kunde von ſeinem Inhalte erhielt, der in ſeinem tractatus de punctorum origine etc. darauf Rückſicht nahm und das noch nicht erſchienene Buch bekämpfte. Dadurch ward Capellus veranlaßt, ſeiner critica sacra eine defensio adversum injustum censorum hinzuzufügen, die auf die Unverſehrtheit des hebr. Textes ſich beziehenden, in dem letzten Kapitel des erſten Theiles des tractatus von Buxtorff enthaltenen Behauptungen Buxtorff's zu beſtreiten und die ihm gemachten Vorwürfe mit heftigen Worten zurückzuweiſen. Buxtoff ſchrieb darauf eine Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Capelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simul etiam explicantur et illustrantur. Basil. 1653. 4. Schon aus dem Titel erkennt man das Ziel, welches Buxtorff zu erreichen ſtrebte; er konnte es zu erreichen hoffen, weil er mit vielen ſeiner proteſtantiſchen Zeitgenoſſen die rabbiniſche Tradition für eine ſichere Grundlage ſeiner Beweisführung zu halten berechtigt zu ſeyn glaubte. Ein berühmter Gelehrter damaliger Zeit ſagte: nec dubitem, quin Capelli causa vicerit, si res Doctorum suffragiis et auctoritate transigatur. Aber in den Händen der Gelehrten lag zunächſt die Entſcheidung nicht, weil die Sache eine unmittelbar praktiſche Bedeutung für die Leiter der Kirche hatte. Denn wiewohl Capellus ſich wenigſtens im Ganzen und Großen für ſeine Anſicht nicht nur auf den jüdiſchen Gelehrten Elias Levita (er ſtarb 1549) berufen konnte, der in der Reformationszeit einen großen Einfluß auf die Entwickelung der altteſtamentlichen Wiſſenſchaften

unter den Protestanten ausgeübt hatte, sondern auch viele Aeußerungen Luther's, Calvin's, Zwingli's, Münster's, Fagius', Mercerus', Drusius', Casaubonus', Scaliger's, Erpenius', Grotius' und anderer hochangesehener Männer zur Rechtfertigung seiner Bestrebungen anführen konnte, so galt er doch den Protestanten vornehmlich in der Schweiz und in Deutschland für einen der protestantischen Kirche höchst gefährlichen Mann, der die Göttlichkeit der heiligen Schriften anzugreifen und an ihrer durch die göttliche Vorsehung bewirkten unversehrten Erhaltung zu zweifeln keine Scheu trage, weil er die Voraussetzungen bekämpfte, auf denen die protestantische Lehre von der Schrift in der damaligen Zeit ruhte. Buxtorff hingegen ward als Vertheidiger der dem geltenden dogmatischen Systeme gemäßen Lehre von der Schrift hochgeachtet. Die Folgen seiner einflußreichen Thätigkeit zeigen sich recht deutlich in dem zweiten Canon der (im Jahre 1675 von Heidegger verfaßten) formula consensus helvetica, der recht eigentlich gegen Capellus gerichtet ist und so lautet: in specie autem Hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam, ceu Lydium lapidem, universae quae extant Versiones, sive orientales sive occidentales exigendae, et sicubi deflectunt revocandae sunt. Auch der erste und dritte Kanon sind gegen Capellus gerichtet; selbst die Worte dieser drei Kanones erinnern an die in Buxtorff's Streitschriften vorkommenden, ja sind zum Theil aus ihnen geradezu entlehnt. Von geringerer Bedeutung ist der Streit, der durch kleinere Abhandlungen Buxtorff's über das Abendmahl hervorgerufen ward, welche Capellus scharf beurtheilt hatte; zur Vertheidigung schrieb Buxtorff vindiciae exercitationis de institutione S. coenae contra Capellum, Bas. 1646. 4. und eine anticritic. contra Capellum. Bas. 1653. Ein Verzeichniß der Schriften Buxtorff's findet man in Athenae Rauricae p. 47 und p. 448. Die wichtigsten der von ihm herausgegebenen Schriften haben wir zu nennen schon Gelegenheit gehabt; wir erwähnen hier nur noch seine lateinische Uebersetzung des More Nevochim von Maimonides, Basel 1629, 4., und das Buch Casri (sive colloquium de religione), dessen hebr. Text er mit einer latein. Uebersetzung, Basel 1660 in 4. herausgab. Bertheau.

Buxtorff, Johann Jakob, der Sohn aus der vierten Ehe des vorhergehenden, ward am 4. Sept. 1645 geboren. Der Vater unterrichtete ihn. Schon als achtjähriger Knabe erregte er durch seine Kenntniß der hebräischen Sprache die Bewunderung der Gelehrten in Basel. Seit 1659 besuchte er die Universität, von 1661 an als Student der Theologie. Nachdem er unter des Vaters Leitung eine umfassende Kenntniß der jüdischen Literatur sich erworben hatte, ward er auf des Vaters Bitte diesem als Vicarius in der Professur der hebräischen Sprache im Juni 1664 zur Seite gestellt und erhielt dabei die Zusicherung, Nachfolger des Vaters zu werden. Als dieser bald darauf starb, ward er im November desselben Jahres Professor der hebräischen Sprache. Im folgenden Jahre besuchte er Genf, reiste durch Frankreich nach den Niederlanden und blieb den Winter über in Leyden, wo er vor einer großen Anzahl von Zuhörern Vorlesungen über die hebräische Sprache hielt. Von da begab er sich nach London, wo er kurz vor dem großen Brande eintraf. Dem aufgeregten Volke galten die in London sich aufhaltenden Fremden für die Anstifter des Brandes; auch Buxtorff entschloß sich London schnell zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in einem benachbarten Dorfe zu suchen, von wo aus er seine gelehrten Freunde in London besuchte. Später ging er nach Oxford und Cambridge. Ueberall fand der Erbe des großväterlichen und väterlichen Ruhmes eine ehrenvolle Aufnahme; in Cambridge ward er in das Emanuels-Collegium aufgenommen, was für eine besondere Auszeichnung galt. Im Jahre 1669 kehrte er nach Basel zurück, wo er als Professor der hebr. Sprache, bald auch als Universitäts-Bibliothekar sich Anerkennung und Liebe zu erwerben verstand. Nach anhaltender Kränklichkeit starb er am

1. April 1704. Wiewohl er nach dem Urtheile seiner vielen Freunde, welche er auf seinen Reisen sich erworben hatte, und unter diesen wird ein Leusden, Golius, Coccejus, Pococke, Clericus, Lightfoot, Pearson genannt, ein ausgezeichneter Gelehrte war und fleißig arbeitete, war er doch, wie angegeben wird aus Bescheidenheit, als Schriftsteller fast gar nicht thätig. Er schrieb nur eine Vorrede zu der von ihm 1665 veranstalteten Ausgabe der Tiberias seines Großvaters; auch gab er desselben synagoga judaica mit einigen Verbesserungen Basel 1680 heraus. **Bertheau.**

Buxtorff, Johann, der Neffe des vorhergehenden, der Sohn von Johann Buxtorff, dem Sohne von Johann Buxtorff II., ward geboren am 8. Januar 1663. Zuerst Prediger in der Grafschaft Mark, dann in der Nähe von Basel ward er 1704 Nachfolger seines Onkels und lebte in Basel als Professor der hebräischen Sprache bis zu seinem Tode im Jahre 1732. Seine bekannteste Schrift sind die Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistolar. viror. claror. ad Johannem Buxtorffium patrem et filium scriptarum, 1707. Ein Verzeichniß seiner Schriften steht in Athenae Rauricae p. 454. **Bertheau.**

C.

Es wird, um die vielen Verweisungen zu vermeiden, hier ein für allemal erklärt, daß sehr viele Worte, die man sonst unter **C** sucht, unter **K** zu finden sind.

Cäcilia, die heilige (22. Novbr.), einer von Metaphrastes herrührenden Biographie (bei Surius) zufolge, eine edle römische Jungfrau, die um der Liebe Christi willen das Gelübde fortwährender Jungfrauschaft gethan hatte, von den Eltern aber, die weder davon, noch überhaupt von ihrem christlichen Glauben etwas ahnten, einem vornehmen römischen Jüngling Valerian zur Frau bestimmt wurde. Da es ihr unmöglich war, die Vermählungsfeierlichkeit zu hindern, so rief sie, während die Töne der Musik erklangen, Gott im Stillen inbrünstig an, daß er ihr Kraft verleihe, den Bräutigam auf den Weg des Heils zu leiten, und dies Gebet ward erhört. Nicht nur Valerian, sondern auch sein Bruder Tiburtius wurden durch sie zum Christenthum bekehrt und vom Pabst Urban getauft. Indem sich nun beide Brüder von da an ausschließlich mit großem Eifer christlichen Liebeswerken widmeten, den Armen reichliche Almosen spendeten, Kranke besuchten und die Leichen erschlagener Christen begruben, erregten sie Verdacht, daß sie heimliche Christen wären, und da sie von dem Präfekten Almachius darüber befragt dies öffentlich bekannten, wurden sie auf seinen Befehl enthauptet. Gleichzeitig wurde Cäcilia vorgeladen, und da sie mit standhaftem Muth ihren Christenglauben bekannte und in Betreff ihres Vermögens, das sie herausgeben sollte, erklärte, sie habe es um Christi und ihrer Seelen Seligkeit willen an die Armen vertheilt, so wurde sie dafür zuerst in ein glühend heißes Bad gebracht, das sie aber nicht verletzte; darauf dem Henker übergeben, der sie enthaupten sollte; doch auch dieser versetzte ihr drei Schläge, ohne sie tödten zu können, und erst nach drei Tagen starb sie in Folge der ausgestandenen Märtyrerleiden, nach alten Angaben im Jahre 230 unter der Regierung des Kaisers Alexander Severus, der sonst den Christen wohlgesinnt war und von Verfolgung derselben nichts wissen wollte, was die Märtyrerleiden einer edlen römischen Jungfrau in Rom selbst unter seinen Augen allerdings unwahrscheinlich genug macht, man müßte denn annehmen, daß es auch ihm nicht immer möglich war, der Feindseligkeit einzelner Beamten und des Volkes zu wehren. Eine spätere Legende (aus dem 14. Jahrh.) schildert ihren Märtyrertod in noch zarterer und sinnigerer Weise. Ehe sie nämlich zum Tode abgeführt wurde, soll sie sich die Gnade ausgebeten haben, noch einmal das Lob Gottes mit Orgelbegleitung zu singen. Nach geendigtem Gesang habe sie selbst das schöne Pfeifenwerk zertrümmert, damit es nie zu unheiligen Zwecken gemißbraucht werden könne, und sey dann

in seliger Glaubensfreudigkeit dem Henkersknechte gefolgt, der wunderbar bewegt im Herzen nicht im Stande gewesen sey, sie hinzurichten, vielmehr bald darauf, durch ihren Gesang bekehrt, selbst den Christenglauben angenommen habe. Daher gilt sie auch als die Schutzpatronin der Orgel und Kirchenmusik, und daher wird in London noch jetzt ihr Gedächtnißtag alljährlich durch ein großes Musikfest gefeiert, für welches einst Händel seinen „Messias“ geschrieben, wie denn auch Mendelsohn seinen „Paulus“ bei solcher Gelegenheit in London zur Aufführung brachte. H. A.

Cäcilianus, s. Donatisten.

Cälestius, s. Pelagianer.

Cärularius, Michael, folgte dem Alexius als Patriarch von Konstantinopel (1043—59) und wurde der Urheber der schon durch Photius hinlänglich vorbereiteten Spaltung zwischen der römischen und griechischen Kirche. Der Streit hatte lange geruht, obgleich unter den Patriarchen Sisinnius († 999) und Sergius einige widerwärtige Kränkungen vorgekommen waren; jetzt war es Michael, welcher ihn eigenmächtig wieder aufnahm, gerade zu einer Zeit, als der Hof von Byzanz sowohl als der Pabst in dem normannischen Krieg Anlaß genug zu gegenseitiger Annäherung fanden. Verbunden mit dem Metropoliten der Bulgarei und dem Bischof Leo von Achrida hob Michael den in manchen dortigen Klöstern und Kirchen bestehenden lateinischen Kultus gewaltsam auf und erließ 1053 in einem Schreiben an den Bischof von Trani in Apulien eine förmliche Kriegserklärung gegen die römische Kirche (lateinisch nebst den folgenden Urkunden bei *Canis*, Lectt. antiquae ed. Basn. III, p. 281). Außer einigen geringeren Streitpunkten, wie über das Fasten am Sabbath und das Essen des Erstickten, wird hier namentlich der Vorwurf gegen den lateinischen Gebrauch des Ungesäuerten beim Abendmahl geltend gemacht. Diesen Gebrauch, welcher im 9. Jahrhundert aufgekommen war und durch *Rab. Maur.*, De eccl. offic. c. 31. (nicht durch *Alcuini*, Epist. 75.) sicher bezeugt wird, erklärt Michael für judaistisch, ohne zu bedenken, daß derselbe Vorwurf in anderer Hinsicht auf seinen Standpunkt zurückfiel. Salzloses Ungesäuertes, sagt er, sey nur ein trockener Koth (lutum aridum). Der schwache Kaiser Konstantin Monomachus war höchst unzufrieden mit dem geschehenen Angriff, den natürlich der römische Hof nicht auf sich beruhen lassen konnte. Nachdem zunächst Pabst Leo IX. in seiner Erwiderung nur die Ehre des römischen Primats verfochten und Michael ziemlich versöhnlich geantwortet hatte (*Harduin*, Concil. VI. I, p. 927. *Mansi*, XIX, p. 635 sqq.), erschien auf Bitten des Kaisers eine Gesandtschaft, der römische Archidiakon Friedrich an der Spitze, in Konstantinopel. Die mitgebrachten päbstlichen Sendschreiben sollten den Kaiser gewinnen und den Patriarchen demüthigen. Der Letztere, der außerdem widerrechtlich ohne die gesetzlichen Vorstufen zum Bischofstuhle gelangt sey, wird zur Rede gestellt, wie er sich den Titel „allgemeiner Patriarch“ anmaßen könne, welchen sich doch selbst die Päbste niemals beigelegt hätten; — ein seltsamer Vorwurf, wenn man weiß, daß erst 1024 Pabst Johann XIX. dem Bischof von Byzanz den Namen „ökumenischer Patriarch“ für Geld hatte zutheilen wollen und nur durch den Widerspruch Italiens abgehalten worden war. Der Cardinal Humbert, die eigentliche Seele der Gesandtschaft, widerlegte nun die Anklagen Michaels ausführlich und nicht ohne Geschick (*Canis*, l. c. p. 283). Er rechtfertigte das ungesäuerte Brod durch mystische und exegetische Erklärung, rückte den Gegnern die Priesterehe und andere rituelle und disciplinarische Anstößigkeiten vor und behandelte überhaupt die griechische Kirche als die unvollkommene und zurückgebliebene, welche die selbstständigen christlichen Prinzipien nicht zu würdigen wisse. Konstantin hatte weder den Muth seinen Patriarchen zu beschützen, noch ihm nachdrücklich entgegenzutreten. Er ließ es geschehen, daß dessen Verbündeter, der Abt des Studienklosters, Nicetas Pectoratus, mit Gewalt zur Verdammung und Verbrennung seiner eigenen Schrift (Libellus contra Lat. apud Canis l. c. p. 308, ebendas. Humberts Gegenschrift S. 315) gezwungen wurde. Michael selbst wies jede Annäherung zurück. Daher schritten die Gesandten zum Aeußersten und legten

im Juli 1054 auf dem Altar der Sophienkirche eine Bannbulle nieder, welche mit kluger Schonung des Hofes den Patriarchen und die Einrichtungen seiner Kirche mit allen möglichen Ketzernamen überhäufte (vergl. den Bericht und die Bulle bei *Canis*, l. c. p. 325 und die etwas abweichende Darstellung des Michael in *Allat.* De libris Gr. eccles. p. 161 und in *Fabr.* Bibl. Gr. V. p. 114: σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου). Hiermit war der Bruch unwiederbringlich entschieden. Ein letzter Friedensversuch des Kaisers scheiterte. Nach der Abreise der Legaten stellte der Patriarch sein Ansehen wieder her und zog sogar den Kaiser auf seine Seite, war aber unredlich genug, die ganze Gesandtschaft für gar nicht vom Pabst ausgegangen und die mitgebrachten päbstlichen Briefe für erdichtet zu erklären (conf. σημείωμα apud Fabric. p. 116). Auch mit dem Patriarchen Petrus von Antiochien setzte er sich in Einverständniß; dieser beurtheilte die Abweichungen der Lateiner weit milder, vertheidigte aber merkwürdiger Weise, wie Neander hervorhebt, den Gebrauch des Gesäuerten daraus, daß Christus die letzte Mahlzeit nach Johannes schon am 13. Nisan, am Tage vor dem Passah genossen habe (s. die Briefe in *Coteler.* Eccles. Gr. monum. II, p. 135). Uebrigens hielt sich Michael nach Konstantins Tode nur noch unter Theodora aufrecht; der kräftigere Kaiser Isaak Comnenus schickte ihn zur Strafe seiner Anmaßungen 1059 in die Verbannung, wo er bald darauf starb. An Hochmuth mögen in diesem gehässigen Streit beide Parteien einander gleich gewesen seyn, an Verstand und Urtheil stand Michael seinen Gegnern nach. Als Verfechter der griechischen Orthodoxie blieb er jedoch bei seiner Kirche in rühmlichstem Andenken, ohne sonderliches Verdienst seines Geistes oder Karakters (vergl. die griechische Homilie bei *Montf.* Bibl. Coisl. p. 99). Desto heftiger beschwerte sich später Leo Allatius (De perpetuo consensu II, c. 9. p. 615. 622) über diesen homo procacissimus, der es gewagt habe, den Namen des Pabstes aus den Kirchenbüchern zu löschen. Außer den erwähnten Briefen des Michael sind noch einige Decretalen vorhanden z. B. De episcoporum judiciis, De nuptiis in septimo gradu non contrahendis, De sacerdotis uxore adulterio polluta (conf. Patr. apost. ed. Cotel. I, p. 87), und weniges Handschriftliche (De missa, Opus contra Latinos), welches *Fabr.* Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 195—97 nennt. — Die genaueste neuere Darstellung dieser Fehde findet sich bei Gfrörer, Allgem. Kirchengesch. III. I, S. 311, womit zu vergl. Schröckh, Kirchengesch. XXIV, S. 210, Neander, Kirchengesch. IV, S. 44 und vom römischen Standpunkt Maimburg, Geschichte des Abfalls, deutsch von Meuser S. 80. Die ältere Literatur ist: *Baron.* Annal. tom. XI, ad ann. 1054, p. 222 sqq. *Possevin.* Appar. II, p. 114. *Oudin.* Comment. II, p. 601. *Du Pin*, Nouv. Bibl. VIII, p. 76.

Gaß.

Cäsarea. Im N. T. werden zwei palästinensische Städte dieses Namens erwähnt, die eine als *Καισάρεια* schlechthin, die andere mit dem Beisatze *ἡ Φιλίππου*. 1) Erstere, zum Unterschiede Caesarea Palaestinae oder Palaestina (s. Reland S. 671) genannt, lag am mittelländ. Meere (daher bei Josephus *ἡ παραλία* oder *παράλιος K.*, Antiq. XIII, 11, 2. B. J. I, 3, 5. III, 9, 1. 7. *ἡ ἐπὶ τῇ θαλάττῃ K.*, B. J. VII, 1, 3. 2, 1.) zwischen Joppe und Dora (Jos. Antiq. XV, 9, 6.). Sie führte früher den Namen *Στράτωνος πύργος*, Stratonis turris (Joseph. Ant. XIII, 11, 2. XIV, 4, 4. XV, 8, 5. XIX, 8, 2. B. J. I, 3. 5. 21, 5. Strabo XVI. p. 758. Plin. H. N. V, 13. [14.]) und wurde von Herodes d. Gr. ihrer Lage wegen glänzend ausgebaut und mit einem durch die Kunst erweiterten und gesicherten Hafen versehen. Dieser Ausbau, dessen ausführliche Beschreibung Joseph. Antiq. XV, 9, 6. B. J. I, 21, 5—8. gibt, erforderte 12 Jahre und wurde im 28. Jahre der Regierung des Herodes vollendet und mit Kampfspielen, die alle fünf Jahre sich wiederholen sollten, gefeiert (Jos. Antiq. XVI, 5, 1.). Zu Ehren des Kaisers Augustus änderte Herodes den Namen in *Καισάρεια* (vollständig *K. Σεβαστή* Antiq. XVI, 5, 1.) und sie erhob sich nun bald zu einer der bedeutendsten Städte Palästina's (*μεγίστη τῆς Ἰουδαίας πόλις* Joseph. B. J. III, 9, 1.). Vespasianus machte sie zu einer römischen Kolonie (daher der Name colonia prima Flavia. Plin. a. a. O.), welche

zuerst Freiheit von der Kopfsteuer, später durch Titus auch von der Grundsteuer erhielt. Schon vor der Zerstörung von Jerusalem war sie Sitz der römischen Prokuratoren. Apostelgesch. 23, 23 ff. 24, 37. 25, 1. Im N. T. wird sie erwähnt als Wohnort des Hauptmann Cornelius (Apostelgesch. 10, 1. 24. 11, 11.) und des Apostels Philippus (ebendas. 8, 40. 21, 8.); hier starb Herodes Agrippa (Apostelgesch. 12, 19—23. Joseph. Ant. XIX, 8, 2.); der Apostel Paulus kam mehrmals hierher (Apostelgesch. 9, 30. 18, 22. 21, 8.) und wurde hier zuletzt dem Landpfleger Felix überliefert (Apostelgesch. 23, 23 ff.), und zwei Jahre in der Gefangenschaft gehalten (Apostelgesch. 24—26.). Ein unter den Bewohnern, die aus Heiden und Juden bestanden, ausgebrochener Streit über bürgerliche Gleichberechtigung (*περὶ ἰσοπολιτείας* Jos. Antiq. XX, 8, 7. Vit. 11. B. J. II, 13, 7. 14, 4.) war eine der ersten Veranlassungen zum Ausbruche des jüdischen Krieges, welcher mit der Zerstörung Jerusalems endigte. Nach Jerusalems Zerstörung wurde Cäsarea Hauptstadt Palästina's (daher Tacit. Hist. II, 79. haec Judaeae caput est) und Sitz eines Bisthums, dem Jerusalem untergeordnet war, bis auf dem chalcedonischen Concile (451—453) Jerusalem unabhängiges Patriarchat wurde und die Superiorität erhielt, indem ihm Cäsarea als Metropolitankirche von Palaestina prima untergeordnet war (s. Robinson, Paläst. II. S. 221 f.). Unter den Bischöfen von Cäsarea ist Eusebius, der bekannte Kirchenhistoriker, der berühmteste. In den Kreuzzügen wurde Cäsarea von König Balduin im Jahre 1101 erobert (Wilken, Kreuzzüge II. S. 102 ff.), dann von Saladin 1187 wieder genommen (Wilken III, 2. S. 296) und zerstört, weiterhin mehrfach wieder aufgebaut und wieder zerstört (Wilken IV, 408. VI, 158. 303. VII, 289 f.) und endlich durch Sultan Baibars im J. 1265 erobert und gänzlich zerstört, so daß kein Stein auf dem andern blieb (Wilken VII, 475). Seit dieser Zeit liegt die Stadt in Trümmern; die weitläufigen Ruinen, die noch immer den Namen Kaisarijeh führen (قَيْسَارِيَة, Abulfed. Geogr. p. 238. Muschtar. p. 364. Merâsid II. p. 466.), sind nur noch von wilden Thieren bewohnt; s. Arvieux, Nachrichten II. S. 13. Troilo, Reise, S. 98. Korte, S. 293. Berggren, Reise, III. S. 171 f. Ueberhaupt vergl. über Cäsarea: *Reland*, Pal. S. 670 ff. Bachiene, Paläst. II, 3. §. 489—501. Rosenmüller, Bibl. Alterth. II, 2. S. 326 ff. Fr. Raumer, Paläst. S. 151. — 2) Caesarea Philippi hieß früher Paneas, von Panion (*Πάνιον, Πάνειον*), einem Orte und einer Höhle am Fuße des südlichen Abhanges des Libanon, wohin Josephus die Hauptquelle des Jordan verlegt (Antiq. XV, 10, 3. B. J. I, 21, 3. III, 10, 7.). Man hat hier vielfach das alte Dan finden wollen, jedoch mit Unrecht (s. d. Art. Dan); v. Raumer (Pal. S. 236. Not. 307) bringt wahrscheinlicher das alte Baal Gad am Fuße des Hermon (Josua 11, 17. 12, 7. 13, 5.) damit in Verbindung. Kaiser Augustus gab Paneas und sein Gebiet dem Herodes (Joseph. Antiq. XV, 10, 3.), welcher ihm zu Ehren dort einen Tempel erbaute (Ant. a. a. O., B. J. I, 21, 3.). Später erweiterte der Tetrarch Philippus den Ort und nannte ihn *Καισάρεια* (daher *Κ. ἡ Φιλίππου*), Joseph. Antiq. XVIII, 2, 1. B. J. II, 9, 1. In der Gegend dieses Cäsarea fiel das Gespräch des Herrn mit seinen Jüngern vor, in welchem Petrus Jesum als den Messias, den Sohn des lebendigen Gottes, anerkannte und dafür von ihm die Verheißung erhielt, auf ihn wolle er seine Kirche bauen und ihm die Schlüssel des Himmelreichs übergeben (Matth. 16, 13 ff. Mark. 8, 27 ff.). Nach einer alten christlichen Sage soll Cäsarea der Wohnsitz des blutflüssigen Weibes, die durch Berührung der Kleider Jesu geheilt wurde (Matth. 9, 20—22. Mark. 5, 25—34. Luk. 8, 43—48.) gewesen seyn. S. *Euseb.* Hist. Eccl. VII, 18. Aprippa gab der Stadt später dem Nero zu Ehren den Namen Neronias (Joseph. Antiq. XX, 9, 4.); Vespasian besuchte sie von Cäsarea Paläſtinä aus (B. J. III, 9, 7.), und ebenso Titus, der hier nach der Einnahme von Jerusalem Kampfspiele gab, in welchen gefangene Juden unter sich und mit wilden Thieren kämpfen mußten (B. J. VII, 2. und 3.). Im 4. Jahrhundert wurde Cäsarea ein Bisthum von Phönizien unter dem Patriarchate von Antiochien; in den Zeiten des Eusebius und Hieronymus wurde der

alte Name Paneas wieder vorherrschend und hat sich unter der muhammedanischen Herrschaft als Bânjâs (بانياس) bis auf den heutigen Tag erhalten. Während der Kreuzzüge war die Stadt abwechselnd in den Händen der Christen und Muhammedaner; zuerst kam sie im Jahre 1129 oder 30 in die Gewalt der Christen; der letzte Kampf um Bânjâs fand im Jahre 1253 statt, wo sich die Christen mit Verlust nach Sidon zurückziehen mußten. Das Nähere über diese Kämpfe s. bei Robinson III. S. 628 f. Seit der Zeit der Kreuzzüge findet sich keine Erwähnung des Ortes bei Reisenden, bis seit 1806 Seetzen, Burckhardt und Neuere ihn besuchten. Jetzt ist es ein Dorf von etwa 150 Häusern (so nach Burckhardt, Syr. I. S. 89. Robinson, Pal. III. S. 612. Wolff, Reise in das gelobte Land S. 175; Seetzen aber in v. Zach's Monatlicher Correspondenz XVIII, 343 und neuerlich Hänel in: Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft. Bd. II. 1848. S. 431 geben nur ungefähr 20 Häuser an), von Türken, Griechen, Drusen und Nosairiern bewohnt, die unter dem Emire von Châßbeia stehen. Vgl. über Caesarea Philippi: Reland S. 918 ff. Bachiene II, 4. §. 841—849. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 13 ff. Burckhardt, Syrien II. S. 87 ff. 494 ff. Robinson III. S. 612 ff. 626 ff. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 195 ff. **Arnold.**

Cäsariner, s. Franziskaner.

Cäsarius von Arles (Arelatensis), ein Name, der in der Geschichte des Mönchsthums ebensowohl, als auf dem Gebiete der Dogmengeschichte (semipelagianische Streitigkeit) von Bedeutung ist. Cäsarius wurde zu Cabilonum (Chalons sur Saone) in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geboren. Schon in seiner Kindheit zeigte er Neigung zum mönchischen Leben. In dem berühmten gallischen Kloster Lerinum verbrachte er seine Lehrjahre. Um seine durch Ascese geschwächte Gesundheit zu stärken, begab er sich nach Arles (Arelate), wo ihn der dortige Bischof Eonus, sein Verwandter, zum Diakonus und bald darauf zum Presbyter weihete. Nachdem er eine Zeit lang als Abt einem Kloster vorgestanden, ward er nach Eon's Tode im Jahr 502 zu dessen Nachfolger gewählt; obgleich er sich, um dieser Wahl zu entgehen, unter Gräbern versteckt hatte. Als Bischof führte Cäsarius manche heilsame Reformen ein. So sollten sich unter andern die Laien, statt während des Gottesdienstes zu schwatzen, beim Kirchengesange betheiligen und sowohl lateinische als griechische Lieder mitsingen, da beide Sprachen in dieser Gegend üblich waren. Mit besonderem Eifer legte er sich auf die Predigt und schickte die von ihm verfaßten Predigten auch andern, oft sehr entfernten Bischöfen zu, um sich derselben zu bedienen in Ermanglung eigener Predigtgabe. Für Kranke legte er Hospitäler an, und um kriegsgefangene Franken von den Ostgothen loszukaufen, veräußerte er selbst die kostbaren Kirchengeräthe. Bei dem westgothischen König Alarich ward er verklagt, die Stadt Arles an die Burgunder überliefern gewollt zu haben; deßhalb ward er nach Burdegalis (Bordeaux) verwiesen, aber, nachdem seine Unschuld an den Tag gekommen, wieder zurückgerufen; doch ward er noch ein zweites- (509) und drittesmal (512) beunruhigt. Dietrich, König der Ostgothen, ließ ihn nämlich nach Ravenna bringen, überhäufte ihn aber bald darauf mit Ehrenbezeugungen. Auf der im Jahr 529 veranstalteten Synode zu Arausio (Orange) vertheidigte Cäsarius mit Erfolg die augustinische Lehre gegen den Semipelagianismus, der in Gallien viele Anhänger hatte. In seinem nicht mehr vorhandenen Buche de gratia et libero arbitrio lehrte er, daß der Mensch ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes thun könne (vgl. Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, II. S. 369 und 430. Neander, Denkw. III. S. 54—112). In dem Streite, welchen die arelatensischen Bischöfe mit ihren Nachbarn, namentlich dem Bischof von Vienne zu führen hatten, begünstigte der römische Bischof Symmachus den Cäsarius, dem er auch das Pallium übersandte. Zu den nützlichen Verordnungen, welche Cäsarius als Bischof erließ, gehört auch die, daß kein Diakonus vor dem 30. Jahre und auch dann nicht eher geweiht werden soll, als bis er die Bibel viermal durchgelesen habe. Gleichwohl sehen wir den Cäsarius un-

bibliſche Lehren, wie die vom Fegefeuer, in ſeinen Predigten verbreiten. Neben einem löblichen Streben nach innerer Heiligkeit und ſittlicher Vollkommenheit findet ſich doch auch wieder bei ihm noch viel Mönchiſches und Abergläubiſches. So gehen auch ſeine Vorſchriften, die er den Mönchen und Nonnen gab (regulae duae, altera ad monachos, altera ad virgines) in's Kleinliche und Pedantiſche. Er baute ſelbſt zwei Nonnenklöſter, das eine zu Maſſilia, das andere zu Arelate. Als letzteres in einer Belagerung zu Grunde gerichtet wurde, ſtellte er es wieder her und erweiterte es mit einer Kirche. Seine Schweſter, Cäſaria, wurde die erſte Aebtiſſin deſſelben. Noch in ſeinen letzten Tagen lag ihm dieſes Kloſter beſonders am Herzen, und wenige Tage vor ſeinem Tode, der den 27. Auguſt 543 erfolgte, ließ er ſich noch einmal dahin tragen, um die Nonnen zu tröſten, zu ermahnen, zu ſegnen. Gleich nach ſeinem Tode wurden ſeine Kleidungsſtücke vom Volke geraubt, weil man ſich Wunderwirkungen von ihnen verſprach. So befreite ſein Schweißtuch einen Franken vom 40tägigen Fieber. Unter den Wundern, die ſeine Biographen (Cyprianus, Meſſianus und Stephanus in den Actis Sanctorum Ord. S. Ben. von Mabillon. Secul. I. p. 659—77) von ihm anführen, wird unter Andern erwähnt, daß er durch ſein Gebet Feuerbrünſte geſtillt, Teufel ausgetrieben und ſelbſt einen Todten erweckt habe. — Außer dieſer Quelle ſind noch zu vergl. *Longueval*, histoire de l'église gallicane. T. II. p. 262 sqq. *Oudin*, Diss. de vita et scriptis S. Caesarii, Arelat. Archiepiscopi; de scriptor. eccles. I. Hamberger, zuverläſſige Nachrichten III. S. 256. Schröckh, Kirchengeſch. XVII. S. 407 ff. Neander a. a. O. und Kirchengeſch. II. 1353. III. 5. Von ſeinen Predigten hat Stephan Baluze zuerſt 14 herausgegeben. Paris 1649. Die übrigen, 46 an der Zahl, finden ſich in der maxima Bibl. Patr. T. VIII. vgl. auch den 5. Band von Auguſtin's Werken (Bened. Ausg.). Hagenbach.

Cäſarius von Nazianz, jüngerer Bruder des Gregor von Nazianz, als Naturforſcher, Mathematiker und Arzt ausgezeichnet. Was wir von ihm wiſſen, verdanken wir der von Gregor ihm gehaltenen Leichenrede (oratio funebris in laudem Caesarii fratris. Or. VII.), worin er deſſen Frömmigkeit und Gelehrſamkeit ein ſchönes Denkmal geſetzt hat. Cäſarius bekleidete die Stelle eines Leibarztes am Hofe des Konſtantius. Julian behielt ihn in ſeinen Dienſten, konnte ihn aber nicht bewegen, von ſeinem chriſtlichen Glauben abzuſtehen, was dem Kaiſer den Ausruf abnöthigte: „o glücklicher Vater! unglückliche Söhne!“ Nachdem ſein Bruder Gregor ihn in einem Briefe (Ep. 17.) auf das Unhaltbare und Schlüpfrige ſeiner Stellung an einem heidniſchen Hofe und auf die nachtheiligen Gerüchte aufmerkſam gemacht hatte, denen er ſich bloßſtellte, verließ Cäſarius, als Julian den Feldzug gegen die Perſer antrat, den Dienſt des Kaiſers und zog ſich in die Stille des Familienlebens nach Nazianz zurück; doch nach dem Tode Julian's wurde er von deſſen Nachfolgern Jovian und Valens wieder an den Hof gezogen und mit Ehren überhäuft. Der letztere gab ihm ſogar ein Staatsamt, wahrſcheinlich die Schatzmeiſterſtelle in Bithynien. Bei dem 368 über Nicäa eingebrochenen furchtbaren Erdbeben war er einer von den Wenigen, die ihr Leben retteten, doch nicht ohne Beſchädigung und mit bedeutendem Vermögensverluſt. Als er eben ſich anſchickte, auf den Rath ſeines Bruders ſich in's Privatleben zurückzuziehen, um ganz der Sorge für ſeine Seele zu leben, ereilte ihn nach kurzer Krankheit der Tod zu Ende des Jahres 368 oder Anfang 69, nachdem er kurz zuvor ſich hatte taufen laſſen. Sein ganzes Vermögen hatte er den Armen vermacht; doch ehe dieſer letzte Wille konnte vollzogen werden, hatten ſich ränkevolle Menſchen des Vermögens bemächtigt, worüber Gregor ſich in einem Briefe an den Statthalter Sophronius (Ep. 18.) bitter beklagt. In der Leichenrede gelobte Gr. ſeinem Bruder eine jährlich wiederkehrende Gedächtnißfeier, ſo lange jemand von der Familie lebe (der Gedächtnißtag des Cäſarius iſt der 25. Februar). — Unter ſeinem Namen exiſtirt eine Sammlung theologiſcher und philoſophiſcher Fragen in vier Geſprächen (Quaestiones theologicae et philosophicae), welche der Jeſuite Fronto Ducäus herausgegeben hat und die auch in die Bibliotheken der Väter aufgenommen ſind (z. B. Paris 1644. T. XI. p. 545); allein da weder Gregor in der genannten Rede ihrer er-

wähnt, und auch innere Gründe gegen ihre Aechtheit sprechen, so kann die Angabe des Photius (Bibl. Cod. CCX.), daß sie von Cäsarius seyen, nicht hinreichen, sie gegen die Angriffe der Kritik zu schützen. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. XIII. S. 300, 317, 18. Ullmann, Gregor von Nazianz S. 39 ff. 103, 131 ff. Hagenbach.

Cäsarius von Heisterbach (bei Bonn), Mönch und Prior in dem dortigen Cistercienserkloster, ist als geistlicher Schriftsteller, insbesondere aber als Geschichtschreiber aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine namhafte Erscheinung. Ort und Zeit seiner Geburt sind unbekannt, seine Erziehung erhielt er in Köln; nach seiner eigenen Erzählung war sie eine sorgfältige. Er erwähnt als seine Lehrer den Domscholasticus Rudolph und den Dechanten zu S. Andreas, Enfried. Gewiß ist, daß er zu seiner nicht gewöhnlichen Bildung, Kenntniß der Väter, auch des klassischen Alterthumes, vornehmlich aber der Schrift, hier wenigstens den Grund gelegt haben muß, da sie uns schon bei seinen Jugendarbeiten begegnet. Daß das bewegte Leben in Köln, auch die Wirren des Erzstiftes, die den Zustand des Reiches bezeichneten, in tiefen Eindrücken auf ihn gewirkt, können wir aus den lebhaften Erinnerungen in seinen Schriften erkennen. In diese Kölner Zeit fiel die Kreuzpredigt des Cardinals Heinrich von Albano (unter Clemens III. 1188). Außerdem ist eine wunderbare Lebensrettung in schwerer Krankheit das Einzige, was wir von seiner Jugendgeschichte wissen. Sein Eintritt in das Kloster fand in jungen Jahren (um das Ende des 12. Jahrhunderts) ohne außerordentliche Veranlassung oder Umwandlung statt. Es scheint ein in ihm selbst begründeter, vielleicht schon länger genährter Zug gewesen zu seyn, der ihn, eine beschaulich angelegte Natur, dahin führte, wenn auch freundliches Zureden und Vorhalten erhabener Vorbilder (durch den Abt Gerhard) den Entschluß reifte. Wohl über 30 Jahre hat er dort als Mönch, dann als Prior und Novizenmeister, zugebracht, und das Kloster nur bei amtlichen Reisen, zumal als Begleiter des Abtes, auf kurze Zeiten verlassen. Seine Todeszeit läßt sich nicht sicher bestimmen. Die Quellen über ihn sind seine eigenen Schriften. Zu vergleichen ist Hartzheim, bibl. Colon.; Böhmer in der Vorrede zum zweiten Bande der Fontes rerum German.; Braun in der Bonner Zeitschr. für Philosophie und kath. Theologie, 1845. VI, 3.; besonders aber: Alex. Kaufmann, Cäsarius von Heisterbach, ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts, Köln 1850 (vgl. auch Reuters Repertorium 1852, Augustheft). Cäsarius hat frühe eine schriftstellerische Thätigkeit begonnen. Wir haben ein Verzeichniß seiner Schriften in einem Briefe, welchen er zu diesem Zwecke in späterer Zeit an den Prior Peter von Marienstatt geschrieben hat (vergl. denselben bei Coppenstein). Sie sind zum größeren Theile theologisch, Arbeiten der praktischen Schrifterklärung in der Gestalt von Sermonen, Homilien, Expositionen, im Wesentlichen immer von demselben Karakter, und haben zum Theil die Perikopen, zum Theil gewählte Schriftstellen und ganze biblische Bücher — seine besondere Vorliebe haben das der Allegorie willkommene Hohelied und die Reflexionen des Predigers Salomo genossen — oder auch Theile des kirchlichen Rituals und Heiligenfeste zum Gegenstand. Der Dominikaner Coppenstein hat dieselben (Köln 1615) als Fasciculus moralitatis für das Kirchenjahr herausgegeben. In diesen geistlichen Reden und Betrachtungen verläugnet sich der Geschichtschreiber nicht; sie sind durchwoben mit einem reichen Schatze von Belegen in geschichtlichen und legendenhaften Beispielen. Er selbst erwähnt dieser Vorliebe, und bedauert, durch erfahrenes Mißfallen sich hierin beschränkt zu sehen. Dieses Mißfallen hat wohl nicht der Form, sondern dem Inhalte jener Geschichten gegolten, welche er als strenger Sittenrichter ohne Ansehen des Standes und der Person zusammentrug. Die Betrachtung selbst ist seltener rein dogmatisch, lehrhafte Darlegung, doch auch dann immer eindringliche Rede; in der Regel wechselt die allegorische und die moralische Behandlung ab, so zwar, daß oft über einen und denselben Text sich neben einer allegorischen eine moralische Homilie findet. Von der Allegorie kann man wohl zugeben, was Kaufmann sagt (S. 32): „in der Bildersprache der Zeit geschrieben sind sie (die Homilien), namentlich wo die Bilder dem Pflanzenleben entnommen, nicht ohne Anflug von Farbe und

Poesie, meistens sinnig, oftmals tief.“ Aber im Ganzen ist diese allegorisirende Phantasie doch eine so üppig und unnatürlich rankende, daß sie nur historisches Interesse als das Zeichen einer Zeit erweckt. Man darf nicht vergessen, daß die Reden und Betrachtungen den Hörer- oder Leserkreis des Klosters vor Augen haben. Dieser Welt sind sie auch selbst entsprossen. Ihre enge Anschauung schmückt das Heilige mit dem Schmucke der versagten Außenwelt, gestaltet es aber dabei öfter zur Fratze als zur schönen Lebendigkeit. Alle Elemente der Mystik, welche die Zeit bot in heiliger Lehre und Glauben, werden zusammengetragen, um das geistige Verlangen in diesem engen Kreise zu sättigen. Das Peinliche liegt aber meist darin, daß wir hier als selbstständige Lebensgestalt haben, was sich nur als seltsames und doch berechtigtes Ornament einem großen Gesammtbilde anschließen mag, das Schnörkelwerk der Chorstühle und Dachrinnen ohne den strebenden Bau der Kirche. Neben diesen krankhaften Zügen erquickt die moralische Betrachtung durch ihre verhältnißmäßige Gesundheit. Nicht nur werden die Sitten der Zeit und insbesondere des geistlichen Standes in frommem Sinne und reinem Geiste gerichtet, sondern die Moral selbst, welche hiebei den Maßstab bildet, ist eine vielfach wahrhaft evangelische, immer im Zusammenhange mit den Gründen des Heiles, in einfachen klaren Grundsätzen durchaus eindringlich entwickelt; gar mancher dieser Sermone könnte noch heute als Muster geistlicher Rede und Schriftbetrachtung angewendet werden. Hier spricht mehr Cäsarius, als der Mönch, und doch ist auch hier die durchgängige Beziehung auf die Menschen, welchen die Rede gilt, und die Welt, in der sie leben, nicht zu verkennen; aber gerade diese Begrenzung macht einen wohlthätigen Eindruck. Dabei ist die Sprache körnig, und doch bewegt, die biblische Belesenheit von überraschendem Eindrucke und die Anwendung der Stellen meist eine treffende. Bei aller Einfachheit ist eine wohl ungesuchte, aber nicht unbewußte, sichere Kunst in der Anlage nicht zu verkennen. Die allgemeinsten Sätze müssen den Boden bereiten; die beabsichtigte Paränese wird durch eine wie absichtslose Erörterung unausweichlich; der heiligen Nothwendigkeit des Gebotes folgt das liebenswürdige Vorbild; die rednerischen Höhen sind sparsam vertheilt, und dann mit ihrem natürlichen Schwung inmitten der einfachen Darlegung von um so gewaltigerer Wirkung; die Pausen der bei ihrer Höhe angelangten Betrachtung sind oft mit erhabenen Apostrophen ausgefüllt. Hierin ist Cäsarius ein Zeuge, wie die Kunst der kirchlichen Rede nie, zu seiner Zeit am wenigsten, ausgestorben war, ein würdiger Schüler der großen Homileten unter den Vätern. Er ist kein Kirchenredner im größten Style, er ist nicht schöpferisch in der Tiefe der Betrachtung, er ist auch kein mittelalterlicher Volksredner, aber ein Meister, der alle diese vorbildlichen Elemente verarbeitet für die eigenthümliche Welt seines Wirkens (vgl. Braun's Urtheil hierüber a. a. O.). Und so geben die beiden Seiten zusammen das lebensvolle Bild seiner Person sowohl als seiner Zeit.

Was Cäsarius als Geschichtschreiber geleistet, kann nicht besser gewürdigt werden, als es durch Böhmer a. a. O. geschehen ist: durch ihn ist, neben einem Katalog der Erzbischöfe von Köln, der im Chronikenstyl doch den höheren Schwung des Geschichtschreibers nicht verbirgt, die Vita S. Engelberti desselben hier zum Gemeingute gemacht worden. Cäsarius hat sie geschrieben auf das Verlangen des Erzbischofes Heinrich von Köln, der durch die Kunst des schon zu Lebzeiten hochgeschätzten Geschichtschreibers das thatenvolle Leben und tragische Ende seines dem Kampfe mit Vasallenübermuth zum Opfer im Meuchelmorde gefallenen Vorgängers verherrlicht sehen wollte. Und dieser dankbare Stoff (zumal das zweite Buch, das eigentlich Geschichtliche, während das erste panegyrische Schilderung, das dritte den Bericht der Wunder des Heiligen gibt) hat unter seiner Hand eine Frische und Wärme erhalten, welche ebenso die Einfachheit der Mittel wie die natürliche Kunst darin bewundern läßt, eine Kunst, die sich würdig Allem an die Seite stellen darf, was die bildenden Künste jener Zeit in der Heimath des Mannes an unvergeßlichen Denkmalen hervorgebracht haben. Eine Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth wartet noch auf Herausgabe.

Das bekannteste Werk des Cäsarius aber ist sein dialogus magnus visionum et miraculorum in XII Büchern, noch im 15. Jahrhundert erschienen, am verbreitetsten in der Kölner Ausgabe von 1591 unter dem Titel: illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII., neu herausgegeben von Jos. Strange 1851: Caesarii Heisterbacensis etc. dialogus miraculorum. Auch dieses Buch verläugnet seine Bestimmung für das Mönchsleben nicht. In einer Art von theologischem Curs ist hier ein reicher Erzählungsstoff aufgehäuft. Die ersten Bücher eröffnen eine fast systematische Folge: de conversione (zum Religiosenstand), de contritione, confessione, tentatione. Hierauf folgen mehr untermischt die Bücher V—X de daemonibus, von der Tugend, der simplicitas, der Jungfrau Maria, allerlei Visionen, der Eucharistie, allerlei Wundern; und das elfte und zwölfte Buch lenken wieder in eine systematische Folge ein, indem sie mit dem Tode und den Zuständen nach demselben schließen. Je ein Kapitel stellt eine allgemeine Erörterung über den Gegenstand voran. Alle folgenden sind erzählend, doch ist die Erzählung nicht ohne Nutzanwendung, welche auf eine gefällige Weise durch die Form des Dialoges eingefügt ist. Dem belehrenden Erzähler Cäsarius steht der Novize Apollonius gegenüber, der bald weitere Belehrung verlangt, bald in der Weise des Chores das Ergebniß der Betrachtung zieht. Die Erzählungen sind nicht bloß gefällig und haben den Reiz der Anekdote, sondern sie sind in zwiefacher Beziehung eine sehr wichtige Geschichtsquelle. Sie geben zum Theil wirkliche Zeitgeschichte. Züge aus dem Leben von bekannten Personen, Aebten und Bischöfen, auch Fürsten und Königen, wechseln mit Beispielen aus der ungekannten Welt des klösterlichen und weltlichen Lebens, bis in den Orient reicht das aufgerollte Bild. Es treten vor unser Auge kirchliche Bewegungen der Zeit, die Ketzerei des freien Geistes, und die albigensische, wie sie im Munde des Volkes und in der Kunde der Religiosen lebten. Es spiegelt sich die Trauer über die Zerrissenheit des Vaterlandes in der ganzen Darstellung. Aber dies ist nur das Eine. Der größere Werth dieser Quelle beruht darauf, daß sie eine ausgezeichnete Erkenntniß der Sittengeschichte gibt. Das ganze öffentliche, kirchliche, staatliche, bürgerliche, häusliche Leben seiner Zeit enthüllt uns Cäsarius in kurzen farbenreichen Bildern. So regt und bewegt sich, sagt Kaufmann S. 38, in dem Mönchsbuch des Heisterbachers seine Zeit in ihrer buntesten Mannigfaltigkeit; mit Allem, was sie an Alltäglichem und Wunderbarem, Fröhlichem und Traurigem, an Großem und Niedrigem, an Hoffnungsgrünem und Ablebendem besessen hat. Kaiser wie Päbste, Ritter wie Mönche, Ketzer wie Gläubige, Edle wie Schurken — ein ganzes Leben zieht in diesem Werke an uns vorüber; er vergleicht ihn S. 40 mit dem Teufel Lesage's, der die Dächer abdeckt, und uns in die innersten Geheimnisse der Wohnungen schauen läßt. Wir haben vor Allem hier der lebendigen Illustrationen zu der scholastischen Dogmatik der Zeit zu gedenken, welche uns in reicher Fülle entgegentreten. Man lese im neunten Buche, wie Priester und Bischöfe statt der geweihten Hostie bald ein blutiges Lamm, bald das Jesuskind, bald die Mutter mit demselben, bald rohes Fleisch gesehen haben, wie der Kelch und das Corporale Blut zeigen, wie der Leib des Herrn im Munde süß geschmeckt hat, wie er durch die Flamme des Kirchenbrandes hindurch unversehrt gerettet worden ist, wie Thiere selbst zu Zeugen an ihm werden müssen, da sie entweder sich vor ihm scheuen, oder die Verwegenheit der Annäherung mit dem Tode bezahlen. Hier belebt sich die ganze scholastische Casuistik der Lehre von diesem Sakrament, und die Geschichte des Dogmas erhält ihre kirchengeschichtliche Unterlage durch den Blick in den Glauben der Zeit und dessen Zusammenhang mit der lebendigen Sitte. Nicht weniger lehrreich sind andere Bücher, insbesondere die vom Tode und den letzten Dingen. Fegfeuer und Hölle werden concret; da wird einem Sünder in einem Vulkan das Feuer zurecht gemacht, die Seele eines andern durch Steinwürfe in den Abgrund gejagt. Da werden Gegenden genannt, in welchen sich das Purgatorium befindet, ein Verkehr der Todten mit den Lebendigen in vielfachen Visionen enthüllt, der es nahe legt, wie das Loos Abgeschiedener in der Macht der Kirche liegen kann. — Ein lebensvolles Bild der Sitten des Klerus ist zumal in den ersten Büchern gegeben, und neben die edle Gestalt

des Verfassers selbst, und den hohen Begriff, welchen uns sein Wesen von seinem Stande geben könnten, tritt die schonungslos enthüllte Menge der Laster, namentlich der entfesselten Sinnlichkeit der Genossen desselben. Aber überhaupt das Leben und Treiben aller Stände der Zeit wacht hier auf. Wie diese Bücher zugleich eine Quelle der Sagengeschichte, ja der in der Verhüllung noch oft wohl erkennbaren altüberlieferten Mythologie bilden, hat Kaufmann a. a. O. gezeigt.

Nicht zu verwechseln mit Cäsarius ist ein Ordensgenosse gleichen Namens aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der eine explicatio rer. et verb. geschrieben hat, für welche sich einst Leibnitz in seinen etymologischen Forschungen interessirte. (Vergl. Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop.) **Weizsäcker.**

Cajetan, eigentlich Jakob de Vio von Gaëta, geb. 1469 (den Namen Thomas hat er später zu Ehren seines Meisters Thomas von Aquino angenommen, Gaëtano hieß er von seinem Geburtsort), welcher 1518 das berühmte Gespräch mit Luther in Augsburg hatte (s. Luther), ist eine der persönlich merkwürdigeren Erscheinungen, welche von römischer Seite in die Reformationsgeschichte verflochten sind. Er war kein päbstlicher Höfling und Politiker, sondern ein gläubiger Eiferer für seine Sache und seinen Herrn. Tiefe Neigung hatte ihn im 16. Jahre in den Dominikanerorden geführt, feuriges Studium mit der scholastischen Theologie vertraut und zu einem unbedingten Thomisten gemacht. Selbst zum Meister in dieser Dialektik gereift, nahm er es wohl mit einem Picus von Mirandula auf. Seine Gelehrsamkeit und sein tadelloser Wandel brachten ihn als Prokurator seines Ordens nach Rom, wo er nicht nur das Vertrauen seiner Ordensbrüder genoß, so daß sie ihn 1508 zum General wählten, sondern auch in päbstlicher Gunst bis zum Cardinal (1517) stieg. Schon gegenüber vom Pisaner Concil 1511 finden wir ihn als Verfechter der unbedingten päbstlichen Obergewalt; seine Schrift wurde auf Anregung des Conciles durch den Beauftragten der Pariser theologischen Fakultät, Jakob Almain, im Sinne des Episkopalsystems widerlegt; als dienstfertiges Werkzeug war er noch Julius dem II. zur Berufung des lateranensischen Gegenconciles (1512) behülflich. Ein solcher Mann mußte vor Allem geschickt erscheinen, jene Angelegenheit mit Luther in's Reine zu bringen; er selbst soll die Uebertragung dieses Geschäftes, da er sich als Legat wegen des Türkenkrieges in Deutschland befand, gewünscht haben. Nach diesem Vorfalle ist er bei Karls V. Kaiserwahl in Frankfurt, bei der Pabstwahl Hadrian's des VI., und später als Legat in Ungarn thätig, und genießt das Vertrauen Clemens' VII. bis zu seinem Tode, 1534.

Jenes Gespräch mit Luther ist auf diesen entschiedenen Katholiken nicht ohne nachhaltigen Einfluß geblieben. Er hatte die Ueberlegenheit des Ketzers in der Schrift erkannt, und war redlich genug, sich dies zu Herzen zu nehmen. Von nun an widmete er sich dem Studium der Schrift; kein Hinderniß schreckte ihn ab. Den Mangel hebräischer Sprachkunde wollte er durch jüdische Dollmetscher überwinden, im N. T. mußte Erasmus Autorität seyn. Er gedachte die Mängel der Vulgata durch eine streng wörtliche Uebersetzung zu beseitigen. In der Erklärung sollen die Väter nicht gegen den klaren Wortsinn gelten. In der Kritik theilt er die freieren Ansichten des Hieronymus, soweit sie ihm nicht bloß subjektiv erscheinen (wie Hieronymus über die Apokryphen, den Hebräer-, Jakobus-, Judas-, 2. und 3. Johannis-Brief, gegen ihn für 2. Petri). Doch begründet er sein freieres Verhältniß zu den Vätern selbst wieder aus Augustin und verläugnet nirgends das Prinzip der Tradition. Indessen bewegt er sich doch frei in kritischen Ansichten (Joh. 8, 1 ff., Pseudo-Dionys verworfen, Urschrift des Matth. griechisch), in der Exegese (Elohim in Genes. 1. nicht Trinität, Joh. 6. nicht vom Sakrament, die Schlange im Paradies nur symbolisch, ebenso das Höllenfeuer nicht materiell u. A. dergl.), ja diese Freiheit erstreckt sich von der Schrifterklärung bis in wesentlich kirchliche Fragen (für Ehescheidung beim Ehebruch, für Gebet in den Landessprachen, gegen christliche Speisegebote, Zweifel an der Monogamie). Karakteristisch an seinem exegetischen Streben ist die entschiedene Opposition gegen die allegorische Erklärung und das Verlangen der

nüchternen Wörtlichkeit. Allein dieser von Wahrheitsstreben zeugende Fortschritt ist bei dem Mangel eines Prinzipes für das Schriftverständiß und der Befangenheit im römischen System bloß formell und bei den dürftigen Kenntnissen sehr mager geblieben. Auffallend genug war die Sache, um die heftige Polemik des Dominikaners Ambrosius Catharinus hervorzurufen, welcher sich auch ein Urtheil der Sorbonne angeschlossen hat. Doch durfte sich diese Anfeindung erst nach seinem Tode herauswagen. Sein Ansehen gibt ihm selbst noch in Pallavicini einen Fürsprecher. Cajetan's Werke sind zu Lyon 1639 gesammelt herausgegeben, nicht ohne Milderung anstößiger Stellen. Ueber seine biblischen Meinungen und Absichten ist vorzüglich zu vergleichen *R. Simon*, histoire critique du N. T. ch. 37. Schröckh, Neue Kirchengesch. IV, 50 ff. Gieseler, Kirchengesch. III, 2. S. 685. **Weizsäcker.**

Cajetaner, s. Theatiner.

Cajus oder Gajus, verschiedene dieses Namens; im N. Test. kommen mehrere vor. Gefährten des Apostels waren nach Akt 19, 29. Cajus aus Macedonien, nach Akt. 20, 4. Cajus aus Derbe in Lykaonien. Einen Cajus taufte Paulus in Korinth 1. Cor. 1, 14.; in seinem Hause hielt die Gemeinde ihre Zusammenkünfte, Röm. 16, 23. An einen Cajus richtet der Apostel Johannes seinen dritten Brief.

Cajus, der Heilige, römischer Bischof 283—296, nach den unechten Martyrerakten der heil. Susanna als Märtyrer gestorben; eine Decretale von ihm bei Harduin I. 209, ist auch unecht. Sein Fest fällt auf den 22. April.

Cajus, römischer Presbyter, zur Zeit des Bischofs Zephyrinus, Euseb. II. 25. VI., 20. unter der Regierung des K. Caracalla; Hieronymus de script. eccl. c. 59. sagt, daß er in Rom die Presbyterwürde erhalten habe, worauf der Ausdruck *ἀνηρ ἐκκλησιαστικος* bei Euseb. H. E. II. 25. nicht nothwendig führt. Photius nennt ihn (*των ἐθνων ἐπισκοπος* bibl. cod. 48.). Was darunter zu verstehen sey, ist nicht deutlich. Euseb. nennt ihn *λογιωτατος ἀνηρ* II. E. VI. 20., worunter er einen in Vertheidigung der katholischen Kirche gegen ihre Gegner gewandten und beredten Mann versteht. Cajus hat Einiges geschriebes, aber nur Fragmente davon sind uns erhalten worden. Hauptsächlich kommt hier in Betracht seine Schrift zur Bekämpfung des Montanismus, *διαλογος προς Ηροκλον* (das Haupt der einen Klasse der Montanisten), woraus *Eus.* H. E. II. 25., III. 28., 31. und VI. 20. Bruchstücke aufbewahrt hat. Sowohl Hieronymus l. c. als Photius bibl. cod. 48. rühmen diese Schrift. Bei Photius führt sie die Aufschrift *κατα Ηατροκλον*. Cajus zeigt sich in jenen Bruchstücken als heftiger Feind des Chiliasmus, beschuldigt den Cerinth, daß er durch die vorgebliche Apokalypse des Apostels Johannes die Leute getäuscht und seinen Chiliasmus auf diese Weise in die Kirche einzuschmuggeln gesucht habe. Daß er aber die Apokalypse dem Cerinth zugeschrieben, ist nicht deutlich gesagt.

Theodoret im Dialog von den häretischen Fabeln schreibt ihm überdies ein Buch zu, *ὁ μικρος λαβυρινθος* genannt, welches von Artemon und Theodotus handelte. Photius l. c. sagt, die allgemeine Meinung vindizire es dem Cajus. Man hat die Fragmente davon bei *Eus.* II. E. V. 28. zu finden gewähnt; allein das ist bloße Conjektur. Eusebius führt an dieser Stelle Worte eines unbekannten Verfassers in einer ungenannten Schrift gegen die antemonistische Ketzerei an. Der Labyrinth ward jetzt von Einigen dem Hippolytus zugeschrieben. Ueber die neueste Hypothese, daß das unter dem Namen des Origenes von Miller 1851 herausgegebene, von den Meisten dem Hippolytus zugeschriebene Werk, das jetzt die Aufmerksamkeit der frischen Forscher so bedeutend in Anspruch nimmt, von Cajus herrühren müsse, s. d. Art. Hippolytus. Dem Cajus wird von Photius auch ein Werk über das Universum oder über die Ursache des Universum's zugeschrieben, welches jetzt auch dem genannten Hippolytus vindicirt wird. Das Fragment bei *Muratori*, antiqq. Ital. medii aevi Tom. III. abgedruckt in Kirchhofer's Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus hat man auch von dem Presbyter Cajus abgeleitet. Man gründet sich hauptsächlich darauf, daß der ungenannte Frag-

mentiſt darin mit Cajus übereinſtimme, daß er gleich wie dieſer den Brief an die Hebräer dem Apoſtel Paulus abſpricht. Wie wenig dieſer Umſtand die Identität der Perſon beweiſen kann, leuchtet jedem ein. Vergl. darüber Hug, Einleitung in's N. Teſt. 1. Bd. Herzog.

Calas, Jean, Kaufmann zu Toulouſe und am 9. März 1762 daſelbſt wegen beſchuldigten Mordes ſeines Sohnes lebendig gerädert, hat dadurch eine kirchengeſchichtliche Bedeutung erhalten, daß der an ihm verübte Juſtizmord das geſetzliche Unrecht der Verfolgungen der Reformirten in Frankreich, ja das Daſeyn derſelben zum Bewußtſeyn auch des Staats brachte, nachdem jenes Unrecht ſchon von dem beſſern Theile des franzöſiſchen Volks erkannt worden war und das Daſeyn von faſt anderthalb Millionen franzöſiſcher Reformirten die in der Rechtspflege, dem Verwaltungsmechanismus und der Geſchäftspraxis ſanktionirte Annahme, daß es keine Calviniſten mehr in Frankreich gebe, längſt ſchon zu einer offiziellen Lüge gemacht hatte.

Nach dem das von Nantes aufhebenden Edikte Ludwig XIV. (Oktober 1685) wurden die Calviniſten in Frankreich in die beiden Klaſſen der „Neubekehrten“ und „Abgefallenen“ (Relaps) eingeordnet. Mit jenen war es nicht genau genommen worden, indem die bloße Unterſchrift eines Glaubensformulars, welchem in vielen Fällen durch beiderſeitige Deutung, in manchen aber auch durch einen Gegenrevers des Bekehrers (convertisseur)*) die dogmatiſche Spitze abgeſtumpft worden war, genügt hatte, um ſich die bürgerlichen Rechte zu erhalten. Aber auf den „Abgefallenen“ laſtete das ganze Gewicht des Geſetzes, und da ſie nicht auswandern durften, ſo blieben ſie in einem Zuſtande der Rechtloſigkeit und des bürgerlichen Todes, und ſchwebten gleichſam über dem vaterländiſchen Boden, bis ſie genöthigt wurden, nicht, zu geſtehen, was ſie waren, ſondern amtlich zu bekennen, was ſie nicht waren und die katholiſchen Sakramente anzunehmen, die ſie verwarfen, während ſie den Janſeniſten verweigert wurden, die ſie inſtändigſt verlangten! Indeß hatte das Aufhebungsedikt ſelbſt den beengten Gewiſſen eine Hinterthüre offen gelaſſen, unwillkürlich für ein Ventil geſorgt, welches aus der ſtaatskirchlichen Maſchine die allzu ſchädlichen Dünſte ziehen ließ. Denn es hatte den Reformirten „bis es Gott gefallen würde, ſie, wie die übrigen, zu erleuchten“ unter der Bedingung, ſich jeder gemeinſchaftlichen Andachtsübung zu enthalten, den Genuß ihrer bürgerlichen Rechte, ohne daß dieſelben „unter dem Vorwande der vermeintlich reformirten Religion“ geſtört werden dürften, zugeſagt und manche Verhältniſſe des Lebens, z. B. wie es mit den Ehen der Reformirten und ihren Kindern zu halten wäre, unberührt gelaſſen. Jene Zuſage wurde zwar von dem Kriegsminiſter Louvois und ſeinen geſtiefelten Apoſteln wenig geachtet, geſtattete aber doch manchen Reformirten, jener Unterſchrift ſich zu entziehen, welche mit ihren weit zahlreichern Brüdern, die dieſes nicht vermocht hatten, aber wie ſie der Kirche zu Trauungen, Taufen und ſonſtigen Akten nicht bedurften, in der Enthaltung von aller kirchlichen Gemeinſchaft und jeglicher Andachtsübung ihre Gewiſſen gefahrlos zu bewahren und zu verſöhnen ſuchten. Dieſe Unbeſtimmtheit dagegen reizte viele Neubekehrte, welche in einem nicht ſo unabhängigen Verhältniſſe zur Kirche ſtanden, zu dem Verſuche, ihren Abfall dadurch zu ſühnen oder wieder gut zu machen, daß ſie ihre Trauungen, die Taufen ihrer Kinder und ſonſtige kirchliche Akte von ihren Prädikanten

*) Zwei Doctoren der Sorbonne (du Fresne und Charon) ſtellten Herrn Gervaiſe, einem Aelteſten der Kirche von Charenton, einen von ihnen unterſchriebenen Revers aus, in welchem ſie erklärten, daß er ſich durch ſeine Unterzeichnung des Glaubensformulars nur verpflichte, zu glauben, was die katholiſche Kirche zur Zeit der Apoſtel geglaubt und gelehrt habe. Der Biſchof von Oléron in Béarn erklärte den daſigen Reformirten, daß ſie nicht an das Fegfeuer zu glauben brauchten, die Anrufung der Heiligen und die Bilderverehrung verwerfen, die Bibel leſen, das Abendmahl auch wohl unter beiderlei Geſtalt empfangen könnten. („Hist. apologét. des églises réformées de France. Mayence, 1688“ T. second, Chap. X. et VIII: von dem ref. Prediger Gaultier.)

wiederholen ließen. Jene Zurückhaltung würde mit der Länge der Zeit zum völligen Indifferentismus, und dieses Rehabilitationssystem zur haltungslosesten Verwirrung geführt und beide vereint würden die französisch-reformirte Kirche spurlos vernichtet haben, wenn nicht zwei ganz entgegengesetzte Ursachen es gehindert hätten. Die eine war die Ehrlichkeit der katholischen Priester, welche die bürgerlichen Behörden, die in den zu ihren Akten genommenen Unterschriften volle Befriedigung ihres papiernen Geschäftsgewissens fanden, mit lauten Klagen über solche Profanationen der kirchlichen Handlungen bestürmten. Die andre Ursache war der kaum dem Knabenalter entwachsene Anton Court (s. diesen Art.), der „Wiederhersteller des Protestantismus in Frankreich" mit Recht genannt. Die außerordentliche Thätigkeit dieses jungen Mannes bewirkte die Organisation der „Kirchen der Wüste", auf welche wieder das von den Priestern oft angefachte Feuer der Verfolgung reinigend und helfend einwirkte. Doch wurde diese Wirkung durch die Lauheit und den Ueberdruß der Behörden, den Priestern die ausübende Hand des Gesetzes zu reichen, und durch den Geist der Zeit progressiv gehemmt, so daß es Tausende von Reformirten gab, die das Schwert dieses Gesetzes, welches drohend über allen schwebte, nie erreichte.

In einem solchen abnormen Verhältnisse befand sich unser Calas, obgleich in dem fanatischen Toulouse lebend. Sein Haus bestand in seiner Gattin, vier Söhnen, zwei Töchtern und einer Magd, welche ihm dreißig Jahre treu gedient und, eifrig katholisch, zu dem Uebertritt seines dritten Sohnes Louis zu ihrer Religion beigetragen hatte. Der älteste Sohn, Marc-Antoine, wollte sich anfänglich der Jurisprudenz widmen, welche Laufbahn ihm aber seine Religion verschloß. Hindernisse anderer Art hielten ihn vom Kaufmannsstande zurück und so dachte er schon daran, nach Genf zu gehen, um sich dort zum Prediger in seinem Vaterlande zu bilden. Aber die Vorstellungen eines befreundeten Advokaten: „Mein Lieber, das ist ein schlechtes Gewerbe, welches zum Galgen führt" ließen ihn auch dieses Gedankens sich entschlagen und versetzten ihn in eine neue Ungewißheit, in welcher er, ohne religiösen und sittlichen Halt, von einem melancholischen Temperament, und der ganzen Leere des Müßigganges überlassen, manche Zeichen des Lebensüberdrusses gab, auch oft das „Seyn oder Nichtseyn" in Hamlet's Monolog von sich hören ließ. Am Spätabend des 13. Oktobers 1761, als der alte Calas einen Freund, der bei ihm zum Abendessen, von dem sich aber Marc-Antoine entfernt hatte, geblieben war, begleitete, findet er diesen an der Thüre seines Ladens aufgehenkt! Dieser Anblick erfüllt ihn mit Entsetzen und sein ganzes Haus mit lautem Jammergeschrei, auf welches ein Volkshaufen sich zusammengerottet. Zwei Capitoule*) eilen in das Haus und sind, ohne eine Verhandlung über den Thatbestand aufgenommen, ja ohne den Leichnam einer ärztlichen Untersuchung unterworfen zu haben, schon im Begriff, dasselbe zu verlassen, als eine Stimme von der Straße ruft, der Vater habe seinen Sohn aus Haß gegen die katholische Religion, die derselbe am andern Tage habe annehmen wollen, ermordet. Mehr bedurfte es nicht, um den fanatischen Pöbel zu erhitzen. Der Ruf geht in der bei solchen Gelegenheiten gewohnten Steigerung von Mund zu Mund und gelangt zu einem jener Capitoule, der, ihn wie einen über die schauderhafte That vom Himmel zuckenden Blitzstrahl erfassend und die Einwürfe seines Collegen mit den Worten: „Ich nehme Alles auf mich" niederschlagend, die ganze Familie nebst jenem Freunde in das Stadthaus abführen und auch den Leichnam dahin bringen läßt. Dort erst wird der Thatbestand aufgenommen. Diese und die während des ganzen Prozesses sich wiederholende noch stärkere Verletzung aller juridischen Formen kommt dem von dem niedrigsten Pöbel in die höheren Klassen aufsteigenden Fanatismus hülfreich entgegen. Die Sage, daß die Reformirten nach ihren Glaubensbekenntnissen verpflichtet seyen, ihre Kinder, welche ihre Religion zu verlassen im Begriff stehen, zu ermorden, wird je toller

*) „Capitouls" hießen in Toulouse die in andern französischen Städten „Echevins" (Schöffen) genannten Magistratspersonen, welche von den Bürgern der städtischen Communen zur Handhabung der Polizei und Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten erwählt wurden.

deſto allgemeiner geglaubt, der junge Calas bald als Märtyrer angeſehen und als ſolcher durch außerordentliche und düſtere Feierlichkeiten, Züge und Prozeſſionen geehrt. Dieſe ſind aber nur Vorſpiele eines Aktes, recht geeignet und ausgeſucht, um eine ohnedies ſchon glühende Einbildungskraft auf das höchſte zu entflammen. Die Franziskaner von Toulouſe veranſtalten für die Seele des Ermordeten ein Todtenamt, bei welchem alle dortigen Klöſter ſich durch Abgeordnete vertreten laſſen. Mitten in der, zur Symboliſirung der Unſchuld des Selbſtmörders, weiß ausgeſchlagenen Kirche erhebt ſich ein prächtiger Katafalk, unter dem ein menſchliches Todtengerippe aufgeſtellt iſt, an welchem man eine Palme, als Sinnbild des Märtyrerthums, und eine Tafel mit der Inſchrift: „Abſchwörung der Ketzerei“ befeſtigt hat. In allen geſellſchaftlichen Kreiſen von Toulouſe wird die Schuldigerklärung des unglücklichen Vaters zu einer Sache des Parteigewiſſens, welcher ſich Niemand entziehen kann, ohne als ſchlechter Katholik zu gelten. Deſſenungeachtet gibt es Prieſter, die gegen dieſe Art von Apotheoſe vergebliche Vorſtellungen machen, und Richter, welche ſich der Theilnahme an der Blutſchuld entziehen. Das von der Criminalkammer (Chambre de la Tournelle) des Parlaments von Toulouſe mit ſchwacher Stimmenmehrheit (acht gegen fünf) unter dem 9. März 1762 geſprochene Urtel erklärt Jean Calas „des Verbrechens des an der Perſon ſeines Sohnes verübten Menſchenmordes für beſchuldigt und überführt“, verordnet, daß er „auf die Folter geſpannt werde, um von ihm das Geſtändniß ſeines Verbrechens, ſeiner Mitſchuldigen und der daſſelbe begleitenden Umſtände zu erlangen“ und verurtheilt ihn, „lebendig gerädert, auf das Rad geflochten und dann in das Feuer geworfen zu werden.“ Unter den Qualen der Tortur und auf der Richtſtätte und vor den ſchrecklichen Zurüſtungen zu ſeinem martervollen Tode betheuert er wiederholt ſeine Unſchuld, und auf die Ermahnung eines ihn begleitenden Dominikaners: „Mein geliebter Bruder, Sie haben nur noch einen Augenblick zu leben. Bei dem Gott, den Sie anrufen, auf den Sie Ihre Hoffnung ſetzen und der für Sie geſtorben iſt, beſchwöre ich Sie, der Wahrheit die Ehre zu geben“ erwiedert er: „Ich habe es geſagt, ich ſterbe unſchuldig. Jeſus Chriſtus, der die Unſchuld ſelbſt war, wollte eines noch grauſameren Todes ſterben. Gott ſtraft an mir die Sünde dieſes Unglücklichen . . . . er iſt gerecht, ich bete ſeine Gerichte an.“ Die Standhaftigkeit, mit welcher Calas geſtorben iſt, ſetzt ſeine Richter in Verlegenheit, in der ihnen das Gerücht, daß er Alles geſtanden habe, ſehr willkommen iſt. Aber jenen Dominikaner läßt Rechts- und Wahrheitsgefühl durch die Erklärung, daß der von ihnen zum Tode Verurtheilte nie aufgehört habe, ſeine Unſchuld zu betheuern, ſeinen Richtern dieſes ſchwache Mittel der Beruhigung nehmen und über das Parteigewiſſen und die allgemeine Meinung einen ſchweren, aber deſto rühmlicheren Sieg davon tragen. Sehr wahrſcheinlich iſt, daß dieſe Gewiſſensregung zu einer milderen Beſtrafung der übrigen Verhafteten beitrug, von denen der eine Sohn des unglücklichen Calas in ein Kloſter geſperrt wurde, aus dem es ihm gelang, bald darauf zu entſpringen, ſeine Mutter, jener Freund und die katholiſche Magd auf freien Fuß geſetzt, ihre zwei Töchter aber in ein Kloſter abgeführt wurden.

Das hiſtoriſche Gewiſſen nöthigt zu der das chriſtliche Bewußtſeyn allerdings betrübenden Anerkennung, daß, während der aus der Vertheidigungsſchrift des trefflichen reformirten Predigers Paul Rabaut „La Calomnie confondue“, ſprechende Glaube auf den ſchrecklichen Ausgang des Prozeſſes von Jean Calas nachweislich einwirkte, der perſonificirte Unglaube die Unſchuld des Hingerichteten an das ſeine Richter beſchämende und das Nachtgeſpenſt des Fanatismus verſcheuchende vollſte Tageslicht ſetzte. Es iſt weltbekannt, daß es Voltaire war, welcher durch ſeine Schriften, Briefe und durch ſeine ausgebreiteten Verbindungen mit der hohen Salon- und Geiſtesariſtokratie und namentlich mit dem Herzoge von Richelieu, kurz durch ſeinen die damalige Geſellſchaft beherrſchenden Einfluß die Kaſſirung jenes Bluturtheils, die Unſchuldigerklärung des Hingerichteten und die Rehabilitirung ſeines Namens bewirkte und zu einem allgemeinen Wetteifer, dieſe Blutſchuld durch viele ſeiner Familie erzeigte Wohlthaten zu tilgen, den

kräftigsten Anstoß gab. Was aber dieser Begebenheit erst die rechte und wichtigste historische Bedeutung gab, war, daß sie die damaligen Staatsmänner, welche an die ihnen überlieferte Gesetzgebung des „großen Königs“ nicht die reformirende Hand zu legen wagten, gleichsam mitten durch dieselbe und zwingend zu einer schweigenden Duldung der bürgerlich todten und gesetzlich nicht anerkannten Calvinisten führte, welche nach und nach in ihre wirkliche Duldung in dem von Ludwig XVI. im Jahre 1787 zu Versailles gegebenen Edikte überging. Ihre bürgerlichen Rechte und eigentliche Religionsfreiheit wurden ihnen aber erst in den Sitzungen der Nationalversammlungen des Augusts und Septembers 1789 gewährt. — Die Quellen sind im Art. Calas der Encyklop. von Ersch und Gruber angegeben und denselben noch die erwähnte Schrift von Paul Rabaut und die „Lettres Toulousaines“ hinzuzufügen. Unter den Bearbeitungen steht *Coquerel's* „Histoire des Églises du Désert. 2 Vols. Paris 1841“ (T. II, p. 304—341) unbedingt obenan, es ist aber auch *Peyrat's* „Histoire des Pasteurs du Désert. 2 Vols. Paris 1842“ (T. II, p. 447—461) zu empfehlen. In *Bungener's* „Trois Sermons sous Louis XV. 3 Vols. Paris 1850“ findet sich eine höchst anziehende und lebendige Darstellung dieses Gegenstandes. Die Schrift ist zwar ein Roman, beruht aber auf so sicherem historischen Grunde und auf so tiefer und umfassender Kenntniß der damaligen Verhältnisse, daß die poetische Ausschmückung die innere Wahrheit nur hebt und mit ihr viele karakteristische Züge und Schattirungen, welche der Geschichte entgehen, hervortreten läßt. Der Aufsatz: „Die Camisarden und die Kirchen der Wüste in Frankreich“ in der Evang. Kirchenzeit. ist von dem Verfasser gegenwärtigen Artikels und es waren daher Reminiscenzen in demselben schwer zu vermeiden. v. Polenz.

Calasaurier, s. Piaristen.

Calatrava, Ritterorden von, gestiftet um die Mitte des 12. Jahrh. zur Vertheidigung der Stadt Calatrava gegen die Mauren, 1164 von Alex. III. bestätigt nebst der Regel, welche das Generalkapitel der Cistercienser vorgeschrieben hatte. Dom Garcias war der erste Großmeister. Die Ritter fochten anfangs glücklich und mehrten so ihre Einkünfte, verloren aber 1197 Calatrava, worauf sie sich nach Salvatiera zurückzogen, bis sie Calatrava wieder eroberten. Im Jahr 1487 wurde die Großmeisterwürde mit der Krone von Spanien verbunden, Helyot VI. 46. Seit 1808 wird der Orden als Verdienstorden betrachtet. Die seit 1219 entstandenen Comthurinnen von Calatrava, welche den Habit von Cistercium trugen, sind jetzt säcularisirt. Herzog.

Calixtus I., Sohn des Römers Domitius, war römischer Bischof unter Heliogabalus und Alexander Severus, etwa von 220—226 n. Chr., also in glücklicher Zeit für die junge Kirche. Denn der syrische Lüstling dachte an keine Verfolgung der Christen, und Alexander gehörte zu den religiösen Eklektikern, stellte die Statue Jesu in seinem Bethause neben die des Orpheus, des Apollonius von Tyana a. A. und wollte ihm nach Lampridius (in vit. Alex.) sogar einen Tempel erbauen. Desto williger gestand er Calixtus den Bau einer Kirche zu, obwohl schon Platina (in vit. Calixti I.) daran zweifelte, daß damals der Prachtbau Santa Maria Trastevere errichtet sey; auch ist die Sitte, Kirchen bestimmten Heiligen zu widmen, jüngern Ursprungs. Minder zweifelhaft erscheint die Anlage des nach Calixtus benannten und berühmten Märtyrerkirchhofs bei Rom durch ihn. Sein Märtyrertod, gleich dem seines Vorgängers Zephyrinus und vieler Anderer, welche die Acta Martyrum unter die Regierung der obigen Kaiser setzen, wird durch die sonstigen Nachrichten von der Gesinnung derselben gegen das Christenthum mindestens unwahrscheinlich. Wie den Königen des alten Rom und den ersten römischen Bischöfen alte Gesetze und Einrichtungen mit Willkür zugeschrieben werden, so Calixtus die der vier großen Fasten im Jahre. Deßgleichen sind ihm mehrere disciplinarische Vorschriften und einige Decretalen offenbar untergeschoben.

Anastasius, vita S. Calixti ap. Murat. Scriptt. III. P. I.; *Augerii*, vita ibid. P. II. *Baronius*, Annal. ad h. a. Neander, Allg. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 2. Aufl. I, 213. Dr. G. Voigt.

Calixtus II. hieß vor seinem Papate Guido, stammte aus dem königlich-burgundischen Geschlechte und war Erzbischof von Vienne, als am 1. Febr. 1119 die Stimmen der zu Cluguy versammelten Cardinäle auf ihn fielen. Schon vorher hatte er als päbstlicher Legat eine Entschlossenheit bewiesen, die Kaiser Heinrich V. einen neuen Gregor in ihm fürchten ließ. Als Pabst indeß zeigte er das aufrichtigste Verlangen, den zerrüttenden, schon mehr als 50jährigen Investiturstreit auf eine billige Weise auszugleichen, selbst mit Aufopferung der absoluten Ansprüche seiner Vorgänger. Seine Macht in Italien war nicht mehr die Gregor's VII.; auch stand ihm nicht ein schwankender Kaiser entgegen, vielmehr waren in der Investiturfrage die deutschen Reichsfürsten mit ihrem herrschsüchtigen Haupte ziemlich einig. Heinrich, um sich vom Banne zu lösen, versprach gleich bei den ersten Verhandlungen mit den päbstlichen Gesandten, „aus Liebe zu Gott und St. Petrus die Investitur aller Kirchen“ aufgeben zu wollen; der Vertrag sollte noch vor dem großen Concile zu Rheims in einer persönlichen Zusammenkunft des Pabstes und des Kaisers zu Mousson in der Champagne abgeschlossen werden. Indeß hielt Heinrich die Gesandten des Pabstes hin; dieser, mißtrauisch geworden, durchschaute bald die Tücke des Gegners und sprach zu Rheims von Neuem feierlich den Fluch über ihn aus. Während nun Heinrich mit seinen Fürsten, besonders mit dem Erzbischofe von Mainz, im Kriege lag, zog Calixtus am 3. Juni 1121 in Rom ein und ging dann nach Benevent, um vom Herzoge Wilhelm von Calabrien, den er dafür belehnte, Hülfstruppen gegen Burdinus — Gregor VIII. — zu erhalten, den von Heinrich eingesetzten Gegenpabst. Burdinus flüchtete auf die Burg von Sutri, wurde aber von den belagerten Einwohnern der Stadt ausgeliefert, von den Soldatenbanden im Triumphe, rückwärts auf ein Kameel gesetzt und in Ziegenhäute genäht, nach Rom geführt und vom Pabste zur Buße in das Kloster Cava bei Salerno gesperrt. Das war ein Sieg auch über den Kaiser und machte diesen zu friedlichen Unterhandlungen mit dem apostolischen Stuhle geneigter, der seinerseits mit Mäßigung und Würde den Anträgen entgegenkam. Die Kirche erhalte, was Christo gehört, der Kaiser, was ihm gebührt; so lautete Calixtus' Wort. Inzwischen erhob sich in den Fürsten des deutschen Reiches eine vermittelnde Macht, deren schiedsrichterlichen Vergleich sich der Kaiser auch in politischen Dingen gefallen lassen mußte. Ihnen gebührt das Verdienst, auch die Frage über die Belehnung der Bischöfe und Aebte mit Ring und Stab einer gerechten Lösung zugeführt zu haben. Zur Herstellung des Friedens zwischen Reich und Kirche wurde eine allgemeine deutsche Kirchenversammlung auf den 8. Sept. 1122 nach Mainz berufen und die Einigung unter folgenden Bedingungen vollbracht: Die Wahlen der Bischöfe und Aebte im deutschen Reiche sind frei und kanonisch und geschehen in Gegenwart des Kaisers, jedoch ohne Gewalt und Simonie; in strittigen Fällen gewährt der Kaiser dem besseren Theile, worin er dem Urtheile des Metropolitans und der Provinzialbischöfe folgt, Zustimmung und Schutz. Der Gewählte empfängt vom Kaiser durch das Zeichen des Scepters die Regalien, außer allem dem, was der römischen Kirche zusteht. Diese erhält die Investitur durch Ring und Stab. Wer in den andern Theilen des Reichs — außerhalb des eigentlichen Deutschlands — geweiht worden ist (consecratus), soll vom Kaiser die Regalien binnen sechs Monaten empfangen. Der noch unklare Rechtspunkt, ob die Belehnung durch das Scepter der Consecration vorausgehen oder folgen solle, wurde später in der Weise normirt, daß im eigentlichen Deutschland der Erwählte erst belehnt und dann geweiht, in Italien aber erst geweiht und dann belehnt werden solle (s. Stenzel I. S. 709). — Außerdem versprachen beide Theile einander Frieden und Schutz, der Kaiser auch die Rückgabe der von ihm occupirten Ländereien und Regalien des heil. Petrus. Der Vertrag wurde zu Worms auf der Ebene vor der Stadt vor einer zahlreichen Volksmenge am 23. Sept. 1122 verlesen und feierlich vollzogen, der Kaiser wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen. So beendete das berühmte Wormser Concordat den langjährigen Investiturstreit, indem es die Begriffe schärfer schied und durch die Sonderung des Kirchlichen vom Weltlichen beiden ihr Recht ließ. Die Ver-

suche des Pabstes, auch in Frankreich die Rechte der Könige über die Bischöfe anzugreifen und die Jurisdiction der päbstlichen Legaten durchzuführen, scheiterten völlig. Am 18. März 1124 eröffnete Calixtus ein großes Lateranconcil, auf welchem unter andern Beschlüssen die Erlasse des Gegenpabstes Burdinus noch einmal annullirt und Vorbereitungen zu einem neuen Kreuzzuge getroffen wurden. Ueber diesen Entwürfen starb der Pabst am 12. Dez. 1124 (nach Pagi; am 19. Dez. nach d. Card. Aragon.; die Angaben der Chronisten weichen noch mehr ab).

Vier Vitae bei Murat. Scriptt. III. P. I. p. 418 et P. II. p. 364; *Platina; Baronius* ad h. a.; Stenzel, Geschichte Deutschlands unter d. fränk. Kaisern I. S. 686 ff.; (*de Bruys*) Hist. d. Papes. T. II. à la Haye 1732. p. 602. **Dr. G. Voigt.**

Calixtus III. war ein Spanier aus Valencia und hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stuhl Alfonso Borgia. Er wuchs am Hofe des Königs Alfonso von Aragonien und Neapel zu den höheren Würden empor und verdankte diesem Fürsten auch das Cardinalat, welches ihm Eugen IV. ertheilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stuhl Petri erhoben. Calixtus war nicht ohne löbliche Tugenden, ein Kenner des päbstlichen Rechtes, aber er war ein Greis über 80 Jahre und zu schwach, um dem Unwesen zu steuern, welches er durch seinen Nepotismus selbst hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das schon im Conclave alle Cardinäle für den Fall ihrer Erhebung geleistet hatten, sagte Calixtus sofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zusehen der abendländischen Christenheit bei dem Falle von Konstantinopel gutmachen sollte. Kreuzzugsprediger und Legaten mit Ablaßbriefen wurden durch ganz Europa ausgesandt, um die Fürsten mit einander zu versöhnen, Truppen zu werben und Gelder zusammenzubringen; Prozessionen wurden angeordnet und dreimal des Tages sollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erflehen. Dies der Ursprung jener Betsitte, die sich seitdem in allen katholischen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Pabste in überraschender Weise, große Geldsummen durch Ablaßkram und Almosen in die apostolische Kammer zu locken. Der Zehnte dagegen, welcher dem gesammten Klerus auferlegt wurde, stieß in Frankreich und Deutschland auf Widerstand und heftiges Murren. Dort appellirten die Doctoren der Pariser Universität und der Klerus von Rouen gegen die päbstliche Bulle an ein allgemeines Concil. In Deutschland betrachtete man die Türkensteuer nur als eine neue Finanzkunst der Curie, die ohne Bewilligung der Nation nicht stattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die besonders von den Kurfürsten ausgingen, gesellten sich andere: die Wiener Concordaten vom 17. Febr. 1448 würden von der römischen Curie nicht aufrecht erhalten; mit den geistlichen Wahlen, Commenden, Reservationen und Expektanzen werde es in der alten mißbräuchlichen Weise fortgetrieben. Der Erzbischof von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Concil zu appelliren. Vergebens nannte der Pabst dies Rebellion, vergebens suchte die gewandte Feder des Cardinal Piccolomini das Murren zu beschwichtigen. In der That rüstete Calixtus eine Flotte von 11—13 Galeeren aus, die unter dem Befehl des Cardinal-Patriarchen von Aquileja den bedrängten Rhodisern zu Hülfe zog und einige Inseln des Archipel besetzte. Die christlichen Fürsten sahen theilnahmslos dem Kampfe zu, die Flotte kehrte bald zurück und die Inseln fielen wieder in die Hände der Ungläubigen. Der Sieg des heldenhaften Huniady bei Belgrad (1456) schien die dringendste Gefahr entfernt zu haben. Auch hinderte den Pabst seine feindselige Stellung gegen Alfonso, König von Neapel, und nach dessen Tode (27. Juni 1458) weigerte er sich, den unehelichen Sohn desselben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, sey als apostolisches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluß seiner Nepoten. Den einen derselben, Roderigo Borgia, hatte er zum Stadtpräfekten und Oberbefehlshaber der päbstlichen Truppen, auch trotz seinem unkanonischen Alter zum Cardinal erhoben; dessen schaamlose Lust- und Prunkgier zeigte der Welt ein Vorspiel zu den Gräueln seines Papats (s. Alex. VI.). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von

Spoleto; ihm war die neapolitanische Krone zugedacht. Bevor dieses ruchlose Geschlecht aber den Frieden Italiens preiszugeben vermochte, starb der greise Pabst am 6. August 1458. Seine Bestattung war auffallend still und ärmlich; denn seine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo sie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten.

Platina, vita Calixti III.; *Raynald.* ad a. 1455—58; Chron. Hirsaug. T. II.; Vieles in den historischen Schriften des Aeneas Sylvius. Dr. G. Voigt.

Calixtus, Georg, der selbstständigste und einflußreichste unter den lutherischen Theologen, welche noch im 17. Jahrhundert für Nachfolger Melanchthons gelten können, ward am 14. Dezember 1586 in dem schleswig'schen Dorfe Medelbye geboren. Wie sein Vater, der Pfarrer des Orts, noch selbst Schüler Melanchthons in dessen letzten Jahren gewesen war, so suchte er auch diesen seinen jüngsten Sohn denselben Weg zu führen. So früh erhielt der Sohn eine solche Reife in humanistischen Studien durch den Vater selbst und zuletzt durch einen Rector Latomus auf der Schule zu Flensburg, daß man ihn 16 Jahr alt zur Fortsetzung derselben auf die Universität Helmstädt schicken konnte, wo noch einer der hervorragendsten Humanisten aus der alten Schule, Johann Caselius, der Freund Melanchthon's, Casaubonus' und J. Scaliger's, Schüler und gleichgesinnte Collegen unter dem Schutz des gelehrten Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig um sich vereinigt hatte, und wo unter derselben Regierung wie in Schleswig nicht mehr auf Anerkennung der Concordienformel gehalten wurde. Von 1603 bis 1607 widmete sich Calixtus hier diesen philosophischen und philologischen Studien, und neben Caselius wurde hier sein vornehmster Lehrer der Belgier Cornelius Martini, durch welchen er so tief in die aristotelische Philosophie eingeführt und so sehr dafür interessirt ward, daß er sie mit der wahren Philosophie überhaupt identificirte und ihr in den der Philosophie ziemlich weit abgesteckten Schranken bleibende Selbstständigkeit und Berechtigung beizulegen bestimmt ward. Durch ihn lernte er davon auch auf die Theologie die Anwendung machen, daß auch diese durch eine historische Behandlung im Zurückgehen auf das Studium der großen alten Kirchenlehrer vor allem zu fördern und von Willkür und Unbedeutendheit der Neuerer zu befreien sey. In dieser Richtung widmete sich darum Calixtus, als er sich seit 1607 mehr der Theologie zuwandte, mehr als Autodidakt dem Studium der Kirchenväter, als daß er sich noch an die lebenden Lehrer der Theologie zu Helmstädt, meist noch strenge Lutheraner und Gegner der Humanisten und ihrer Studien, hätte anschließen mögen. Vierjährige wissenschaftliche Reisen durch Deutschland, Belgien, England und Frankreich in den Jahren 1609 bis 1613, nicht in Zerstreuungen, sondern auf Bibliotheken und in Disputationen zugebracht, darunter ein Winter in Köln, wo er katholische Theologie und Kirche näher kennen lernte, ein Aufenthalt in London, wo er sein höchstes Muster, Isaak Casaubonus, noch selbst sah, und in Paris, wo ihm wieder katholische Zustände in Literatur, Theologie und Kirche lehrreich nahe gerückt wurden, erweiterten seinen Gesichtskreis und seinen Ueberblick weit über den sächsischer magistri notri hinaus und nöthigten ihm bleibend die Anerkennung ab, daß reformirte und katholische Theologen nicht bloß schlechte, sondern auch gute und nachahmenswerthe Eigenschaften hätten, von welchen letzteren jene keine Kunde zu haben und darum auch nicht daran zu glauben pflegten. So vorbereitet, auch nach längerer Verübung im Docíren und Disputiren als Magister, erhielt er unter dem Eindruck des Beifalls, welchen er in einer Disputation gegen einen Jesuiten erworben hatte (es galt, einen in Rom zum Abfall geneigt gemachten jungen Edelmann wieder umzustimmen, was freilich nicht gelang), durch den ebenfalls den Humanisten geneigten Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig im Jahr 1614 eine Anstellung als Professor der Theologie zu Helmstädt, und wurde von hier an, da er dies Amt lebenslang behielt, fast ein halbes Jahrhundert lang zunehmend ein Erhalter und Beförderer einer humanistischen und historischen, melanchthonischen, „gemäßigten“ und irenischen Theologie in der lutherischen Kirche bis an seinen Tod im Jahr 1656.

Aber eben diesen Friedensbestrebungen kam in der Zeit des 30jährigen Krieges weder

die von Jesuiten aufgestachelte katholische Kirche, noch die große Mehrzahl der einflußreichsten lutherischen Theologen entgegen, und so verwandelte sich durch ihren von den Sympathien der Menge getragenen Widerstand Calixtus Wirksamkeit, sofern sie über die Grenzen des braunschweigischen Landes hinausgriff, in eine Reihe von Fehlschlagungen, wurde „fast spurlos vorübergehend, aber wie eine Weissagung“. Schon von Anfang her überwachten ihn in der Nähe die strengen Lutheraner im Consistorium des Landes und unter seinen älteren theologischen Collegen, welchen die Anstellung eines Schülers ihrer Gegner sehr zuwider gewesen war, der Schwabe Basilius Sattler in Wolfenbüttel, Caspar Pfaffrad, Michael Walther, H. J. Strube in Helmstädt u. a., und suchten sich Hülfe gegen ihn bei ihren Gesinnungsgenossen in Gießen und Kursachsen. In seinen ersten Disputationen, welche so, wie sie unter dem Titel de praecipuis religionis Christianae capitibus im Jahr 1613 zusammen erschienen, sich fast schon als ein Compendium der Dogmatik darstellten, fand man nicht die volle lutherische Ubiquitätslehre, welche er hier so weit ermäßigt hatte, als es ihm zur Verhütung zugleich von Eutychianismus und von Widersinnigkeit unumgänglich schien. Im Jahr 1616 wurde eine Abhandlung Calixt's de immortalitate animae et resurrectione mortuorum vom Consistorium vor dem Imprimatur an die theologische Facultät zu Gießen zum Gutachten geschickt, und da Balth. Mentzer in dem Aufsuchen des Consensus Gentium für den Unsterblichkeitsglauben zu viel Schätzung der Philosophie und in den exegetischen Abweichungen von Luthers Uebersetzung andern Anstoß fand, so ward Calixt der Druck mit einem Verweis verboten und dadurch überhaupt jahrelang die Herausgabe von Schriften verleidet; erst 1627 gab er die genannte Schrift in sehr erweiterter Gestalt heraus. Im Jahr 1619 erregte seine von Andern herausgegebene epitome theologiae bei denselben Gegnern theils die alten Bedenken wegen der Ubiquitätslehre, theils neue durch sein weit durchgeführtes Scheiden des schon für die Philosophie und des erst durch Offenbarung Erkennbaren, durch ein davon abhängiges Unterscheiden des Natürlichen und Uebernatürlichen in der menschlichen Natur vor dem Falle, durch eine in Anerkennung der göttlichen Allmacht angewandte Distinction, daß Gott zwar nicht proprie, aber doch durch seine Zulassung bloß improprie und per accidens Urheber der Sünde sey, durch synergistische Ausdrücke u. dergl. Im Jahr 1621 setzten sich demnach schon die sächsischen Theologen unter Hoe v. Hoeneggs Vorsitz in Jena zu einem Convent zusammen, wo sie durch Abstimmung Calixts und Martinis Verwerflichkeit „decidirten“ und einen „gelehrten Studiosus aus den kurfürstlichen Stipendiaten“ mit ihrer Widerlegung zu beauftragen beschlossen, was nachher Schwierigkeiten in der Ausführung gefunden haben wird. Im Jahr 1628 konnte die umfassende historische und philosophische Bildung, welche sein apparatus theologicus für jedes tiefere theologische Studium forderte und zugleich thatsächlich bewies, wieder Vielen Ueberschätzung scheinen, wie einleuchtend auch Calixts Warnung war und ist, daß wer die christlichen Theologen von der antiken Literatur und Philosophie zurückhalten will, dasselbe befördert, was Kaiser Julian durch die gleichen Verbote bewirken wollte, die Rohheit und Unfähigkeit der Wortführer der Kirche. Im Jahr 1629 stellte Calixtus in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift Augustins de doctrina Christiana und des Commoniteriums von Vincentius Lerinensis seine Grundsätze darüber zusammen, wie die Gewißheit des ursprünglichen Schriftsinnes noch durch Vergleichung dessen, was alle alten Kirchenschriftsteller darin gefunden oder nicht gefunden hätten, noch unzweifelhafter festzustellen sey, und wie dies Zeugniß der alten Kirche gerade gegen die katholische, welche es am wenigsten ablehnen könne, zu benutzen sey, z. B. wenn Niemand in den vier ersten Jahrhunderten einen Primat des Petrus in Matth. 16, 18. gefunden habe, also die evangelische Exegese desto gewisser Recht haben werde, wenn sie lehre, er stehe nicht darin. Schon zog ihm dies und frühere Polemik, wie die Jugendschrift de pontificio sacrificio missae (Frankf. 1614), aber auch der Umstand, daß er schon als einer der befähigtesten Verfechter der protestantischen Theologie angesehen und bekämpft werden konnte, eine Reihe von Angriffen und Verdächtigungen seines früheren Mitschülers und Schülers, des Apostaten Barthold Neuhaus zu,

welchem er im Jahr 1634 nicht nur eine fragmentarische Bearbeitung der theologia moralis, sondern auch eine längere an die Kölner Theologen gerichtete irenische Schrift de arte nova Nihusii entgegensetzte; erstere mit dem Verdienste, die seit Melanchthon von der praktischen Philosophie noch wenig losgerissene Ethik als die Wissenschaft bloß von dem Handeln des schon wiedergeborenen Christen wieder mehr als eine theologische Disciplin und als einen Theil der Soteriologie vindicirt, also nicht von der Dogmatik getrennt, sondern wieder enger mit ihr verbunden zu haben; letztere Friedensgedanken nachgehend durch Aufsuchen des allen christlichen Parteien noch gemeinsamen Alten, durch Anerkennung, wie dies Gemeinsame gerade das Fundamentale sey, und durch Vorschläge, mit welcher wissenschaftlichen Haltung ohne Einmischung der hier incompetenten und selbst weniger betheiligten Gemeine, in welcher bei einem solchen Maß von Consensus kein Haß der Mitchristen mehr gerechtfertigt sey, von friedliebenden Theologen die Untersuchung der Dissense fortgeführt und stückweise Vereinigung darüber angebahnt werden könne. Aber so viel Anerkennung und Annäherung erschien nun wieder trotz der gerade hiebei beabsichtigten wissenschaftlichen Vernichtung der katholischen Dissense eifrig lutherischen Theologen unter dem Eindruck des älteren Mißtrauens als ein halber Abfall zur katholischen Kirche; schon im Jahr 1640 stellte ein Prediger zu Hannover, Staats Büscher, in der Schrift Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis alte und neue Verdachtsgründe und Nachweisungen zusammen, daß die Theologen zu Helmstädt, Calixtus und sein ihm eng verbundener Mitarbeiter Konrad Hornejus, von der beschworenen Lehre der im Corpus Julium (s. d. Art. Braunschweig) enthaltenen Bekenntnißschriften vielfach abgefallen seyen. So hatte Calixtus in den nächsten Jahren zu gleicher Zeit gegen diesen lutherischen Gegner den Vorwurf des Kryptokatholizismus abzuweisen und gegen die fortgesetzten Angriffe von Neuhaus, Erbermann und andern katholischen Gegnern seine auf die überzeugendste Widerlegung der katholischen Lehre berechnete Irenik fortzuführen, jenes in der „Widerlegung des unwahrhaften Gedichts unter dem Titel Kryptopapismus“ u. s. w. (Lüneburg 1641), dieses in der „iterata compellatio ad academiam Coloniensem“ und anderen Zugaben seiner 1642 gedruckten Ausgabe des Dialogus Georg Cassanders de communione sub utraque specie, ebenso in dem „responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro Rom. Pontificis infallibilitate praeceptoque sub una vindiciis oppositum“ (Helmst. 1644 u. 45) und in einer Reihe von kleineren Dissertationen. Noch weniger ward ihm von den lutherischen Zeloten die neben aller Schärfe seiner wissenschaftlichen Polemik gegen calvinische Lehren offen bekannte und bethätigte Bereitwilligkeit verziehen, die reformirten Theologen noch mehr als die katholischen als in den Hauptfundamenten zustimmende Mitchristen anzuerkennen. Durch das polnische Religionsgespräch zu Thorn 1645 kam es hierüber zum offenen Bruch. Die Einigung oder doch Annäherung der zerfallenen Kirchenparteien war der ausgesprochene Zweck desselben; Calixtus, voll Sehnsucht, hier vor seinem Tode noch seine Kirchenfriedensgedanken zur Ausführung bringen oder doch einiges dafür wirken zu können, hatte sich den brandenburgischen Abgeordneten dazu beigeben lassen; aber hiefür, daß er mit dem reformirten Hofprediger, Joh. Bergius aus Berlin, in Thorn zu erscheinen gewagt hatte, hoben die lutherischen Theologen, Johann Hülsemann aus Leipzig und der junge Heißsporn Abraham Calovius, damals Prediger zu Danzig, jener 1602, dieser 1612 geboren, mit dem 69jährigen Calixtus zum Spott der Katholiken recht förmlich die Gemeinschaft auf, und wieder acclamirte hier wie ein Jahrhundert vorher und sonst der große Haufe der deutschen Lutheraner zu der Unverschämtheit des neuen Flacius gegen den alten praeceptor Germaniae. Der entschiedenste Gegner aller unerbaulichen Polemik ward durch diese Gesinnungstüchtigkeit und was sich in gleichem Sinne daran schloß, besonders seitdem der Superintendent der Stadt Braunschweig, Jakob Weller, Nachfolger Hoe v. Hoeneggs in Dresden geworden war, noch unvermeidlich einige seiner letzten Lebensjahre hindurch in den Anfang der Streitigkeiten verwickelt, für welche sich der vieldeutige Name der synkretistischen im Gebrauch erhielt. Nicht über die großen Prinzipienfragen, zu deren

folgenreicher Bestimmung sehr bedeutende Keime in seinen Schriften lagen, wie über die Auseinandersetzung von Religion und Theologie, oder von Philosophie und Theologie, stritt man hier mit ihm, sondern mehr nur über das Unfruchtbare und Unentscheidbare, ob etwas und wie viel von der Trinitätslehre schon im A. Test. erkennbar sey, ob seine Ausdrücke über die thätigen Früchte des Glaubens die recipirten seyen u. dergl.; und dieselbe Maßlosigkeit, welche den übrigen christlichen Confessionen gegenüber zwischen Fundamentalem und relativ Geringerem nicht unterscheiden mochte, und lieber in selbstgefälliger Gedankenlosigkeit jeden Dissens für gleich fundamental erklärte, machte ihm den Vorwurf der Lauheit und Phantasterei, der Religionsmengerei und des Synkretismus dafür, daß er gleicher Urtheilslosigkeit und Gleichgültigkeit nicht fähig war. Nach einer Reihe von Streit- und Friedensschriften, wie die de duabus quaestionibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit 1649 et 1650, iudicium de controversiis theologicis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamento 1650, und in demselben Jahre desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, beschloß er diese Thätigkeit mit einer langen deutschen „Widerlegung der Verläumdungen, mit welchen Dr. Jakob Weller ihn zu beschimpfen sich unterstanden hat u. s. w.“ (Helmstädt 1651). Noch einmal vor seinem Ende schienen seine Friedenshoffnungen einen Augenblick einer größeren Verwirklichung näher zu kommen: auf dem zur Ausführung des westphälischen Friedens gehaltenen Reichstage zu Regensburg 1653 und 1654, wo demnach auf die Verhandlung über die dort noch festgehaltene Hoffnung auf kirchliche Einigung eingegangen werden mußte, kam man eine Zeitlang auf Calixts Irenik zurück; Jesuiten discutirten sie in Predigten und Diplomaten in ihren Kreisen; aber bald zeigte sich auch hier, daß die Zeit der Mitentscheidung der politischen Fragen durch die Theologie vorüber sey. In der Ferne meist verdächtigt und verkannt, dagegen in der Nähe, im braunschweigischen Lande, wo er in den letzten zwanzig Jahren unter dem nachdrücklichen Schutze seines Fürsten, des gelehrten Herzogs August des Jüngern, Begründer einer Schule und Tradition gemäßigter Theologie, deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart herabreichen (s. d. Art. Braunschweig), in der Ferne mehr nur von Staatsmännern, Humanisten und nichttheologischen Gegnern theologischer Scholokratie, in der Nähe von Allen verehrt, starb Calixtus noch nicht 70 Jahre alt am 19. März 1656; die Bekanntmachung des neuen Bekenntnisses von 88 Artikeln, des Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, durch dessen Annahme Calovius ihn und alle Nachwirkungen seiner Schule noch feierlicher als zu Thorn aus der lutherischen Kirche zu „entlassen“ wünschte, wurde ihm, obwohl es schon 1655 fertig war, doch nicht mehr bekannt, wie es auch nach seinem Tode nicht mehr einzuführen war. Aber Calixt's Schüler und Epigonen, darunter auch sein Sohn und Nachfolger, Friedrich Ulrich Calixtus, geb. 1622, gest. 1701, erreichten ihr Vorbild bei weitem nicht, dessen Theologie auch bei ihnen zum Theil wieder zur Tradition wurde und von ihnen in feindlicher Abgeschlossenheit auch gegen solche neue Richtungen festgehalten wurde, in welchen, wie im Pietismus, Georg Calixtus wohl das der seinigen verwandte Element nicht verkannt haben würde.

Von Calixtus' Schriften, von welchen die vornehmsten oben genannt und meistentheils noch öfter herausgegeben sind, bereitete sein Sohn lebenslang eine Gesammtausgabe vor, welche er in einem mehrmals herausgegebenen Catalogus operum Calixti näher beschrieb, welche aber nicht zu Stande kam. Doch erschienen noch manche nicht unbedeutende Inedita einzeln nach Calixt's Tode, wie schon bei seinen Lebzeiten vieles bloß aus den Vorlesungen von Andern herausgegeben und darum noch ziemlich unvollkommen geblieben war. Zu den ersteren gehören unter andern seine interessanten akademischen Reden, orationes selectae, Helmstädt 1660. Zur letzteren Klasse sind seine expositiones literales fast über alle Bücher des N. Test. zu rechnen, auch die öfter erschienene concordia evangeliorum; nur den Commentar über den Brief an den Titus hat er 1628 selbst heraus-

gegeben; auch seine Beiträge zur alttestamentlichen Exegese hat sein Sohn unter dem Titel lucubrationes ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes, Helmst. 1665 zusammen drucken lassen. Seine Stärke in der historischen Theologie, die ungeheure Belesenheit, mit welcher er alle Zeiten übersah und daraus die Anerkennung der Vorzüge einer jeden schöpfte, zeigt sich bei ihm weniger in eigentlichen Bearbeitungen einzelner Theile der Kirchengeschichte, als in dogmatischen Monographien mit reichster dogmengeschichtlicher Ausstattung fast über alle Artikel der Dogmatik. Sein handschriftlicher Nachlaß und Briefwechsel ist theils in Wolfenbüttel auf der Bibliothek und im Archiv, theils auf der Göttingischen Bibliothek erhalten, einiges auch im Darmstädter Archiv und auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Nachrichten über seine Lebensumstände und Schriften, so wie über die Angriffe seiner Gegner bisher am vollständigsten in Mollers Cimbria literata Th. 3, S. 121—210. Weitere Mittheilungen aus dem Nachlasse von dem Unterzeichneten in „Calixtus' Briefwechsel, in einer Auswahl aus wolfenb. Handschriften herausgegeben" Halle 1833, wozu noch zwei Fortsetzungen Jena 1835 und Marburg 1840; auch „die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert" Halle 1833. Später H. Schmid Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, Erlangen 1846, und W. Gaß, G. Calixt und der Synkretismus, Breslau 1846. Nach weiterer Benutzung des handschriftlichen Nachlasses „G. Calixtus und seine Zeit," Bd. I. Halle 1853 von E. L. Th. Henke.

Calixtiner, Partei der Hussiten, s. Hussiten.

Callenberg, J. H., verdient Erwähnung wegen des durch ihn gestifteten Instituts, welches seinen Namen trägt. Geboren 1694 im Gothaischen studirte er in Halle, wurde 1727 außerord. Prof. der Philosophie, 1735 ordentlicher Prof. der Philosophie, 1739 ordentlicher Professor der Theologie, † 1760. Seine gelehrten Arbeiten und Schriften (aufgezählt in Meusel's Lexikon der von 1750 bis 1800 verstorbenen Schriftsteller, Band II.) verdienen keine Auszeichnung. Er fühlte eine besondere Neigung, zum Heile der Juden zu wirken. Seit 1728 stiftete er eine Art von Missionsseminar. Er legte eine jüdisch-deutsche Druckerei an, und gab Schriften in jüdisch-deutscher Sprache bezüglich auf die Bekehrung der Juden heraus; es waren darunter auch einzelne Stücke des Neuen Testaments. In jenem Seminar fing er an, eigene Missionarien für die Juden zu bilden; sie wurden von Zeit zu Zeit, gewöhnlich je zwei ausgesendet, und beschränkten ihre Thätigkeit nicht auf Deutschland, sie wanderten auch nach Holland, England, die Schweiz, Italien, Dänemark, Schweden, Polen, Rußland; Einige drangen bis in den Orient und bis nach Afrika, so Stephan Schulze (s. seine Leitungen des Höchsten nach seinem Rathe 1772—1775. 5 Bände). Auch Tychsen, nachmals Prof. der orientalischen Literatur zu Rostock, † 1816, war zwei Jahre hindurch callenbergischer Missionar; Director war nach des Stifters Tode zuerst der genannte H. Schulz, darauf der Spitalprediger Beyer. Seit 1791 wurde das Institut mit den frankischen Stiftungen zu wohlthätigen Zwecken, namentlich zur Unterstützung studirender Israeliten, vereinigt. Bis zum Jahr 1728 bis 1791 sind fortwährend Berichte über die Arbeiten der Missionarien erschienen, woraus hervorgeht, daß sie auch auf die Muhammedaner ihr Wirken ausdehnten oder wenigstens auszudehnen suchten; denn auf diesem harten Boden richteten sie nichts aus, aber auch auf dem eben so harten Boden des jüdischen Volkes nichts Erhebliches. S. Callenberg's, Schulzen's und Beyer's Berichte von den Anstalten zum Heile der Juden und Muhammedaner, Dreyhaupt's Chronik, 2. Theil. Büsching, Geschichte der jüdischen Religion; Schlegel, Kirchengesch. des 18. Jahrh. 1. Bd.; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, 5. Theil S. 491. Ersch und Gruber, Art. v. A. H. Niemeyer. Herzog.

Calmet, Augustin, vielseitig gelehrter und äußerst fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. 1672 in der Diöcese von Toul, war Benediktinermönch der Kongregation des heil. Vannus. Er studirte in dem Priorat von Breuil; das Hebräische lernte er von dem protestantischen Geistlichen Fabre. Seit 1698 unterrichtete er in der Abtei

Moyen-Moutier in den Vogesen die jüngern Ordensschüler in der Theologie und der Philosophie; 1704 wurde er Subprior zu Münster und daselbst mit dem Erklären der heil. Schrift beauftragt. 1718 ernannte ihn das Generalkapitel seines Ordens zum Abt von St. Leopold zu Nancy, von wo er, nach 10jährigem Aufenthalt, als Abt nach Sénones abging. Fromm und anspruchslos, aber allgemein geehrt und selbst von Voltaire besucht, verlebte er hier den Rest seiner Tage; er starb 1757. Seine zahlreichen, theils archäologischen und geschichtlichen, theils theologischen Werke zeugen von ungewöhnlicher Belesenheit und Erudition; es fehlt ihnen aber Kritik und tieferes Eindringen in die behandelten Stoffe. Die vorzüglichsten seiner Schriften sind der Erklärung der Bibel gewidmet, nach den von dem Tridentinischen Concil aufgestellten Grundsätzen; La Ste Bible, en latin et en françois (nach Sacy's Uebersetzung) avec un commentaire littéral et critique (Paris 1707 u. f., 23 B. 4.). Die sogenannte Bible de Vence ist ein von dem Abbé de Vence besorgter Auszug aus diesem Werk (Paris, 1748, 14 B. 4.); die Bible d'Avignon ist eine vermehrte Ausgabe dieses Auszugs (Avignon, 17 B. 4.). Mit Uebergehung des mystischen Sinnes gibt Calmet in dem Commentar bloß die grammatische Auslegung, dem katholischen Dogma angepaßt. Das Brauchbarste sind die jedem biblischen Buche beigefügten lehrreichen Excurse, zur Erläuterung der Chronologie, der Geschichte, der Antiquitäten u. s. w. Diese Excurse erschienen auch besonders unter dem Titel: Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes, à l'Ecriture sainte. 3 B., Paris 1720, 4. Der Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires du P. Calmet (Amsterd. 1722, 12 B. 12.) ist dasselbe Werk, nur in anderer Ordnung (deutsch mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim, 6 B., 2. Aufl., Bremen 1744, 8.). — Dictionaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible. 2. B., Paris 1722, Fol.; Supplem. 1728. Die in den Commentaren zerstreuten Bemerkungen sind hier alphabetisch geordnet. Dem eigentlichen Wörterbuch geht, unter dem Titel Bibliothèque sacrée, ein Verzeichniß von die Schrifterklärung betreffenden Werken voran, nebst Angabe der gewöhnlichen Regeln der katholischen Hermeneutik. — Die Histoire sainte de l'A. et du N. Test. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de Fleury (bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 B., Paris 1718, 4.) und die Histoire universelle sacrée et profane (17 B., Straßb. 1735 u. f., 4.) haben geringern Werth als die aus Archiven geschöpfte und mit Dokumenten begleitete, obgleich nicht unparteiische Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine (4. B., Nancy 1728 u. f. Fol.; 7 B., ebd., 1745 u. f., 8.). Die übrigen Werke Calmet's gehören nicht hieher. (S. Calmet's Selbstbiographie in seiner Bibliothèque lorraine, 4. Bd. der Histoire de Lorraine; — und Vie de Calmet, von seinem Neffen Fangé, 1763, 8., mit dem vollständigen Verzeichniß seiner Schriften). C. Schmidt.

Calov. Er pflegt als der Hauptvorkämpfer der geharnischten Streittheologie des 17. Jahrhunderts bezeichnet zu werden. Morungen in Ostpreußen ist sein wie Herders Geburtsort, — abermals ein Esau und ein Jakob aus demselben Schooße. Geboren 1612, bezieht er 14 Jahre alt 1626 die Universität Königsberg. Nach der Gewohnheit jener Zeit gehört das philosophische Quadriennium seines Studiums verschiedenartigen Wissenschaften an: er studirte morgenländische Sprachen, Physik, Botanik, namentlich Mathematik. Zur Theologie übergegangen schreibt er schon im 21. Jahre jene später unter dem Namen stereoma testamentum Christi in Rostock gegen den reformirten Hofprediger Berg herausgegebene Streitschrift, 1634 geht er nach Rostock; 1637 nach Königsberg zurückgerufen, erhält er sofort eine außerordentliche Professur, 1643 nimmt er den Ruf an das berühmte Danziger Gymnasium an, wo er mit seinem Amtsvorgänger zur Geistes- und Kampfgemeinschaft mit dem Polemiker Botsack sich verbindet, welcher 1643 past. prim. geworden. Ihn begleitet er zu dem Thorner Colloquium 1645, wo er mit Calixt bekannt und namentlich durch die Verbrüderung, in welche derselbe zur gemeinschaftlichen Bekämpfung der Römischen mit den reformirten Colloquenten eingetreten, zuerst gegen den Synkretismus in Harnisch geräth. 1650 wird ihm besonders durch Weller's Ver-

mittlung der ehrenvolle Ruf nach Wittenberg zu Theil, welches von da an in der Uebergangsperiode zu Pietismus und Aufklärung die Hauptveste lutherischer Orthodoxie bleibt. Bei dem devoten Kurfürst Georg II., welcher beim Aufenthalte in Wittenberg jedesmal bei Calov das Absteigequartier zu nehmen nicht verfehlt, steht er in höchster Gunst; der vielvermögende Hofprediger Weller ist sein Freund und Beschützer: allgemein als einer der gelehrtesten und rüstigsten unter den lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts anerkannt, steigt er zur Würde des General-Superintendenten und Primarius der Theologie.

Wie durch den Ruhm seines Namens die Frequenz des Danziger Gymnasiums sich auf 600 erhöht hatte, so steigt unter ihm auch die Zahl der akademischen Inscriptionen auf 470—600. Er zählt an 200 Zuhörer in seinen Privatvorlesungen und gilt unter seinen Collegen wie unter den Studirenden als Stern erster Größe. Zwei Mitglieder der Fakultät stehen unbedingt unter seiner Leitung, der leutselige Quenstedt, sein Schwiegervater, und der schwache Deutschmann, sein Schwiegersohn. Nur der vierte College, Joh. Meisner, mit Hinneigungen zu Calixt und durch persönliche Differenzen gestachelt, wird seit dem Jahre 1675 sein entschlossener Gegner. Seitdem in der Burg dieses lutherischen Zions ein erbitterter Kampf zwischen den theologischen Collegen, der in den Parteiungen der Studirenden sich reflektirt: kein Wort wird mehr zwischen den Collegen gewechselt. Calov vermeidet die Senatssitzung, predigt wider seinen Collegen. — Von Familienverlusten wird das Leben Calov's betroffen, wie kaum das eines andern Theologen vor oder nach ihm, die er indeß auch mit einer Beharrlichkeit wie kaum ein anderer vor oder nach ihm zu repariren bedacht ist. Die Särge von 5 Gattinnen und 13 Kindern sah der zuletzt Vereinsamte aus seinem Hause tragen. „Sehen wir, sagt schon 1665 beim Tode der vierten Gattin der Leichenredner, das Calov'sche Haus, so ist fast kein Jahr verflossen, als lange er hier gewesen: bald stirbt die Hausmutter, eine nach der andern, bald die Kinder, bald die Studenten, bald sonst Jemand.“ Und in jedem solchen Todesjahr erscheint von dem Unermüdlichen eine neue Streitschrift! Nach dem Tode der fünften Gattin 1684 tritt schon nach Verfluß von vier Monaten der 72jährige zum sechsten Mal in den Ehestand und vermählt sich mit der jugendlichen Tochter seines Collegen Quenstedt. „Senex consularis,“ schreibt damals ein Zeitgenosse an Spener, „über 70 Jahre, prostituirt sich nun so stark intra und extra ecclesiam. Was hilft doch alle Wissenschaft, wenn wir unsre Affekte nicht regieren können! Er soll so matt seyn, daß er kaum 5 Schritte gehen kann sine lassitudine.“*) Nur 2 Jahre lang erfreute er sich des Genusses dieser Verbindung: er stirbt, 74 Jahr alt, im Jahr 1686. Ite, ruft der akademische Anschlag an die Studirenden, ite exequias: nunquam patris similis vidistis funus.

Die Natur hatte den Mann zum Großinquisitor geschaffen: harte Züge, feste Unterkiefern, ein starrblickendes Auge. Der Festigkeit seines Knochenbaues — torosa membra rühmt an ihm das Leichenprogramm — entspricht die Festigkeit und Zähigkeit des Willens, die für alle subjektiven Interessen gleichgültig gewordene Hingebung an das Objekt, kochende und dennoch von kalter Ueberlegung gezügelte Leidenschaft. Quotiescunque, sagt Schurzfleisch, der akademische Leichenredner, iniret suffragium, *nihil gratiae, nihil precibus dabat*, regulam vero suffragandi talem sibi statuebat, qualem lex atque religio praescribebant. Seine Streitigkeiten innerhalb der Fakultät zeigen, daß er für Ehre nicht gleichgültig war, ebensowenig für Sinnengenuß, wie seine sechsmalige Ehe zeigt. Aber dieses und anderes gewiß untergeordnet dem Einen Interesse für „das Kleinod der wahren reinen Lehre“. Als er den Ruf nach Rostock ausgeschlagen, gibt er in einem Briefe an J. Müller in Hamburg als Grund den traurigen Zustand der vaterländischen Kirche an und setzt hinzu: *salus ecclesiae suprema lex esto.***) Und ehrenwerth müßte ja auch in ihrer Beschränktheit dieses Aufgehen in das Eine Objekt seyn, wäre nur der Herzschlag

*) Das akad. Leben des 17. Jahrh. II. S. 144.

**) Epp. ad J. Muellerum, ep. 161 cod. Hamburg.

für das Ziel, ohne welches es nach Matth. 7, 23. bei allem Eifer für die reine Lehre doch einst heißen kann: „Ich habe euch noch nie erkannt," an diesem Vorkämpfer lutherischer Orthodoxie spürbar. Aber weder seine Schriften, noch seine Predigten, noch sein vertrauter Briefwechsel zeigt von diesem Eifer eine Spur. Nur das läßt sich sagen, daß er sich denselben wohlgefallen ließ, wo er an Anderen ihn wahrnahm, von solchen nämlich, welche er in jeder Hinsicht der Norm seiner Orthodoxie gemäß fand. So erkannte er den Nutzen der kirchlichen examina catechetica und merkwürdig ist seine Aeußerung gegen Spener vom Jahre 1675, als ihm derselbe die pia desideria übersandt hatte: pia desideria vestra sunt *mea* desideria et quum fructum scholarum et examinum pietatis ecclesia vestra jam percipiat luculentum, quem praedicat fama, non dubito eadem aliis commendare pietatis examina, quae etiam non ita pridem adducto ecclesiae vestratis exemplo et successu in eodem uberrimo *in templo nostro publice commendavi.**) In einem Briefe an denselben vom Jahr 1675 wagte Spener sogar, dem Ketzerrichter gegenüber Hoburgs Postille theilweise in Schutz zu nehmen, indem er hinzufügt: „aber auch die patres bedürfen ja in mancher Hinsicht Nachsicht und die Unsrigen pflege ich öffentlich zu ermahnen, auch bei Lesung der Schriften der großen Lehrer der Kirche doch nicht weiter zu trauen quam ipsi observarent et in conscientia sua convincerentur, cum scriptura sacra conspirare utpote cui soli hunc debemus honorem, ut sit *αὐτόπιστος.***) Da, wo Spener am angeführten Ort S. 56 sich auf das gute Zeugniß seiner Orthodoxie von Calov beruft, erwähnt er nicht späterer Entzweiung. Eine im praktischen Interesse verfaßte Schrift ist auch von Calov ausgegangen, der sogenannte „biblische Kalender", nach welchem auch Georg II. seine Andacht zu verrichten pflegte, aber der täglichen Prosa von Kapiteln und Psalmen sind so viele, daß ein Schriftleser mit Herzenssammlung schwer damit bestehen kann.

Der Brennpunkt der literarischen Thätigkeit Calov's ist seine Polemik. Sie ist heiß, zornig, doch frei von jenen kleinlichen Persönlichkeiten und jener Entwürdigung des theologischen decorum, deren seine Wittenberger Schildträger, Strauch, Deutschmann u. a. sich schuldig machen, wenn gleich die geheime Fakultätsgeschichte Wittenbergs darthut, daß Intriguen und Insinuationen ihm nicht fremd geblieben. Der Mittelpunkt dieser polemischen Thätigkeit und das Hauptziel derselben ist die Niederkämpfung der Hydra des Helmstädtischen Synkretismus. Schon von Danzig aus sind gegen diesen Feind gerichtet die prolegomena institutionum theologicarum 1649. Es folgt seine digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum 1651, Harmonia Calixtino-haeretica 1655 u. a. Einen Inbegriff der Anklagen gegen die calixtinische Schule, nach welchen deren Anhänger als unverbesserliche membra putrida ecclesiae von der Kirche auszustoßen, enthält der consensus repetitus fidei verae lutheranae, im Auftrage des sächsischen Hofes verfaßt 1665. In allem Eifer und in aller insinuanten Freundlichkeit schreibt Calov nach allen Theilen Deutschlands, selbst an ungarische und schwedische Kirchengenossen, um sich eine möglichst große Anhängerzahl für dieses neue liber symbolicus zu erwerben. Aber vergebens ist alles Gegenkämpfen gegen die neue aufkeimende Zeitrichtung. Nach dem Hintritt Georgs II., seines hohen Gönners (1680), hat die Orthodoxie selbst in Sachsen ihren eifrigen Schirmvogt verloren, der von Staatsrücksichten geleitete politische Geheime Rath greift immer mehr in die Angelegenheiten des Oberconsistoriums ein, und die mit Nachbarländer in Conflikt setzende Wittenberger Polemik wird immer mißliebiger. Calov's historia syncretistica wird 1682 mit Beschlag belegt, seine Stimme im Oberconsistorium nicht mehr gehört.***) Nach Wellers Hintritt besitzt er zwar auch an Geier

---

*) Spener, gründliche Beantwortung des „Unfugs der Pietisten". S. 40.

**) Epp. ad J. Muellerum ep. 202. Doch wird dieser Brief nur vermuthungsweise Spener zugeschrieben.

***) Wittenberger Theologen. S. 202.

und Lucius Freunde und Verehrer, aber der erstere fühlt doch auch die Nothwendigkeit, ihm briefliche Ermahnungen zugehen zu lassen, seine Leidenschaft zu zügeln.*)

Auf andere Felder der Polemik hatte sein Danziger Aufenthalt ihn hingewiesen. In unmittelbarer Nähe der Stadt hatten unter polnischem Scepter die Jesuiten Terrain gewonnen, in der Stadt selbst hatten von Anfang des Jahrhunderts an die Reformirten mit den Lutheranern um die Oberhand gestritten und machten sich auch jetzt noch geltend, auch hatten polnische Socinianer in der Nähe der Stadt sich niedergelassen und auch hie und da sich bei den Städtern Eingang zu verschaffen gewußt. Da eröffnete sich denn für Calov ein weites Feld der polemischen Thätigkeit. Selbst in seiner unmittelbaren Nähe fand er einen Häretiker, den Schulcollegen Heinr. Nicolai. Der interessante und bedauernswerthe Mann war in selbstständiger Forschung auf manchen Punkten zu arminianischen Ansichten gelangt. In seinem noch im Danziger Archiv befindlichen handschriftlichen Lebenslauf klagt er, daß nach 20jähriger ruhiger Verwaltung seines Professorats Calov zuerst als Angeber gegen ihn aufgetreten und beim Rath auf seine Absetzung gedrungen. In Danzig erschien nun 1647 Calov's mataeologia papistica, 1648 seine theologia apostolica romana und andere Streitschriften. Von den in Wittenberg herausgekommenen erwähnen wir noch die discussio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitatarum, 1655, den Socinianismus profligatus, 1652, und gleich als ob der Kampf in seiner eigenen Kirche ihm nicht ausreichende Beschäftigung gäbe, tritt er auch gegen die reformirten Häresien auf in den considerationes Arminianismi, 1655, und in den theses theologicae de Labbadismo, 1681, zuletzt noch gegen Böhme in dem Anti-Boehmius, 1684. Man pflegt zu bemerken, daß am sanftesten die Geißel in dem Werke gegen die Arminianer gebraucht worden, allerdings, damit derselbe Schlag desto unsanfter auf ihre reformirten Gegner, die Contra-Remonstranten, niederfalle.

Selbst seine exegetische Hauptleistung, seine Biblia illustrata (4 Th.) nimmt von dem polemischen Interesse den Ausgang: das Werk ist eine Widerlegungsschrift der Commentare von Grotius. Er bewährt in demselben wie auch in dem 1671 erschienenen Commentarius in Genesin nicht weniger Scharfsinn als Gelehrsamkeit, aber die Auslegung ist durchaus durch das Autoritätsprinzip bestimmt. Die norma normans wird selbst zur normata, und wäre jene norma nur die Autorität des Megalander gewesen — wie Luther hier stehend heißt: aber die 5 lutherischen Symbole nicht nur, sondern auch der consensus mit der tradirten rechtgläubigen Dogmatik des Lutherthums erscheint als entscheidende Norm. Jene rechtgläubige Dogmatik war aber bereits seit Gerhard zur Annahme einer gleichmäßigen Inspiration des alten und neuen Testaments fortgeschritten: aus der Schrift in allen ihren Theilen, aus dem Buch Esther wie aus dem Evangelium Johannis spricht gleichmäßig als Autor der heilige Geist. Hatten Andere die Sprach- und Stylverschiedenheit zu erklären, zu einer Accomodation des heil. Geistes an die menschlichen calami die Zuflucht genommen, so wird von Calov diese Zuflucht verschmäht: die Verschiedenheit der Materie allein soll ausreichen, die der Form zu erklären, oder: durch alle Bestandtheile des Inhalts, astronomische wie geographische, zieht sich das göttliche Orakel: „Wer will wagen, die Autorität eines Copernicus über die des heil. Geistes zu stellen?“ **) Von historisch individueller Auslegung daher kaum eine Spur: Trinität, Unsterblichkeit, die Natur und Idiomen Christi sind im A. Test. mit nicht geringerer Deutlichkeit gelehrt als im Neuen. Die von ihm gegebene harmonia evangelica ad concinnandum novum Monotessaron folgt den Grundsätzen Osianders, wiewohl er Proleg. §. 2. auffallenderweise gesteht, erst nach Vollendung seiner Schrift erfahren zu haben, daß schon Osiander, Codomannus, Molinäus seine Vorgänger gewesen.

---

*) Meine Schrift „das akademische Leben des 17. Jahrh.“ 2 Abth. S. 91.

**) Wittenberger Theologen. S. 254. Gaß, Gesch. der protestantischen Dogmatik, 1854. I. Th. S. 165.

Als Dogmatiker ſetzt Calov den Lehrbau Gerhards fort. Schon wurde das Bedürfniß einer mehr ineinandergreifenden Darſtellung der Dogmen ſtärker gefühlt: Calov's Werk führt nicht mehr den Titel *loci*, ſondern *systema* locorum theologicorum, 1655—1677, 12 tom. Er ſelbſt zwar begründet dieſe neue dogmatiſche Arbeit nach Gerhard nur durch die ſeitdem angewachſene Menge neuer Irrlehren, wobei er vor allen die ſynkretiſtiſchen im Auge hat; es war wohl aber nur die Beſcheidenheit vor dem großen Namen, die ihn verhinderte, noch andere Rückſichten anzugeben. Wie man überhaupt unter dem, was man lutheriſche Scholaſtik nennt, lediglich unfruchtbare Subtilitäten zu verſtehen pflegt, ſo wird man auch in dieſem Werke, worin die lutheriſche Scholaſtik ihre Triumphe feiert, nur ſolche erwarten. Aber auch Calov iſt ein theologus scripturarius, welcher nicht weniger als Gerhard, ſondern faſt noch mehr Ernſt damit macht, den Schriftbeweis zu Grunde zu legen. Er macht es gerade einem Calixt zum Vorwurf, das Sprachſtudium dem metaphyſiſchen nachgeſetzt zu haben,*) und erklärt in ſeiner theologia antisyncretistica th. 4.: theologiae studioso *longe magis* necessaria est linguae hebraicae et graecae notitia quam theologiae scholasticae aut patrum studium aut philosophiae. Er erweiſt ſich als geübter Dialektiker, aber die Vorliebe für logiſche Subtilitäten wie auch für dogmatiſche Spekulationen iſt bei ihm geringer als bei Hülſemann, ſeinem Schwiegervater und Geſinnungsgenoſſen. Sein Fortſchritt über Gerhard hinaus beſteht in dem größeren Umfange der bekämpften Irrlehre, in der ſorgfältigeren Verknüpfung und Ausführung mancher Lehrſtücke, in den weiter ausgedehnten Grenzen des Häretiſchen.**) Während Muſäus und ſelbſt Hülſemann Bedenken tragen, die von den Gegnern nicht zugeſtandenen Conſequenzen aus ihrer Lehre zu dem Häretiſchen zu rechnen, thut dieſes Calov mit unerbittlicher Strenge unter der Vorausſetzung, daß ja der Beweis für die orthodoxen Folgerungen mit einer Evidenz dargethan werden könne, welcher nur die pertinacia, das Kennzeichen der Häreſe, ſich zu widerſetzen vermöge.

Das Lob der Gründlichkeit kommt indeß nur den vier erſten Theilen des Systema zu, gegen das Ende hin wird die Behandlung immer flüchtiger. Eine zweite Auflage hat das Werk nicht erlebt; aus einem Briefe Calov's an den Buchhändler Zunner in Frankfurt geht hervor, daß er über eine ſolche mit ihm unterhandelte und ein Honorar von 200 Thlr. verlangte — eine damals ungewöhnliche Zumuthung, zumal für eine zweite Auflage, indem bis in das zweite Drittheil des Jahrhunderts das Honorar in der Regel nur in Freiexemplaren beſtand. Außer dieſem Systema war von ihm noch das dogmatiſche Werk herausgegeben worden. Apodixis articulorum fidei 1684 und die Theologia naturalis et revelata juxta Augustanam confessionem 1646. Seinen Schriften liegen größtentheils akademiſche Vorleſungen zu Grunde, denen indeß meiſtentheils eine fleißige Ueberarbeitung zu Theil geworden zu ſeyn ſcheint. Am meiſten verräth ſeine Alterſchwäche ſein Anti-Boehmius. Er hatte denſelben ſeinem Freunde, dem Superintendenten Pomarus in Lübeck, zur Durchſicht mitgetheilt, welcher in einem ſeiner Briefe äußert, ihn abſichtlich über ein Jahr zurückgehalten zu haben, um die Herausgabe einer ſo unvollkommenen Arbeit zu verhindern.

Die vorhandenen Biographieen Calov's ſind ſehr mangelhaft und dürftig: Joh. Friedr. Erdmann, Lebensbeſchreibungen der Wittenb. Profeſſoren 1804, S. 88; eine pomphafte akademiſche Rede ſeines Verehrers Fr. Mayer mit wenig Datis in Pipping, memoria theologorum nostra aetate clarissimum S. 108. Aus Leichenreden und Correſpondenz habe ich eine vollſtändigere Karakteriſtik zu geben verſucht in den Wittenberger Theologen 1852. S. 185 f. **Tholuck.**

Calvarienberg, ſ. Golgatha.

Calvariſten oder Prieſter des Calvarienberges, 1633 geſtiftet in der Diöceſe Auch, bald darauf wurde auch in Paris auf dem Mont Valerien ein Haus von

*) Epist. dedicatoria zu ſeiner Isagoge, 1667.

**) Vergl. die Kritik des Calov'ſchen Systema bei Gaß a. a. O. S. 333.

diesen Priestern, auf Bitte Ludwig XIII. gegründet; der Mont Valerien erhielt von da an den Namen Calvarienberg. Es gibt auch Benediktinernonnen vom Calvarienberge.

Herzog.

Calvin (eigentlich Cauvin oder Caulvin zu schreiben) wurde am 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie geboren. Sein Vater war Fiskalprokurator der Grafschaft Noyon und Sekretär des Bisthums; er war unbemittelt, wußte aber trefflich die Vortheile seiner Stellung zu Gunsten seines Sohnes auszubeuten; so kam es, daß schon der erste Unterricht Calvin's sorgfältiger war, als die Mittel des Vaters es zuließen: er wurde mit den Kindern einer der ersten adeligen Familien des Landes, de Mommor, erzogen. Schon frühe zeigte er den ihm eigenthümlichen sittlichen Ernst des Karakters; er war der Censor seiner Jugendgenossen, sein tief religiöser Sinn gab sich in steifer Anhänglichkeit an den Glauben und den Gottesdienst der Kirche kund. Um deßwillen wurde er vom Vater für die kirchliche Laufbahn bestimmt und nach Paris geschickt. Hier machte er unter trefflichen Lehrern, im Collegium de la Marche unter Maturin Cordier, der später vom Pabstthum abfiel und nach Genf sich übersiedelte, darauf im Collegium Montaigu tüchtige Studien, worin er bald seinen Mitschülern vorauseilte. Die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien verschaffte ihm eine Pfarrstelle (de Marteville, die bald mit derjenigen von Pont l'evêque vertauscht wurde). Er hatte sie ohne vorausgehende Weihe, gemäß dem damaligen Mißbrauche, durch den Einfluß des Vaters auf den Diöcesanbischof erhalten: man begnügte sich, ihm die Tonsur zu geben und ihn eine Disputation halten zu lassen*). Bald jedoch mußte er seinen Studien eine andere Richtung geben; der Vater gerieth auf den Gedanken, daß das Studium des Rechts dem hoffnungsvollen Sohne eine glänzendere Laufbahn eröffnen würde, und der Sohn mußte sich fügen; ohnehin mochte dieses Studium seinem scharfsinnigen Geiste mehr zusagen; er betrieb es mit Glück und Auszeichnung unter ausgezeichneten Lehrern, in Orleans unter Peter de l'Etoile, in Bourges unter Alciat. Oftmals hielt er in Orleans an der Stelle des Lehrers die Vorlesung, und bei seinem Abgehen von dort erhielt er die juristische Doctorwürde. In Bourges genoß er überdies den Unterricht des gelehrten Wolmar (s. d. Art. Beza) in der griechischen Sprache, der ihm für seine theologische Bildung so wichtig wurde. Schon damals gewöhnte er sich an jene rege Geistesthätigkeit, welche er bis an das Ende seines Lebens in gesteigertem Maße fortsetzte. Er arbeitete bis Mitternacht und begann die Arbeit früh Morgens um 5 Uhr mit Wiederholung dessen, was er am vorigen Tage erlernt hatte. Um diese Zeit geschah in seinem frühreifen Geiste eine innere Umwandlung, in Folge derer er seinen Studien, seinem ganzen Leben eine andere Wendung gab. Der väterlichen Religion mit Eifer und Treue ergeben und ihren Heilmitteln Vertrauen schenkend, fand er sich doch in seinem Gewissen nicht befriedigt. Der Gedanke an Gott erfüllte ihn mit Schrecken und Angst und keine Bußwerke vermochten sie aus seiner Seele zu vertreiben. Je mehr er mit sich selbst sich beschäftigte, desto mehr fühlte er Pein im Gewissen und fand nur dadurch einigen Schutz dagegen, daß er mit Absicht den Blick von sich selbst hinwegwendete. Gott aber zähmte ihn und machte durch eine plötzliche Bekehrung (subita conversione) ihn gelehrig (Vorrede zu den Psalmen. Schrift an Sadolet.). Diese plötzliche Umwandlung ist ein sehr beachtenswerther Zug: fortan war er dem Katholizismus bereits abgestorben; er hatte seine Nichtigkeit durchschaut und den unabänderlichen Grund gelegt zu einer immer reiner sich gestaltenden religiösen Ueberzeugung. Ohne das Studium des Rechts völlig aufzugeben, forschte er nun eifrig in der heiligen Schrift. Nach dem Tode seines Vaters begab er sich nach Paris und widmete sich nun ausschließlich demjenigen Studium, wozu er am meisten innern Trieb und Beruf fühlte. Sein reichbegabter Geist hätte mit Ruhm die juristische Laufbahn durchlaufen; sie sollte ihn aber nicht festhalten, sondern ihm nur zur Geistesgymnastik und Vorbereitung auf einen höheren

*) Henry läßt ihn schon damals predigen; er versteht unrichtig Beza's Worte, der nur dieses sagte, daß Calvin, ehe denn er Frankreich verließ, in Pont l'evêque einigemal gepredigt habe.

Beruf dienen. Daß er willig sich dem Wunsche des Vaters gefügt, ist ein Zeugniß von jener Geisteszucht, die sich willig unter das Joch väterlicher Autorität beugt und die er später von Andern so streng forderte; daß er, sobald die Umstände es gestatteten, von seiner Freiheit Gebrauch machte, ist ein Beweis, daß sein Geist durch jenes Opfer nicht geknickt, sondern zur Selbstständigkeit herangereift war. Damals gerade entfaltete sich in Frankreich, in Paris zumal, unter dem Schutze des schöngeisterischen Königs Franz I., die reformatorische Bewegung: er predigte öfter in den Versammlungen der Evangelisch-gesinnten; seine Rede endigte gewöhnlich mit den Worten: ist Gott für uns, wer mag wider uns seyn? Gerne schaarten sich die Theilnehmer der reformatorischen Bewegung um den geisteskräftigen Jüngling. Voll von dem kühnen Gedanken, den König für die Reformation zu gewinnen, verfertigte er, — so groß war das Vertrauen, das man ihm bereits bewies, — für den Rektor der Universität, Nikolaus Cop von Basel, am Feste aller Heiligen 1533 die übliche an den König gerichtete Rede, welche öffentlich vorgelesen wurde; sie enthielt sehr freie Ansichten über die obschwebenden Religionsfragen und hätte dem Verfasser beinahe Gefangennehmung zugezogen. Ihn der Gefahr zu entziehen, sandten die Evangelischen den vielversprechenden jungen Mann zu der Königin von Navarra, in deren Gebiet er sich mit Predigen beschäftigte. Nachdem er nochmals Paris besucht, nöthigte ihn die ausbrechende Verfolgung (1534), eine Zuflucht in Basel zu suchen. Er sehnte sich, wie er selbst sagt, nach Stille und Ruhe, um den geliebten Studien obliegen zu können.

Bis zu dieser Zeit war Calvin bereits als Schriftsteller aufgetreten. Auf eigene Kosten gab er die zwei Bücher des Seneca von der clementia heraus und versah sie mit einem Commentar, in der deutlichen Absicht, den König zu milderen Maßregeln gegen die Evangelischen zu bewegen (Paris, April 1532). Den wiedertäuferischen Irrthum von dem Seelenschlaf widerlegte er mit Gründen aus der Schrift in der Psychopannychia (Paris, 1534). Die Verfolgung der französischen Anhänger der Reformation gab aber dem jungen christlichen Denker während seines Aufenthaltes in Basel Anlaß, die besten Früchte seines geistigen Lebens hervortreten zu lassen. Franz I. entschuldigte nämlich die blutigen Verfolgungen der Protestanten seines Reiches gegen die darüber entrüsteten deutschen Fürsten, um deren Freundschaft er sich beworben hatte, indem er einige Schriftchen verbreiten ließ, worin behauptet war, daß nur schwärmerische, zum Aufruhr gegen alle göttliche und menschliche Ordnung geneigte Wiedertäufer gestraft worden. Einige jener Schriftchen kamen in Calvin's Hände. „Da ich sah," sagte er in der Vorrede zum Commentar über die Psalmen, „daß es eine List des Hofes war, um das Vergießen des Blutes so vieler Glaubenszeugen zu entschuldigen, damit es auch in der Folge erlaubt wäre, sie ungestraft zu morden, so überzeugte ich mich, daß mein Stillschweigen ein Verrath an der Wahrheit gewesen wäre. Das ist es, was mich zur Herausgabe meiner Institution veranlaßte. Vor Allem hatte ich die Absicht, meine Brüder, deren Tod vor Gott köstlich ist, von ungerechter Schmach zu befreien; und da ich die Scheiterhaufen wieder aufrichten sah, wollte ich wenigstens andere Völker zum Mitleiden bewegen." So entstand die erste Ausgabe dieses berühmten Werkes. Verschiedene Angaben (s. Henry I. 102 ff., III. Beilagen 177 ff.) sprechen dafür, daß im Jahre 1535 eine französische anonyme Ausgabe in Basel erschien. Calvin selbst spricht in einem Briefe vom 13. Oktober 1536 von der gallica editio libelli nostri. Daß alle Exemplare davon verloren gegangen sind, das macht keine Schwierigkeit, wohl aber der Umstand, daß das Werk, das anonym genannt wird, bereits die Widmung an Franz I. muß enthalten haben, welche doch den Namen Calvins an der Stirne trug. Diese Vorrede hat in einer französischen Ausgabe der Institution vom Jahr 1566 die Unterschrift: Basle le premier d'Août 1535. Man begreift auch nicht, wie ein Buch, in französischer Sprache geschrieben, geeignet war, andere Völker zum Mitleiden zu bewegen; auf der andern Seite entsprach das Buch dem angegebenen Zwecke der Belehrung der Franzosen besser, wenn es in französischer Sprache geschrieben war. Immerhin bleibt es auffallend, daß weder Calvin noch Beza von einer doppelten

Ausgabe sprechen; doch müssen wir eine solche annehmen, die eine, die schon genannte französische vom Jahr 1535, die andere, lateinische vom Jahr 1536, ebenfalls in Basel erschienen, wodurch der Zweck der Belehrung anderer Völker, besonders der Italiener, erreicht werden sollte. Dieses Werk sollte aber zunächst die französischen Protestanten zum klaren Bewußtseyn der Lehre, die sie bekannten, erheben und diese ihren Gegnern bekannt machen. So klein es war im Vergleich mit dem, was es später durch des Verfassers mehrende und bessernde Hand geworden ist, so enthielt es doch schon den vollständigen Ausdruck derjenigen Ueberzeugung, welcher er bis in den Tod getreu blieb, und bekundete eine seltene Reife des Geistes in so großer Jugend.

Die Widmungsworte an Franz I. sind schon längst als ein erhebendes Denkmal christlicher Freimüthigkeit berühmt. Zuerst, sagt er, habe er an nichts weniger gedacht, als ihm dies Buch zu widmen, das zum Unterrichtsbuch für die Franzosen bestimmt gewesen sey, deren Viele die Wahrheit suchten und die rechte Erkenntniß nicht hätten. Die Verfolgung der Protestanten habe ihn bewogen, damit einen andern Zweck zu verbinden, nämlich ihm ein Glaubensbekenntniß zu übergeben, damit er die Lehre kennen lerne, welche jene Wüthenden mit Feuer und Schwerdt und mit den gräulichsten Verläumdungen verfolgten. „Und doch," fährt er fort, „ist unsere Lehre würdig, von dir gekannt zu werden. Der Anblick unserer Niedrigkeit möge dich nicht davon abhalten. Vor Gott sind wir elende Sünder, in der Menschen Augen tief verachtet, der Auswurf der Welt, so daß wir uns vor Gott keines Dings rühmen können als seiner Barmherzigkeit, wodurch wir ohne irgend ein Verdienst von unserer Seite zur Hoffnung ewigen Heiles berufen worden sind." Darauf geht Calvin zur Widerlegung der gegen seine Glaubensgenossen erhobenen Anklagen über. „Indem sie unsere Religion eine neue Religion nennen, beschimpfen sie Gott, dessen heiliges Wort nicht verdiente, der Neuerung verdächtigt zu werden. Für diejenigen ist unsere Religion neu, denen Christus und sein Evangelium etwas Neues sind. Vermöge derselben Unwissenheit halten sie unsere Religion für zweifelhaft und ungewiß. Aber so sehr sie die Ungewißheit derselben verhöhnen, wenn sie die ihrige mit dem eigenen Blute besiegeln müßten, würde man erschauen, wie hoch sie dieselbe achten. Ganz anderer Art ist unsere Zuversicht, welche weder die Schrecken des Todes noch selbst Gottes Richterstuhl fürchtet." Darauf verbreitet sich Calvin darüber, daß die Katholiken mit Unrecht sich auf die Kirchenväter berufen, er wirft ihnen vor, daß sie sich nur an ihre Irrthümer halten. „Was sie Gutes gesagt, daran halten sie sich entweder nicht oder sie läugnen und entstellen es, so daß man sagen möchte, sie seyen nur darauf ausgegangen, im Golde Mist zu suchen." Er vertheidigt nun seine Glaubensgenossen gegen den Vorwurf, daß sie die Kirchenväter verachten. Er bittet darauf den König, die Verfolgung einzustellen, wobei er die Hoffnung ausspricht, daß der Herr selbst ihnen beistehen wird; mit dem Wunsche, daß der Herr seinen Thron durch Gerechtigkeit fest machen möge, schließt diese herrliche Vorrede. Als die lateinische Ausgabe erschien, hatte Calvin Basel bereits verlassen und sich für kurze Zeit an den Hof der Herzogin von Ferrara begeben, der standhaften, unglücklichen Beschützerin des Evangeliums. Hierauf ging er in seine Vaterstadt zurück, brachte seine Sachen in Ordnung und nahm sich vor, in Basel oder in Straßburg Muße für gelehrte Arbeiten zu suchen, voll von sehnlichem Verlangen, seinem unsteten Leben ein Ende zu machen. Da nun die Kriegszeiten andere Wege verschlossen, nahm er seinen Weg über Genf, wo er am 5. August 1536 anlangte, in der Absicht, nur eine Nacht daselbst zuzubringen und sogleich die Reise weiter fortzusetzen.

In dieser Stadt waren gerade in dem Zeitpunkte, wo der junge Calvin sie berührte, in politischer wie in kirchlicher Beziehung, für ihre ganze folgende Entwicklung entscheidende Veränderungen eingetreten, die zunächst durch die Verhältnisse zur Schweiz hervorgerufen worden. Schon seit dem Falle Karl's von Burgund hatte Bern's wachsende Macht im benachbarten Waadtlande festen Fuß gefaßt. Der Unglückstag bei Cappel (1531), die darauf folgende Restauration des Katholizismus in einem Theile der deutschen Schweiz

waren eine mächtige Mahnung, die entstandenen Verluste durch neue Erwerbungen zu ersetzen; es standen damit Eroberungspläne in Verbindung. Farel war es, der die romanische Schweiz für die Reformation gewann, und Bern lieh dazu seinen starken Arm. In Genf selbst waren die Auspicien für die Reformation höchst ungünstig. Die Stadt war in tiefes sittliches Verderben gesunken, wozu die häufigen Hoflager der savoyischen Herzöge und das ansteckende Beispiel einer lasterhaften Geistlichkeit das Ihrige mitgewirkt hatten. Von wissenschaftlicher Kultur und Strebsamkeit war keine Rede, noch weniger von gefühltem Bedürfniß einer religiösen Reformation. Als diese Bewegung in Deutschland und der Schweiz begann, waren die Genfer lediglich vom Streben erfüllt, sich der Herrschaft des Herzogs von Savoyen und ihres Bischofs, der für jenen Partei ergriffen, zu entledigen. Darüber spalteten sich die Bürger in zwei Parteien; die einen hielten es mit den Eidgenossen (Eidguenots), die andern mit Savoyen (mamelus). Mit Hülfe der Kantone Bern und Freiburg wurde die savoyische Herrschaft gebrochen, die savoyisch Gesinnten wurden vertrieben oder mußten sich fügen. Der Held dieses Aktes der Geschichte ist Berthelier, der darüber das Leben verlor.

Auf diesen ersten Akt folgte die Reformationsbewegung, welche die Bürgerschaft wiederum in zwei Theile spaltete, bis der reformatorisch gesinnte Theil die Oberhand erhielt. Das Eindringen der Reformation, der Sieg derselben war wesentlich durch die Dazwischenkunft Bern's zu Stande gekommen. Nur unter dieser Bedingung wollte Bern gegen den Herzog von Savoyen Schutz gewähren; um vor Savoyen sicher zu seyn, bequemten sich Viele zur Annahme der Reformation, die Andern aus Liebe zur Ungebundenheit. Bis zum 27. August 1535 hatte die Reformation den vollständigen Sieg davon getragen. Held dieser Begebenheiten ist der schon genannte Farel. Neben ihm arbeiteten als Prediger andere Flüchtlinge aus Frankreich.

Jener that in Verbindung mit der Obrigkeit und seinen Collegen sein Möglichstes, um die Reformation zu befestigen. Im 15. Jahrhundert war die allgemeine Bürgerversammlung (conseil général) als oberste gesetzgebende Behörde in den der Bürgerschaft zukommenden Dingen eingeführt worden. Diese Einrichtung wurde nun zur Befestigung der Reformation verwendet. Im Februar 1536 versprachen die versammelten Bürger durch einen feierlichen Eidschwur, alle vorhergegangenen Beleidigungen zu vergessen. Zugleich wurde die Ordnung des Gottesdienstes festgesetzt; dreimal im Jahre sollte das heilige Abendmahl mit ungesäuertem Brode ausgetheilt werden. Die Taufsteine wurden abgeschafft, deßgleichen alle Feste, nur den Sonntag behielt man bei. Ein strenges Verbot erging gegen alle weltlichen Vergnügungen, Spiele, Tänze, Maskeradenzüge u. s. w. Am 21. Mai gelobten die Bürger durch feierlichen Eidschwur, die Lehre der römischen Kirche zu verwerfen und nach der Regel des Evangeliums zu leben. Die vorhandenen Schulen wurden, so weit es anging, mit tüchtigen Lehrern versehen. Allein es fehlte viel daran, daß die Reformation in dieser Strenge durchgeführt allgemeine Billigung erhalten hätte und populär geworden wäre. Bonnivard, der Prior der Abtei St. Victor, kannte seine Genfer, als er ihnen zu Anfang der Reformation sagte: „Ihr habt die Priester gehaßt, die euch nur zu ähnlich waren; ihr werdet die Prediger hassen, weil sie euch zu unähnlich sind.“ In der That traten schon im September 1536 viele Bürger vor den Rath und erklärten, „sie könnten die Prediger, welche ihre Laster tadelten, nicht mehr dulden; sie wollten in Freiheit leben“. Es zeigte sich, daß die Durchführung der Reformation wie die früheren Ereignisse die Bürgerschaft in zwei Parteien spaltete, die große Mehrzahl derer, die äußerlich die Reformation angenommen und die Minorität, die es mit den Predigern und der Obrigkeit von Herzen hielt. Farel fühlte auf's Tiefste die Größe und Schwierigkeit des Werkes, das auf seinen und seiner Collegen Schultern lag.

Da betrat der junge Calvin die Stadt. Seine Hoffnung, nicht bemerkt zu werden, wurde getäuscht. Einer der französischen Prediger erkannte den schon rühmlich bekannten jungen Mann, sein hageres Aussehen, sein ernstes Antlitz, sein funkelndes Auge. Alsobald lief er zu Farel, ihm die Sache mitzutheilen. Farel's Entschluß war sogleich gefaßt:

Calvin sollte sein Gehülfe werden. Er begab sich auf der Stelle in seine Herberge und hielt den Widerstrebenden fest durch die Macht seiner erschütternden Worte. Denn Calvin weigerte sich Anfangs, unter dem Vorwande, daß er fürchte, durch den Dienst an Einer Kirche seine Wirksamkeit zu beschränken. Er fühlte sich nämlich mehr zu einer gelehrten Thätigkeit hingezogen; seine angeborene Schüchternheit und Liebe zur Einsamkeit erregte in ihm keine große Neigung, eine so schwere Stellung mitten in einer durch Parteiungen zerrissenen, für die Reformation bloß äußerlich gewonnenen Stadt einzunehmen. „Meister W. Farel," so erzählt er selbst in der Vorrede zur Auslegung der Psalmen, „hielt mich in Genf zurück, nicht sowohl durch seinen Rath und seine Ermahnung, als vielmehr mittels einer fürchterlichen Beschwörung, so daß mir vorkam, als hätte Gott selbst seine Hand über mich ausgestreckt, um mich festzuhalten. Da er sah, daß er mit Bitten nichts ausrichtete, steigerte er seine Rede bis zur Verfluchung, daß es Gott gefallen möchte, die Ruhe und Muße zum Studiren, die ich suchte, zu verfluchen, wenn ich mich weigerte, in so großer Noth Hülfe zu leisten. Dieses Wort erschreckte und erschütterte mich solchermaßen, daß ich die unternommene Reise aufgab, doch so, daß ich im Gefühle meiner Schüchternheit mich nicht verpflichten wollte, eine bestimmte Stelle einzunehmen." So weit hatte Farel ihm nachgegeben, in der Hoffnung, bald auch diesen letzten Widerstand überwunden zu sehen.

Dieser Vorgang bildet den entscheidenden Wendepunkt in Calvin's Laufbahn als Reformator, so wie auch die Grundzüge seines Geistes, seiner Gemüthsart darin abgespiegelt sind. Er beugt sich vor der Majestät des richtenden Gottes, die ihm durch Farel's Drohung vermittelt wird. So ist die Gottesfurcht, in strengem Gehorsam gegen den Herrn sich offenbarend, der belebende Athem seines Lebens, wogegen die kindliche Liebe zu dem versöhnten Vater in Christo etwas zurücktritt. So wie Farel in heftigem Auffahren seiner Seele Gewalt anthut, so wird es ihm fortan zur Gewohnheit, durch Gewalt die Seelen für Christum zu gewinnen. Das Amt des Dienstes am Worte, die mit väterlicher Zucht verbundene Autorität der Kirche handhabte er von nun an auf dieselbe Weise gegen Andere, wie er sich derselben mit Aufopferung seiner Lieblingsneigung unterworfen. — Jener Vorgang ist auch darum so beachtenswerth, weil er uns den Kampf zwischen dem Denker und Gelehrten einerseits und dem zu praktischer Thätigkeit berufenen Kirchenmanne andererseits zeigt und diesen Kampf zur Entscheidung bringt. Calvin fürchtete die Studien zu vernachlässigen, zu welchen er durch innern Drang und glänzende Gaben berufen war; und in der That bedurfte die Kirche gar sehr einer solchen intellektuellen Macht zu ihrer Bildung, Leitung, Organisirung, Befestigung. Aber seine theologischen Bestrebungen, dem Dienste der Kirche untergeordnet, sollten erst so recht fruchtbar gemacht werden. Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit Calvin's Furcht, sich auf einen zu kleinen Kreis zu beschränken, denn allerdings war er zu einer weithin reichenden Wirksamkeit berufen; aber er sollte vorerst sich beschränken, um von einem gegebenen Punkte aus einen um so größeren Kreis zu umfassen. — Endlich ist auch dieses zu beachten, daß Calvin nur gegen seinen Willen in Genf festgehalten wurde, so wie er denn auch nur aus Pflichtgefühl das zweite Mal dahin zurückkehrte; indem dadurch seine Stellung in Genf innerlich freier und unabhängiger wurde, so erklärt sich auch daraus die rücksichtslose Härte seines Kirchenregimentes.

Calvin, nachdem er mit öffentlichen Erklärungen der heiligen Schrift (einer Art von theologischen Vorlesungen), in dem Dom von St. Peter den Anfang gemacht *), ließ sich bald bewegen, Farel'n in seiner Pastoralwirksamkeit beizustehen, worin er durch die gute Aufnahme seiner ersten Predigt sehr bestärkt wurde. Ein Katechismus wurde von ihm

*) Worauf Farel vor den Rath trat und bat, für sein Unterkommen zu sorgen. Der Rath hatte seinen Namen vergessen und ließ in's Protokoll schreiben: Farel a exposé que cette leçon, que *ce françois* donne en S. Pierre, est nécessaire etc.; es wurde ihm einiges Wenige gegeben, später, 18. Februar 1537, etwas dazu (6 écus au soleil.).

noch 1536 verfaßt in französischer Sprache (lateinisch 1538 herausgegeben), nicht zu verwechseln mit dem bekannten kleinen Genfer Katechismus in Fragen und Antworten. Es ist eigentlich ein Auszug aus der Institution, ohne Fragen und Antworten. Auf seinen Antrieb und durch seinen Einfluß geschah es, daß ein von Farel aufgestelltes Glaubensbekenntniß, so wie einige neue die Kirchenzucht betreffende Artikel den Bürgern vorgelegt und von ihnen beschworen wurden (20. November 1536). Die Wiedertäufer überwand er in einem öffentlichen Gespräch, in Gegenwart des Raths und Volkes, so daß sich fortan keiner mehr sehen ließ (18. März 1537).

Durch solches Auftreten wurde Calvin bald in die Reibungen verflochten, die er vorausgesehen und gerne vermieden hätte: die Geister platzten auf einander und der strenge Censor und herbe Gesetzgeber erlitt eine Niederlage. Die Prediger Calvin, Farel und Caraud erklärten zu Ostern 1538, wegen der herrschenden Sittenlosigkeit das Abendmahl nicht halten zu können. Zugleich bezeugten sie ihre Unzufriedenheit darüber, daß der Rath, ohne die Prediger zu befragen, die Beschlüsse der Lausanner Synode vom Jahr 1537 angenommen und der Versammlung der Bürger vorgelegt, welche, dem Einflusse des verbündeten Bern nachgebend, dieselben sanctionirt hatten. Diese Beschlüsse betrafen zwar nur äußerliche Dinge, den Gebrauch der Taufsteine, des ungesäuerten Brodes beim Abendmahl, die Feier der großen kirchlichen in Genf abgeschafften Feste.

Es war unverständiger Eifer, wie Calvin selbst nachher eingestand, daß die Prediger sich diesen einmal vom Volke angenommenen Neuerungen widersetzten; die Wiedereinführung der jährlichen großen Feste war ja noch dazu ein Fortschritt über den früheren beschränkten Standpunkt. Immerhin lag dem Widerstande der Prediger das löbliche Bestreben zu Grunde, die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt aufrecht zu halten. Die Bürger aber und auch der Rath befürchteten das stärkere Hervortreten der klerikalischen Autorität und ergriffen freudig den Anlaß, das Joch, das beiden Theilen lästig geworden war, abzuschütteln. Eine vom Rath berufene Versammlung der Bürger befahl am 23. April 1538 den genannten drei Predigern, innerhalb zweier Tage die Stadt zu verlassen. Sie erklärten: „es ist besser Gott zu gehorchen als den Menschen“, und ergriffen freudig den Wanderstab. Besonders freute sich Calvin mehr als löblich war, wie er selbst es eingesteht; denn frei von der drückenden Last seines neuen Berufes kehrte er zu seinem alten Vorsatze zurück, fortan keine öffentliche Stelle zu bekleiden, um sich ungestört den Studien hingeben zu können. Doch sollte nach der Absicht der göttlichen Vorsehung, die sich bald enthüllte, diese Trennung von seiner Gemeinde nur dazu dienen, die Gemüther derselben für seine Wirksamkeit empfänglicher zu machen und das Brechen ihres trotzigen Widerstandes zu erleichtern.

Schon glaubte er, nach einigem Herumirren, in Straßburg den ersehnten Zufluchtsort erlangt zu haben, als er in ähnlicher Weise wie in Genf durch Farel, so dort durch Bucer's ernste Vorstellungen bewogen wurde, die Seelsorge der sich bildenden französischen Gemeinde von französischen Flüchtlingen zu übernehmen, womit er Vorlesungen an der neu gestifteten Akademie verband. Viele Franzosen kamen um seinetwillen nach Straßburg. Bald wurde er in die deutschen Angelegenheiten hineingezogen. Als Theilnehmer an den Religionsgesprächen in Frankfurt a. M., Worms und Regensburg trat er mit Melanchthon in freundschaftliche Verbindung und erwarb sich bei den Deutschen den ehrenvollen Beinamen des Theologen. Auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete war er hier sehr thätig, so wie er denn schon in Genf andere außer den genannten kleinen Schriften herausgegeben hatte. Zuerst kommt hier in Betracht die neue Ausgabe seiner Institutio im Jahr 1539; die zweite Hauptausgabe dieses bedeutsamen Werkes, die wenig verändert sich zeigt in den folgenden Straßburger Ausgaben von 1543 und 1548 und in den Genfer Ausgaben von 1550, 1553 und 1554, worauf 1559 in Genf die dritte und letzte Ausarbeitung erfolgte, das Muster aller folgenden, herausgegeben von Robert Stephanus. Doch enthielt dieselbe im Wesentlichen nichts Neues, sondern hat nur an Methode, Ordnung und Klarheit gewonnen. — Sodann schrieb Calvin, um die Union zwischen dem

reformirten und lutherischen Lehrbegriff anzubahnen, die durch die vielen Streitigkeiten nicht nur erbitterten, sondern auch irre gewordenen Geister auf die Bahn der Wahrheit zu lenken, ein Buch über das heilige Abendmahl im Jahre 1540 in französischer Sprache, 1545 in das Lateinische übersetzt von des Gallars. Indeß Luther, wie schon früher (Calvin an Farel 20. November 1539), so nach Erscheinen dieses Buches über Calvin's Standpunkt zu dem Abendmahlsstreite sich sehr anerkennend aussprach (Hospin. hist. sacramentaria P. II. p. 178) urtheilten, wie denn öfter die Schüler über den Meister hinausgehen — die eifrigen Lutheraner von jenem Werke mit verächtlichen Worten: „er waschet den Pelz und macht ihn nicht naß“ (Henry I., 285). Endlich fällt in diese Zeit seines Straßburger Aufenthaltes der Commentar zum Brief an die Römer, dedicirt seinem Freunde und Lehrer Grynäus in Basel, hervorgegangen aus den von ihm gehaltenen theologischen Vorlesungen. Es ist offenbar, daß diese Arbeit mit der Institutio innig zusammenhing.

Daneben vergaß er keineswegs seine alte Gemeinde. Fortwährend stand er ihr mit Rath und Ermahnung bei und bewies sich als ihr tapferer Vertheidiger, als der gewandte Cardinal Sadolet die ihres Führers entblößten Genfer durch eine blendende Schrift in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen wähnte*). Da erwachte in den Genfern mehr und mehr das Verlangen nach dem ausgetriebenen und dennoch ihnen treu gebliebenen Lehrer. Es mahnten sie die garstigen Ausbrüche wilder Sittenlosigkeit, das neue Auftreten der Wiedertäufer, die Erneuerung der Winkelmessen. Die Gewissen waren erschüttert worden durch die Unglücksfälle der vier Syndics, Urheber der Vertreibung Calvin's. Der eine brach sich den Hals durch einen Fall zum Fenster hinaus; der andere, des Mordes angeklagt, endigte sein Leben auf dem Schaffot. Die zwei anderen wurden als schuldig des Hochverraths aus der Stadt verwiesen. Unter diesen Umständen ließen die Genfer an Calvin die dringende Einladung ergehen, die verlassene Stelle wieder einzunehmen. Diese Einladung erhielt er in Worms. Seine erste Antwort war verneinend. „Es ist kein Ort in der Welt, den ich so sehr fürchte wie Genf,“ so schrieb er damals an einen Freund. Farel's und Bucer's dringende Vorstellungen sowie der persönliche Besuch von Gesandten aus Genf überwanden endlich seinen Widerstand. Mit Thränen in den Augen nahm der starke Mann die Einladung an. „Ich biete Gott,“ schrieb er an einen Freund, „mein geschlachtetes Herz zum Opfer dar, meinen gefesselten Geist unterwerfe ich dem Gehorsam.“ Am 13. September 1541 langte er wieder in Genf an und wurde mit großer Freude von Regierung und Bürgerschaft aufgenommen. Der Rath, der die ihm angewiesene bescheidene Wohnung bereits ordentlich eingerichtet, bat ihn, doch ja nicht wieder fort zu gehen und schenkte ihm ein Stück Tuch zu einem neuen Rocke.

So beginnt der zweite Abschnitt von Calvin's Leben, die Zeit seines einflußreichen Wirkens in Genf und auf die ganze reformirte Kirche. Sein Wirken zeichnet sich vor Allem durch seinen, man möchte sagen streng systematischen Karakter aus. Der französische Geist, so flüchtig er erscheint und gerade im Gegensatze zu dieser angebornen Flüchtigkeit, ist methodischer als der deutsche. So wie diese Eigenthümlichkeit in der französischen Sprache und schönen Litteratur hervortritt, so auch in derjenigen Gestaltung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens, die als das eigenste Erzeugniß des französischen Geistes auf dem religiösen Gebiete in neueren Zeiten betrachtet werden kann, im Calvinismus. Wenn überhaupt in Frankreich der Katholizismus sich in seiner größten Strenge entwickelt hat, — wie denn in diesem Lande die steifsten Mönchsorden, die Karthäuser und Trappisten entstanden sind, — so ist sich auch nicht zu wundern, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts unter französischem Einflusse auch den ernstesten Karakter angenommen. Selten ist wohl ein menschliches Wirken so streng nach Grundsätzen geregelt worden wie dasjenige des Refor-

*) S. *Jacobi Sadoleti*, romani Cardinalis epistola ad senatum populumque Genevensem Anno 1546. Joa. Calvini responsio, in den Calvini Opuscula. Genf 1552.

nators von Genf. Es beruhte auf einer wunderbaren Einheit, Klarheit und unerschütterlichen Festigkeit der Ueberzeugung. Mit Darlegung derselben, nach Anleitung der berühmten, schon öfter genannten Institution, beginnen wir daher unsere fernere Darstellung.

Vor Allem tritt die Besonderheit hervor, daß die Betrachtung der christlichen Wahrheiten, die den Lehrbegriff ordnende Thätigkeit sich so eng als möglich an den einfachsten Ausdruck des christlichen Glaubens anschließt; es wird nämlich die ganze christliche Glaubenslehre an den Faden des apostolischen Symbols angereiht und an diesem Faden entwickelt. Diese großartige Einfachheit des Planes und der Ausführung zeigt sich am deutlichsten in der Ausgabe von 1559 und den folgenden. Mit dieser strengen Handhabung des Glaubensprinzips hängt das zusammen, daß die Glaubenslehre in die engste Beziehung zur Sittenlehre gestellt und diese eigentlich mit jener abgehandelt wird. Die praktische Richtung von Calvin's Reformation sowie der reformirten Kirche überhaupt kommt in jenem Verhältniß zur lebendigen Anschauung. Mit den beiden bisher berührten Punkten steht keineswegs im Widerspruche die Ausführung über die Prädestination und die hohe Bedeutung, die dieser Lehre beigelegt wird. Calvin geht nicht von einem spekulativen, sondern von einem religiös-sittlichen Interesse aus. Es ist ihm darum zu thun, im Gegensatze gegen das herrschende Verderben und die laxen Grundsätze über Sünde und Gnade, aus welchen dasselbe zum Theil hervorgegangen, die Nichtigkeit und Verdienstlosigkeit alles menschlichen Wirkens hervorzuheben, der Rechtfertigung durch den Glauben eine feste Grundlage zu geben; mit einem Worte, die Prädestinationslehre mit den entsprechenden anthropologischen Sätzen vom menschlichen Unvermögen, vom Verluste der Freiheit zum Guten, diese augustinischen Lehren waren ihm das Mittel, wodurch er den Katholizismus zu überwinden und niederzukämpfen trachtete. Es sollte jetzt, besonders nach dem Erscheinen des neuesten Werkes von Schweizer über die reformirten Centraldogmen, allgemein anerkannt seyn, daß Calvin hierin nicht nur mit Zwingli und Oekolampad, sondern auch mit Luther und Melanchthon, mit diesem wenigstens in seiner ersten Periode, vollkommen einig war: in Festhaltung oder, wenn man will, in Erneuerung des Augustinismus stimmte der reformatorische Geist in den verschiedensten Ländern zusammen. Man kann wohl sagen, daß durch Anwendung der augustinischen Lehre der Katholizismus gebrochen wurde. Allein nicht nur stimmte Calvin darin mit jenen Männern vollkommen überein, sondern er hat im Anfange die Paradoxien Luther's und Zwingli's gemieden und den betreffenden Wahrheiten den einfachsten Ausdruck gegeben. Dies zeigt sich in der ersten Ausgabe der Institutio vom Jahr 1535, 1536: „an der Erlösung in Christo können wir nur Theil haben durch den Glauben; Treue und Glauben aber können wir uns selbst nicht geben, wir müssen sie von Gott erbitten. Letzter Grund unseres Heiles ist die ewige Erwählung, einzig nach dem Vorsatze des göttlichen Willens. — Die erwählt sind, hören die Berufung, werden gerechtfertigt und verherrlicht. Es ist unmöglich, daß Erwählte verloren gehen; denn Gottes Vorsatz ist schlechthin fest.“ Der Zweck der Straßburger Ausgabe brachte es mit sich, daß er seine Lehre überhaupt mehr entwickelte. Hatte die erste Ausgabe bloß den Zweck gehabt, von den Protestanten Verläumdungen abzuweisen, als wären sie rebellische, strafbare Wiedertäufer, so bekennt nun Calvin, in der Vorrede zu der Ausgabe von Straßburg, seine Absicht sey, die Theologie Studirenden zum Lesen der heiligen Schrift vorzubereiten und sie zum Lesen derselben anzuleiten. So wie das Ganze schon wissenschaftlich geordnet ist, so ist namentlich auch die augustinische Richtung schärfer, ja schroffer ausgeprägt; es wird gesagt, daß in den Sünden nicht bloß Gottes Zulassung, sondern auch seine Macht sich zeige, daß Gott die Sünde durch Sünde strafe. „Gott reizt als gerechter Richter durch seinen Diener, den Satan, den bösen Willen, um die Gerichte zu vollstrecken.“ — Daher wird nun schon eine zwiefache Prädestination angenommen, der Einen zu Seligkeit, der Andern zur Verdammniß; und zwar werden die Menschen unter diesen ungleichen Bedingungen geschaffen. Wenn die Verworfenen untergehen, so büßen sie nur für das Verderben, in welches Adam zufolge seiner Vorherbestimmung gefallen ist.

Der Sache nach haben wir hier bereits das horribile decretum, den Supralapsarismus der Ausgabe von 1559, worin Calvin über Augustin entschieden hinausgeht.

Ein anderer wichtiger Punkt in Calvin's religiöser Ueberzeugung sind seine Ansichten über Kirchenautorität und Kirchenzucht. Ohne von denjenigen der übrigen Reformatoren im Wesentlichen abzuweichen, lassen sie doch eine gewisse Seite der Sache mehr hervortreten, eine andere mehr in den Hintergrund treten, so daß katholische Schriftsteller, Bossuet in seiner histoire des variations, Audin in seiner Schrift über Calvin, Möhler in seiner Symbolik dem Calvin eine Ueberschreitung der Grenzen des Protestantismus und eine auffallende Annäherung an die katholische Kirche schuld gegeben haben. Soviel ist gewiß, daß Calvin der Kirche eine größere Autorität zugestanden als alle anderen Reformatoren. Er schließt sich, was auch Henry I. 334, dagegen sagen möge, in diesem Punkte an Augustin an, nur nicht so weit wie in der Lehre von der Prädestination und in der Anthropologie, d. h. mit dem Unterschiede, daß er, indeß er diese letzten Lehren noch schroffer als Augustin formulirte, der Lehre von der Kirche die katholische Spitze, das Bischofsamt und die äußerliche Einheit, genommen hat. Calvin ist also weit entfernt, wie Luther, von der Freiheit des Christenmenschen auszugehen; hatten sich doch die Verhältnisse für Luther selbst seit dem Erscheinen der Schrift, worin er solche Lehren vortrug, ganz anders gestaltet; die Gräuel der Wiedertäufer in Münster hatten es jedem klar gemacht, daß die reformatorische Bewegung gar sehr der Zügelung bedürfe. Daher geht Calvin von der Abhängigkeit des Menschen, von der Gemeinschaft, von der Nothwendigkeit einer Erziehung zur Religion, einer Zucht in derselben aus. „Weil unsere Rohheit und Trägheit und die Schwachheit unseres Geistes äußerlicher Hülfe bedürfen, durch welche der Glaube entstehen und wachsen könne, so hat uns Gott solche Hülfe gegeben und diesen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche ist unsere Mutter. Schon diese einzige Benennung zeigt, wie nützlich und nothwendig es sey, sie zu kennen. Denn wir können nicht anders zum Leben eingehen, als wenn sie uns in ihrem Schooße erzeugt, an ihren Brüsten ernährt, unter ihrer Obhut und Schutz hält, so lange bis wir von diesem sterblichen Leibe befreit den Engeln gleich seyn werden.“ Mit diesen Worten beginnt die Entwickelung der Lehre von der Kirche im 4. Buche der Institution nach der Ausgabe von 1559; im Wesentlichen war dasselbe gesagt in der genannten Straßburger Ausgabe.

Diese Kirche, außer welcher kein Heil ist, hat ein von Gott eingesetztes Lehramt, dem die Gläubigen Gehorsam zu leisten verbunden sind. Sie hat das Recht, lehrend aufzutreten. Die Synode, welche sie repräsentirt, welche aus Geistlichen und Aeltesten besteht, bietet die beste Bürgschaft für die richtige Auslegung der heiligen Schrift. Der Kirche kommt das Recht zu, Gesetze zu geben und die Kirchenzucht zu handhaben, doch so, daß die Kirche die Fehlenden bloß geistlich bestraft, und sie dem Staate nicht anzeigt zur polizeilichen Bestrafung, weil der Staat nicht die Stelle der Kirche einnehmen soll. Denn keine Gesellschaft kann ohne Ordnung und Zucht bestehen. Die Lehre ist die Seele der Kirche, die Zucht ist mit den Nerven zu vergleichen, welche die Verbindung mit den verschiedenen Gliedern vermitteln und diese in Ordnung zusammenhalten. Sie ist ein Zaum für die Bösen, ein Antrieb zum Guten, eine väterliche Zuchtruthe. Sie durchläuft verschiedene Grade von der Privatermahnung zur öffentlichen Rüge, von da bis zur öffentlichen Ausschließung vom heil. Abendmahle. Damit sie rechtmäßig sey, muß sie nicht von den Geistlichen allein gehandhabt werden. Die so organisirte Kirche ist in ihrem Wesen vom Staate streng geschieden; dieser verfolgt rein irdische Zwecke, indeß die Kirche einem himmlischen Ziele nachstrebt. Daher kömmt jenem weder das Recht der Herrschaft über die Kirche noch der Einmischung in eigentlich kirchliche Dinge zu. Der Staat ist aber verpflichtet, der Kirche in Verwirklichung ihrer Ideale behülflich zu seyn, so wie hinwiederum die Kirche des Staates Zwecke durch Handhabung der Sittlichkeit an ihrem Theile fördert. An eigentliche Trennung von Kirche und Staat hat also Calvin nicht gedacht, und sich in der Durchführung seiner Ansicht noch entfernter

davon gehalten als in der Theorie. Aber ebensowenig kann, mit Henry II. 115, gesagt werden, daß Calvin die Kirche dem Staate unterworfen habe.

Unverzüglich schritt Calvin zur Durchführung solcher Grundsätze. Unbekümmert um persönliche Beleidigung dachte er nicht daran, was ihm im Momente seines Triumphes ein Leichtes gewesen wäre, diejenigen, die an seiner Verbannung Antheil genommen, zu verfolgen. Er sorgte vor Allem dafür und benutzte seinen Sieg dazu, daß die Anstalt, um deren willen er gefallen war, und an deren Bestehen ihm das Wohl der Kirche geknüpft schien, alsobald wieder eingerichtet würde. Sogleich nach seiner Ankunft erklärte er, daß er sein Amt nicht versehen könne, wenn nicht zugleich mit der christlichen Lehrverkündigung ein wohlgeordnetes Presbyterium, verbunden mit kirchlicher Zucht, angenommen würde. So entwarf er denn Gesetze zur Organisirung der Kirche, welche Gesetze noch in demselben Jahre (am 20. Nov. 1541) von der gesammten Bürgerschaft feierlich angenommen wurden. Durch dieselben wurde die kirchliche Eintheilung der Stadt geordnet, die Zahl der Geistlichen festgesetzt, ihre Verrichtungen ihnen angewiesen, die Wahl derselben so eingerichtet, daß sie durch die anderen Geistlichen gewählt werden und daß die Wahlen durch den Rath und die Gemeinden bestätigt werden sollten. Den Geistlichen ordnete Calvin Aelteste bei, welche von den Geistlichen bezeichnet, vom kleinen Rathe und ebenfalls von den Gemeinden bestätigt wurden. Daraus, daß der direkte Antheil der Gemeinden auf dieses Bestätigungsrecht beschränkt wird, erhellt zur Genüge, daß die calvinische Presbyterialverfassung weit entfernt ist, einen demokratischen Karakter zu haben: sie ist vielmehr eine geistliche Aristokratie, im besten Sinne des Wortes. Die Aeltesten nun in Verbindung mit den Geistlichen bilden diejenige Behörde, um deren Aufstellung es dem Calvin hauptsächlich zu thun war, das Consistorium, mit Handhabung der Sittenzucht beauftragt. Seine Zusammensetzung wurde unabhängig von Calvin und nicht seinen Ansichten gemäß bestimmt. Denn das politische Element hatte darin das Uebergewicht über das kirchliche, worüber sich der Reformator in seinen Briefen beklagt*). Es bestand nämlich aus den sechs Stadtgeistlichen und zwölf Aeltesten, wovon einer Syndic, als solcher Präsident, die elf übrigen Rathsherren waren. Es versammelte sich alle Donnerstage und wurde durch einen Rathsdiener bedient. Es übte die Kirchenzucht wider Flucher, Lästerer, Trunkenbolde, Hurer, Schläger, Zänker, Tänzer, Verächter des Gottesdienstes und der kirchlichen Gesetze so wie gegen die Verbreiter heterodoxer Meinungen ohne alle Rücksicht auf Stand, Reichthum und Geschlecht. Diese Anstalt ist es hauptsächlich, die der genferischen Reformation einen theokratischen Karakter aufdrückte.

So betrat denn der von Natur schüchterne, aber durch Glaubenskraft unerschütterliche Mann auf's Neue die mühsame, gefahrvolle Bahn, die ihn schon einmal in ungünstigen Kampf mit dem Geiste des alten Genf verwickelt. Dieser Geist, kaum gebeugt und gedemüthigt, regte sich alsbald auf's Neue und raffte alle seine Kräfte zusammen. Je herber die Kirchenzucht wurde, desto frecher erhob er das Haupt, desto wüthender vertheidigte er sein gefährdetes Leben. Bis zum Jahr 1555 hatte der unerbittliche Sittenrichter Kämpfe aller Art, selbst bisweilen Todesgefahr zu bestehen, einmal mitten in der wüthenden Menge, das anderemal durch heimliche Nachstellung der Feinde, bis es seiner Standhaftigkeit gelang, den Geist des alten Genf zu bannen. Die Opposition war aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt; ihre Mitglieder wichen sehr von einander ab; die einen widersetzten sich der Kirchenzucht und bestanden auf den alten demokratischen Formen der Regierung, die unter Calvin's Einflusse mehr und mehr beseitigt wurden. Das sind die sogenannten politischen Libertiner. Andere näherten sich in auffallender Weise den Grundsätzen des sogenannten geistigen Libertinismus, von dem Viele damals in Frankreich angesteckt waren, und der zum Deckmantel diente, um die katholischen Formen mitzumachen ohne innere Ueberzeugung. Es waren damit pantheistische

*) Calvin an Myconius: nunc habemus qualecunque presbyterorum judicium et formam disciplinae qualem ferebat temporum infirmitas.

Sätze verbunden, die zu direkter Verläugnung der christlichen Heilswahrheit und zu unsittlichen Grundsätzen führten, z. B. daß die gläubige Frau ihren Leib allen Gläubigen preis geben dürfe, und daß dies der Sinn sey der Gemeinschaft der Heiligen*). In Genf fanden gerade diese letzteren Grundsätze bei Einigen Eingang: Lästerung Christi, verruchte Lebensansichten und lasterhaftes Leben waren bei ihnen mit einander verbunden, doch ohne daß die Genfer Libertiner gerade die pantheistischen Grundsätze angenommen zu haben scheinen. Solche Libertiner, worunter vorzüglich Gruet und Benoite Ameaux zu nennen sind, dürfen wir aber durchaus nicht mit jener ersten Klasse von Libertinern und Opponenten in Eine Reihe stellen. Doch beide Klassen umschlang das Band eines unversöhnlichen Hasses gegen Calvin und seine Einrichtungen. Einige gaben ihren Hunden den Namen Calvin, so wie es heißt, daß in Frankreich nach der Schlacht bei Waterloo öfter den Hunden der Name Blücher gegeben wurde. Sehr bezeichnend für den Geist, in welchem die Losreißung von Savoyen und von der römischen Kirche vollzogen worden war, ist der Umstand, daß der Sohn eines Märtyrers der Freiheit, Berthelier, und einer der ersten Theilnehmer an der Reformation, Perrin, zu den bedeutendsten Häuptern der Opposition gegen Calvin gehörten. Dieser letztere ward im Jahre 1546 militärisches Haupt der Republik, bald darauf Syndic; ein anderer Feind Calvins wurde Censor, um dieselbe Zeit, da der Besuch des Gottesdienstes befohlen und obrigkeitlich beaufsichtigt wurde. Die Opposition bis in alle ihre Schlupfwinkel zu verfolgen, waren bereits im Jahre 1550 die jährlichen häuslichen Visitationen des Consistoriums zur Erforschung des Glaubens und der Sitten der gesammten Einwohnerschaft angeordnet worden. Aber noch drei Jahre später wurde dem Consistorium das Recht der Ausschließung vom heil. Abendmahl streitig gemacht. Damals nämlich (1553) erhielt Berthelier, dem das Consistorium den Genuß des heil. Abendmahls untersagt hatte, vom Rathe die Absolution vom Kirchenbanne. Die Vorstellungen derer, welche die letzte Entscheidung über den Kirchenbann dem Rathe zuwiesen, hatten obgesiegt; es triumphirten die Gegner und hofften, Calvin werde durch standhaftes Beharren seinen Sturz herbeiführen oder durch Nachgeben die Kraft der Gesetze über die Kirchenzucht brechen. Da zerhieb er den Knoten durch ein unerschrockenes Benehmen; zwei Tage vor der Septembercommunion (einem der vier jährlichen Communionstage) erklärte er auf der Kanzel: „des Chrysostomus Vorbilde nachfolgend, werde ich zwar nicht Gewalt mit Gewalt vertreiben, aber lieber mich tödten lassen, als daß diese Hand den Verächtern Gottes, über welche das Gericht ergangen, die Heiligthümer des Herrn darreiche.“ Durch dieses Wort bestürzt, befahl Perrin, damals zum zweiten Male Syndic, alsobald dem Berthelier, bei dem bevorstehenden Abendmahle nicht zu erscheinen. Um dieselbe Zeit erlitt die Opposition eine andere Niederlage durch die Hinrichtung von Servede (Okt. 1553). Die Opposition hatte sich nämlich dieser Sache bemächtigt, eine rein theologische Frage wurde in eine staatlich-kirchliche umgewandelt: die ganze Existenz Calvins stand dabei auf dem Spiele. Denn Servede hatte sich durch die Feinde Calvins dazu verleiten lassen, diesen auf Leib und Leben anzuklagen, als falschen Ankläger, als einen wegen seines Verfolgungsgeistes unwürdigen Diener Christi, als Feind Christi und als Ketzer. Servede wollte ihn aus Genf verwiesen sehen; das war es, was die Libertiner wünschten; Servede selbst hoffte dann seine Stelle in Genf einzunehmen, oder man schmeichelte ihm wenigstens mit dieser Hoffnung. Dieser unsinnige, gänzlich vereitelte Versuch zeigt auf's Deutlichste die Verzweiflung der Oppositionspartei, und daß ihr jedes Mittel gleich galt**). Ihr Haß durch

*) Calvin hat die Grundsätze dieser französischen Libertiner, zu denen zwei Lieblinge der Königin von Navarra, Quintin und Pocques, gehörten, geschildert in adversus fanaticam et furiosam sectam Libertinorum, qui se Spirituales vocant, instructio. Opuscula f. 506.

**) S. Henry III. 181, Beilage S. 49, besonders die aus den ursprünglichen Prozeßakten geschöpfte relation du procès criminel intenté à Genève 1553 contre Michel Servet, redigée d'après les documents originaux. Genève 1844, von Rilliet.

diese wiederholten Niederlagen auf's Höchste gesteigert, brach zwei Jahre später in dem Aufruhr aus, in welchem Calvin und die ihm ergebenen französischen Flüchtlinge ermordet werden sollten. Der Mordanschlag wurde entdeckt, der Aufruhr gedämpft, vier Urheber desselben hingerichtet, andere verbannt oder auf andere Weise bestraft (1555). Erst seit diesem Ereignisse war Calvins Macht in Genf sicher gestellt, und entwickelte das Consistorium seine größte Strenge. Eine Anzahl von Beispielen wird uns den Beweis geben, mit welcher eisernen Consequenz verfahren wurde. Ameaux, der den Calvin einen Menschen von bösem Karakter genannt, wurde durch die Stadt geführt, im bloßen Hemde, eine brennende Kerze in der Hand, bis zum Galgen; er mußte Calvin um Verzeihung bitten. Eine Dame aus Ferrara wurde unter Androhung von Todesstrafe verurtheilt, in 24 Stunden die Stadt zu verlassen, weil sie häretische Reden gegen Calvin und das Consistorium sich erlaubt hatte. Andere wurden gestraft, weil sie getanzt, Andere, weil sie in Calvins Predigten gelacht hatten. In den Jahren 1558 und 1559 gab es vierhundert solche Fälle. Im Jahre 1561 verbot das Consistorium drei Tage wegen Krankheit im Bette zu bleiben, ohne den Geistlichen zu sich zu rufen. Schon im Jahre 1547 war bei Androhung von Geldstrafen der Besuch der Kirchen befohlen worden; demgemäß kam 1564 der Fall vor, daß ein Mann öffentliche Kirchenbuße thun mußte, weil er zu Pfingsten nicht communicirt hatte. Allein bei diesen kirchlichen Strafen blieb es nicht. Es gab noch immer genug Leute, welche sich aus allen Kirchenstrafen und aus der Excommunication nichts machten. Solche wurden dem Magistrate zur Bestrafung überwiesen. Calvin änderte in dieser Beziehung seinen früher ausgesprochenen Grundsatz; er spricht sich darüber aus in einem Briefe vom Jahre 1559. Die Richter wetteiferten in strenger Bestrafung mit dem Consistorium. So wurde ein Kind, welches seine Mutter Diablesse gescholten hatte, gepeitscht, ein anderes enthauptet, weil es Vater und Mutter geschlagen. Spieler wurden an den Pranger gestellt mit den Karten am Halse. Auch das Verfertigen von Karten wurde verboten. Calvin selbst hatte den Grundsatz, daß die Schlechtigkeit der Zeit eine Schärfung der Strafen nothwendig mache. Entschlüpften ihm doch einst die Worte, daß er Einige aus dem Stadtviertel von St. Gervais, dem Feuerheerde der Opposition, werde hängen lassen, wenn sie sich nicht ruhig verhielten. Oftmals trat er auch vor den Rath und verlangte schärfere Strafen. Ueberdies bearbeitete er die höheren Sphären der Gesetzgebung und bewirkte eine Schärfung der Gesetze, insbesondere, daß der Ehebruch mit Todesstrafe belegt wurde (II. 69.). Selbst auf Abschaffung der Tortur trug er nicht an; doch rieth er niemals die Anwendung derselben.

Doch alles dieses schien noch keine hinlängliche Gewähr gegen den immer regen Oppositionsgeist zu gewähren. Um die kirchlichen Anstalten vor Gefahr zu bewahren, gebrauchte Calvin seinen Einfluß dazu, die Demokratie in Aristokratie umzuwandeln. Die Generalversammlung der Bürger, der öfter genannte allgemeine Rath (conseil general), die oberste gesetzgebende Behörde, war schon zu den Zeiten der savoyischen Herrschaft bisweilen so tobend aufgetreten, daß ihm der Rath der Sechzig an die Seite gesetzt wurde, bald darauf der Rath der Zweihundert. Im Jahre 1555 gingen nun, unter Calvin's Einfluß — obschon sein Name in den Verhandlungen nicht genannt wird, in dieser Beziehung wichtige Veränderungen vor. Der allgemeine Rath wurde fortan nur noch zweimal im Jahre berufen, im Februar, um die Syndics zu wählen, im November, um einige andere untergeordnete Stellen zu besetzen und um den Preis des Weines zu bestimmen. Auch durfte fortan im allgemeinen Rath nichts mehr vorgeschlagen werden, was nicht im Rath der Zweihundert, in diesem nichts, was nicht im Rathe der Sechzig, nichts in diesem, was nicht im kleinen Rathe genehmigt worden; diese letztere aus früherer Zeit herrührende Behörde war es also, in welcher sich am Ende die ganze Staatsgewalt concentrirte, so daß schon zu Calvin's Zeiten der allgemeine Rath sehr selten versammelt wurde. Seine geschichtliche Mission hatte er erfüllt, da er die Reformation als Grundgesetz des Staates mit feierlicher Verpflichtung sanctionirt hatte. Es geht aus diesem Allem zur Genüge hervor, daß Calvin kein Freund der Demokratie seyn konnte. In

der That bezeichnet er sie in seiner Institutio als diejenige Regierungsform, wobei am ehesten Unordnungen entstehen. Geleitet durch das Beispiel der Israeliten, gibt er eigentlich dem Königthum oder der Alleinherrschaft den Vorzug, nur daß keine Tyrannei damit verbunden sey. Auch die Aristokratie stellt er noch über die Demokratie, ohne zu läugnen, daß die Angesehenen, wenn sie allein herrschen, leicht auch eine ungerechte Herrschaft auszuüben verleitet werden. Er will aber keiner Regierungsform einen unbedingten Vorzug geben, keine unbedingt hintansetzen. Er findet das Wahre in der Verbindung aller drei Momente, und das Beste ist ihm eine gemäßigte Freiheit, die aber Alleinherrschaft nicht ausschließt; so predigt er auch den Unterthanen der Könige und Fürsten die strengste Pflicht des Gehorsams.

Die bisher betrachteten Einrichtungen und Anstalten bezweckten die religiös-sittliche Erneuerung von Genf. Diese Stadt sollte das Muster eines reformirten Gemeinwesens werden. Doch die vorzüglichsten Glieder in der Kette jener dasselbe Ziel betreffenden Maßregeln, diejenigen Anstalten, ohne welche alles Andere, alle noch so große Strenge nutzlos gewesen wäre, haben wir noch nicht genannt; es sind dies Calvin's und seiner Collegen Bemühungen um Predigt und Seelsorge einestheils, und die Aufnahme fremder Flüchtlinge anderntheils. Regelmäßig von zwei Wochen eine predigte Calvin alle Tage, klar und bündig die Lehre darstellend mit direkter Anwendung auf die Bedürfnisse der Gemeinde, zwar ohne Schwung der Beredtsamkeit, aber mit jener Macht, welche das Beispiel eines fleckenlosen Wandels und der größten Strenge gegen sich selbst begleitet. Daß er gar keine Predigt niedergeschrieben, möchte ich mit Henry II. 194. nicht daraus schließen, daß er sagt, er habe die 22 Predigten über den 80. Psalmen nicht niedergeschrieben; dies führt eher darauf, daß er öfter die Predigten schrieb. Doch mochten ihn die vielen Geschäfte am Niederschreiben hindern. Sie wurden ihm getreu nachgeschrieben, was leicht war, da er an Asthma litt und daher langsam sprach. Wie Luther hatte er den Grundsatz, daß der Prediger sich mit möglichster Kürze fassen solle; doch hat er diesen Grundsatz nicht so getreu befolgt wie Luther; die schlagende, treffende, populäre Art Luthers ist dem Calvin fremd; allein sie war für diesen auch nicht nöthig vermöge des verschiedenen Karakters derjenigen, zu denen er redete. — Eine besondere Art von Predigt war die sogenannte Congregation, d. h. ein für den Unterricht der Erwachsenen geeigneter Vortrag, der allwöchentlich am Freitage stattfand. Nach demselben durfte jeder Zuhörer, der etwas einzuwenden hatte, hervortreten und mit dem Prediger disputiren. Dadurch erhielten die Prediger Anlaß, manche Wahrheiten deutlicher darzulegen, und auch den religiösen Bildungsstand ihrer Zuhörer kennen zu lernen*). Für die Unerwachsenen wurden eigene Katechisationen gehalten, und Calvin verfaßte dafür einen Katechismus, der freilich durch den Heidelberger an Kraft und in systematischer Ordnung übertroffen wird, immerhin aber ein sehr gutes religiöses Volksbuch genannt zu werden verdient, sowie er denn auch in vielen reformirten Kirchen Eingang fand. Calvin schrieb ihn zuerst lateinisch, damit derselbe, wie er in der Vorrede vom 1. Dez. 1545 sagt, als öffentliches Zeugniß des Glaubens gelten könne. Welchen Werth Calvin auf die Katechisation setzte, das spricht er in der genannten Vorrede deutlich aus. Dieser Katechismus von 1545 trägt diesen Namen mit Recht, während der frühere, 1536 französisch, 1538 lateinisch erschienen, ohne dialogische Form einen Auszug aus der Institutio gibt. Die Wirkung der Predigten und Vorträge wurde durch die salbungsvollen, den Geist hehren Glaubens athmenden Gebete erhöht, die man freilich nicht nach der lateinischen Uebersetzung in der sogenannten formula precum beurtheilen muß. Das Sündenbekenntniß, das den gewöhnlichen Gottesdienst eröffnet, und das Beza vor dem Concile von Poissy hersagte, zeichnet sich aus durch apostolische Einfachheit und Kraft. Dazu kam eine musterhafte, die Gefahren tödtlicher Krankheit verachtende Seelsorge; ein eigener

*) Späterhin wurde der gehaltene Vortrag nur in der Versammlung der Geistlichen beurtheilt; diese Sitte bestand bis 1793.

Artikel der Liturgie handelt von dem Krankenbesuche. Calvin gab zu, daß den Kranken das Abendmahl dargereicht werde, nur sollten einige Verwandte und Nachbarn es mitgenießen, damit das Abendmahl nach der Vorschrift Christi genommen werden könne, d. h. in Gemeinschaft. Calvin hätte überhaupt gewünscht, das Abendmahl in der Kirche öfter auszutheilen, und namentlich die monatliche Feier desselben einzuführen. Er mußte sich aber damit begnügen, daß statt dreimal wie früher, nun viermal im Jahre das Abendmahl administrirt wurde. Von seinem Rigorismus in Beziehung auf die alleinige Feier des Sonntags war er seit seiner Vertreibung etwas zurückgekommen; er feierte Weihnachten und hielt an den anderen großen jährlichen Festen eine Art von besonders dem Tage gewidmeten Andachtstunden, die aber im Jahre 1551 vom Rathe plötzlich abgeschafft wurden.

Was endlich zur geistigen Erneuerung Genfs, zur Sicherung der calviniſchen Anstalten wesentlich beitrug, ist die Einwanderung und allmählige Einbürgerung einer großen Menge von Flüchtlingen, die ganze Quartiere der Stadt inne hatten; Niederländer, Engländer, Italiener, Spanier, hauptsächlich Franzosen. Einst wurden auf Einmal 300 neue Bürger aufgenommen, die fast alle Franzosen waren; und offen wurde dabei erklärt: es geschehe zur Beschützung und Vertheidigung des kleinen Rathes. Wenn gleich diese neue Bevölkerung auch allerlei Bestandtheile aufwies, — wie denn Lelio Sozzini, Bernardin Ochino, Servede auch unter diesen um der Religion willen Flüchtigen sich befanden, — so gehörten sie doch im Ganzen genommen zum Kerne ihrer betreffenden Nationen; sie brachten mit nach Genf den ernsten Sinn, den durch das Feuer der Verfolgung geprüften und geläuterten Glauben. Sie wurden die treuesten Anhänger ihres geistesverwandten Beschützers und gereichten ihm hinwiederum zum Schutze; ohne sie wäre Calvin doch am Ende den Söhnen des alten Genf (diese nannten sich selbst enfans de Genève) erlegen. „Diese Hunde von Franzosen," sagte einst einer der Libertiner, „sind Ursache, daß wir Sklaven sind und vor Calvin Bücklinge machen und die Sünden bekennen müssen. Zum Teufel mögen die Prediger und ihre Anhänger fahren." Allein statt dessen mehrten sich diese von Jahr zu Jahr. So rollte in den Adern der Bürgerschaft ein neues frisches Blut, welches auf ihre sittliche Umwandlung einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat.

Diese Umwandlung war groß, tief eingehend und erregte allgemeine Bewunderung. Im Jahre 1557 schrieb Farel an A. Blaarer: „Neulich war ich in Genf und noch nie hat es mir dort so wohlgefallen. Nicht daß ich wünschte, eine so große und nach dem Worte Gottes so begierige Gemeinde zu belehren, sondern um zu hören und zu lernen, wie der Geringste im Volke. In Genf wollte ich lieber der Letzte seyn als an einem andern Orte der Erste." Genf ward als eine Musterschule des christlichen Lebens bewundert. „Da wird," hieß es, „in allen Tempeln und Häusern das lautere Evangelium verkündigt, da verstummt niemals der liebliche Gesang der Psalmen, da sind Tag und Nacht Hände gefaltet und Herzen erhoben zum lebendigen Gotte. Denn es hat den größten Theil der Bewohner jenes Sehnen ergriffen, von welchem der Prophet in jenen Worten redet: „von Herzen begehre ich dein des Nachts, dazu mit meinem Geiste wache ich frühe zu dir."

Der Sittenreformation zur Seite, sie zu fördern bestimmt, ging die Festhaltung der reinen Lehre. Wir wollen übrigens nicht läugnen, daß gerade hierin die bedeutendsten Schwächen von Calvin's Wirken hervortreten, selbst wenn man es aus dem Gesichtspunkte der damaligen Zeit betrachtet. Denn das frühe Abschließen der religiösen Ueberzeugung, sowie es in mehrfacher Hinsicht für das praktische Leben förderlich war, erzeugte doch fast nothwendigerweise eine gewisse Härte im Festhalten und Durchsetzen der eigenen Ansichten, gepaart mit Verachtung des fremden Standpunktes und mit Geringschätzung der stufenweisen Entwicklung, in welcher sich so Viele zur Erkenntniß der Wahrheit erheben. Wenn Calvin die Wiedertäufer und in Beziehung auf Genferische Zustände die französischen Libertiner in der oben angeführten Schrift angriff und siegreich wider-

legte, so können wir uns dessen zwar nur freuen. Wir können auch nicht umhin, es zu billigen, daß er sich dem Castellio, Lehrer am Genfer Gymnasium, widersetzte, der das Hohelied für ein leichtes Jugendprodukt Salomo's erklärt hatte. Daß er aber den allerdings störrischen Mann durch seine Angriffe bewog, Genf zu verlassen (1543), sowie daß später Beza, der Armuth dieses Gelehrten spottend, auf seinen Karakter Verdacht warf, darin sehen wir bedauernswerthe Ausbrüche eines fleischlichen Eifers (s. d. A. Castellio).

Noch weniger kann Calvin's Rigorismus in Ansehung der Prädestinationslehre gerechtfertigt werden. Calvin gab dieser Lehre eine Bedeutung, die ihr, ihrem Wesen nach, nicht zukommt, und trieb sie, wie bevorwortet, weit über die Grenzen der biblischen Mäßigung hinaus auf eine Spitze, welche die Gemüther tief verwunden mußte. Der Widerspruch dagegen wurde laut, und die Genfer Rathsprotokolle führen eine Menge von Fällen an, wo er bestraft wurde, so daß es schien, als sollte die Prädestinationslehre, wovon der Apostel Paulus im Ganzen so wenig, und hauptsächlich im Gegensatze zum engherzigen Stolze der Juden auf ihre Erwählung zum Volke Gottes redet, als ob, sagen wir, diese Lehre zum Eckstein des christlichen Glaubens gemacht werden sollte.

Am meisten Bedeutung hat in dieser Hinsicht der Vorfall mit Hieronymus Bolsec. Dieser ehemalige Karmelitermönch hatte um der Religion willen Frankreich, sein Vaterland, verlassen und war nach Genf gekommen, wo er sich der Medizin widmete. Er mischte sich nun auch in's Theologische, sprach seine Bedenken gegen die calvinische Prädestinationslehre aus, wurde darob von Calvin zurechtgewiesen und übersiedelte sich nun nach Vevey (1551), um da seine Ansichten zu verbreiten. Er zerfiel darüber mit der Geistlichkeit des Distrikts, siedelte sich wieder in der Nähe von Genf an, und besuchte in Genf die sogenannten Congregationen. Als am 16. Okt. 1551 der Pfarrer von Jussy in einer Predigt über Joh. 8, 47. die Prädestination vorgetragen, trat nun Bolsec hervor und bestritt diese Lehre, ermuthigt durch den Glauben, daß Calvin nicht zugegen sey: "diese Lehre ist gottlos und falsch, und macht Gott zum Urheber der Sünde. Die Menschen werden nicht erlöst, weil sie erwählt sind; sondern umgekehrt, sie werden erwählt, weil sie Glauben haben." Er schloß mit der Aufforderung an das Volk, diese Lehre aufzugeben, und mit heftigen Vorwürfen gegen die Geistlichen. Da trat Calvin aus der Menge, unter welcher er sich mit Absicht verborgen gehalten hatte, hervor, und schlug, wie Beza sagt, den Bolsec mit allen Waffen der Dialektik und der Gelehrsamkeit, so daß er sich selbst zu übertreffen schien. Sobald Calvin geendet hatte, wurde Bolsec auf Befehl des anwesenden Polizeipräfekten als Aufwiegler des Volkes gegen die Geistlichen in's Gefängniß geführt, und der Prozeß gegen ihn sogleich eröffnet. Es wurden ihm 17 Fragen zur Beantwortung vorgelegt. Da er sich auf die Zustimmung der schweizerischen Kirchen berief, so veranlaßten die Geistlichen den Magistrat, die Gutachten jener Kirchen einzuholen. Obwohl sie den Erwartungen Calvin's nicht völlig entsprachen, so wurde doch Bolsec aus Genf verbannt, unter Androhung von Prügelstrafe, wenn er das Gebiet der Stadt wieder betrete. Zu Thonon im Chablais, damals zu Bern gehörig, wohin er sich geflüchtet, erregte er auch Unruhen, so daß er 1555 von da vertrieben wurde. Er kehrte nun nach Frankreich zurück und suchte unter die Geistlichen aufgenommen zu werden; da es ihm nicht gelang, so kehrte er in die katholische Kirche zurück und schrieb seine mit albernen Verläumdungen angefüllte Histoire de la vie de Jean Calvin 1577, worin er unter Anderm sagte, dieser sey in der Jugend wegen lasterhaften Wandels gebrandmarkt worden (fleurdelisé).

Was den dogmatischen Streit betrifft, so enthalten die Antworten, welche Bolsec auf jene ihm vorgelegten 17 Fragen gegeben, eigentlich die spätere tridentinische Lehre: die spezielle Gnadenfülle ist seit dem Sündenfalle für Alle nothwendig; sie wird aber Allen dargereicht, doch so, daß es vom Rest des liberum arbitrium abhängt, ob wir derselben folgen oder nicht. Ueber Erwählung oder Verwerfung entscheidet also nicht immer ein unbedingter, partikulärer Rathschluß, und besser ist es, statt solchen Geheimnissen nachzugehen, uns an die geoffenbarte Heilswahrheit und an die Erfahrung zu halten, daß wer

glaubt, selig werde, mithin erwählt sey; wer nicht glaubt, verdammt werde. — Es ist begreiflich und vollkommen zu billigen, daß die schweizerischen Kirchen in den oben erwähnten Gutachten über Bolsec nicht den Stab brechen wollten, ja daß Bullinger, der selbst bekannte, es sey ihm in dieser Lehre noch nicht Alles klar, eine Verständigung zwischen Calvin und Bolsec für möglich hielt und den Calvin zur Mäßigung ermahnte, worüber dieser nicht wenig unwillig wurde. Da nun auch Bolsec vom Berner Gebiete aus eine unwahre Darstellung des Streites gab, so fühlte sich Calvin von allen Seiten veranlaßt, die Lehre von der Prädestination auf's Genaueste festzustellen. So entstand der sogenannte consensus Genevensis, am 1. Januar 1552 dem Rathe zugeeignet, gleich darauf gedruckt, unter dem Titel: de aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exilio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Joa. Calvino expositus. Gen. 1552. Es sollte so der Einklang der Geistlichen über diese wichtigen Lehrstücke mit der größten Feierlichkeit kund gethan werden. In diese Schrift ist der frühere Streit (v. 1543) mit Pighius über dieselbe Lehre aufgenommen. Schon vor Erscheinung derselben hatte Calvin de praedestinatione et providentia Dei libellum herausgegeben, am 22. Juni 1550. Es ist ein Abdruck der einschlägigen Sätze seiner Institutio.

Der Streit mit Servede betraf ein anderes Dogma und war überhaupt dogmatisch wichtiger. Ueber die staatlich-kirchliche Seite dieses Kampfes haben wir uns bei Anlaß der Opposition, die Calvin in Genf zu bestehen und zu überwinden hatte, bereits ausgesprochen. Wenn neuere französische Schriftsteller behaupten, daß diese Seite der Sache für Calvin die Hauptsache gewesen sey, so daß er am Ende bloß um seiner gefährdeten Herrschaft willen gegen Servede aufgetreten wäre, so verkennen sie gänzlich den Karakter Calvin's, und tragen ihre eigene Unkenntniß theologischer Fragen auf den größten reformirten Theologen über. Sie haben kein Interesse für theologische Fragen, sie haben kaum eine Ahnung davon, und können nun natürlicherweise nicht glauben, daß Andere ein Interesse dafür haben. Es ist dies dieselbe Verkehrtheit, wie wenn Thierry in seiner sonst sehr schätzbaren Geschichte der normännischen Eroberung den ganzen Streit zwischen Thomas Becket und seinem Könige auf den Antagonismus zwischen den Normännern und den Angelsachsen zurückführt; es ist dabei auch ein untergeordnetes Moment zur Hauptsache gemacht aus Unkenntniß der Zeit, aus Gleichgültigkeit gegen die eigentlich zu Grunde liegende Streitfrage.

Calvin hatte in früheren Jahren eine große Freiheit in Behandlung der Trinitätslehre bewiesen. Als er zum ersten Male in Genf war, wollte er sogar die Worte Trinität und Person nicht gebrauchen, obschon er nichts dagegen hatte, wenn Andere diese Worte gebrauchten, wie er denn die erste helvetische Confession von 1536, welche jene Ausdrücke aufgenommen, ausdrücklich gutgeheißen hatte. In der ersten Ausgabe der Institutio gebrauchte er zwar das Wort trinitas und persona, aber ohne darauf zu dringen (Henry I. 183.). Es scheint, daß er diese Ausdrücke als Schulausdrücke ansah, und sie nicht geeignet fand für den Vortrag vor der Gemeinde und für ein Gemeindebekenntniß. Caroli, einer der französischen Flüchtlinge, in Lausanne als Pfarrer angestellt, fing deßhalb Händel mit Calvin und den ihm gleichgesinnten Genfer Geistlichen an. Er verlangte, daß sie das apostolische, nicänische und athanasianische Glaubensbekenntniß unterschreiben sollten. Die Weigerung der Genfer Geistlichen, dies zu thun, bezog sich eigentlich auf das athanasianische, von dem Calvin sogar erklärte, daß eine rechte Kirche es niemals gebilligt haben würde. Als nun Caroli den Vorwurf des Arianismus gegen sie erhoben, verlangten sie, vor einer Synode in Bern sich zu verantworten; sie fand statt 1537, 100 Geistliche aus Bern, 20 aus Neuenburg, 3 aus Genf, worunter Calvin, waren zugegen. Diese schwiegen bis zuletzt, worauf Calvin hervortrat und die dem Katechismus von 1536 angehängte Confession vorlas und der Synode übergab. Des Caroli Forderung, die Genfer sollten die drei Symbole unterschreiben, wurde von der Synode nicht gutgeheißen, hingegen die eingereichte Confession als sancta et catho-

lica bezeichnet. Der Vorfall erweckte aber doch in der Schweiz und in Deutschland Verdacht gegen die Genfer Orthodoxie; Calvin fand nöthig de trinitate propter calumnias a Caroli u. A. dgl. zu schreiben.

In Calvin fand also eine ähnliche Entwicklung statt wie in Melanchthon, der in der ersten Ausgabe seiner Loci (in den Hypotypoſen) die Trinitätslehre gar nicht behandeln wollte. Die trinitarischen und christologischen Bestimmungen aus der patristischen Zeit nahm nun Calvin schon zum Theil in die Ausgabe der Institutio von 1549, noch mehr in diejenige von 1559 auf. Aber auch noch in dieser Ausgabe warnt er davor, diejenigen nicht zu verdächtigen, welche auf die hergebrachten Worte (consubstantialis, *ὁμοούσιος*, persona etc.) nicht schwören wollen. Er macht auch darauf aufmerksam, daß sich unter diesen und andern sehr orthodoxen Formeln Ketzerei verstecken könne. Er gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß es besser gewesen wäre, von alten Zeiten her bei der Einfachheit des apostolischen Symbols zu verharren, welches er somit implicite dem nicänischen und athanasianischen vorzieht. Inst. lib. I. cap. 13. §. 5.

Dies Alles berechtigt nicht zu der Ansicht, daß Calvin im Streite mit Servede die theologische Frage nur als Vorwand gebraucht habe, daß es ihm damit nicht Ernst gewesen sey, sondern es beweist dieses vielmehr soviel, daß ihm Servede in einem sehr tiefen Irrthum zu stecken schien, da er in Beurtheilung seiner Ansichten durchaus nicht bloß den Maßstab jener älteren trinitarischen Bestimmungen anlegte. Darin stimmte mit ihm die schweizerische Kirche und auch Melanchthon überein, daß Servede einen schweren und gefährlichen Irrthum lehre, und daß er das Leben dadurch verwirkt habe. Sowie übrigens der Prozeß gegen ihn einmal eingeleitet war, so schritt nun der Rath vorwärts, vollkommen unabhängig von Calvin, so daß nicht einmal seine und der Collegen Bitte, ihn durch das Schwert hinrichten zu lassen, vom Rathe gewährt wurde. Unrichtig ist daher die Behauptung, daß Calvin die Sache lediglich vor das geistliche Forum ziehen wollte; sondern er wünschte, daß Servede widerrufe und bedauerte seine Hartnäckigkeit in Festhaltung des Irrthums (Henry III. 204.). Allein dieser Irrthum schien ihm todeswürdig*). S. das Nähere über Servede's Ansichten, Leben und tragisches Ende im Art. Servede. Uebrigens, wenn gleich die Hinrichtung von Servede von der schweizerischen Kirche sowie auch namentlich von Melanchthon gebilligt wurde (Mel. Calvino 14. Okt. 1554), so fand sie doch in Genf und auswärts vielfachen Widerspruch. Wie Calvin sie in einer eigenen Schrift rechtfertigte, wie ein eigenes Buch dagegen erschien, welches Beza's Schrift zur Rechtfertigung der Todesstrafe der Ketzerei veranlaßte, darüber s. d. Art. Beza. Auch die Katholiken ergriffen den Anlaß, über die protestantische Unduldsamkeit herzufahren und die Protestanten des schreienden Widerspruches mit sich selbst zu beschuldigen. Bis auf den heutigen Tag ist Servede's Scheiterhaufen ein stehendes Thema der katholischen Polemik. Und doch mußte Servede auch deßwegen ihn besteigen, um den Katholiken einen schlagenden Beweis vom protestantischen Eifer in Bekämpfung des Irrthums zu geben. So strafte sich diese Klugheit selbst, wie immer; freilich hätten die Katholiken ein nicht minder großes Zetergeschrei erhoben, wenn Servede ungestraft geblieben wäre. Das beweist nur so viel, daß man es unversöhnlichen Gegnern niemals recht machen kann, daß es ein thörichtes Unterfangen ist, sie versöhnen zu wollen. Aber auch der Hauptzweck der Hinrichtung Servede's, die Vertilgung seiner Lehren, wurde nicht erreicht. Man kann wohl sagen, daß die antitrinitarischen Lehren durch Servede's Scheiterhaufen eher noch mehr entzündet als ausgelöscht worden sind.

In Genf selbst hatte man noch eine geraume Zeit mit dieser Richtung zu kämpfen, obschon von nun an etwas glimpflicher verfahren wurde. Wie diese Richtung überhaupt eigentlich aus Spanien und Italien kam, so zeigte sie sich in Genf in der italienischen Gemeinde, doch nicht ganz in derselben Gestalt wie bei Servede. Gribaldi wurde aus Genf ver-

*) Brief v. 20. Aug. 1553. Spero capitale saltem judicium fore, poenae vero atrocitatem remitti cupio.

wiesen. Blandrata und Alciat kamen der Vertreibung durch freiwillige Entfernung zuvor. Gentile widerrief und versprach in Genf zu bleiben, entwich aber bald darauf. S. d. Art. Antitrinitarier Bd. I. S. 406—409 und Blandrata. Die italienische Gemeinde in Genf, an deren Spitze Caraccioli stand (s. d. Art.), gab sich zum Schutze gegen diese Irrlehren ein eigenes Glaubensbekenntniß, welches Gesetzeskraft erhielt. Die Berührung Calvin's mit einem andern Antitrinitarier, B. Ochino, fällt in eine Zeit, wo dieser mit seinem spiritualistischen Subjektivismus noch nicht hervorgetreten war. B. O., eine Zeit lang Prediger der italienischen Gemeinde in Genf 1542—1545, wurde damals von Calvin sehr hoch geschätzt (C. Vireto. Oct. 1542). Lelio Sozzini kam, wie mit vielen anderen bedeutenden Männern, so auch mit Calvin in Berührung, theils mündlich, bei persönlichem Zusammensein in Genf, theils schriftlich. Er kam nach Servede's Tode (1554) wieder nach Genf und wagte es sogar, Zweifel gegen die Dreieinigkeitslehre auszusprechen; er gerieth auch in Verdacht, an der Schrift des M. Bellius (s. d. Art. Beza) gegen Servede's Hinrichtung Antheil genommen zu haben; daher er bald Genf wieder verließ. Allein auch noch später brach Calvin nicht mit ihm, und schrieb ihm, auf seine Bitte, am 5. Juni 1555, einen langen Brief über die Gnadenwahl (s. Trechsel, die prot. Antitrinit. II. 166).

Während Calvin auf die erörterte Weise für Bewahrung der von ihm als wahr erkannten Lehre eiferte, kämpfte und arbeitete, lag er mit gewohnter, unermüdlicher Pflichttreue dem eigentlichen Lehramte ob. Bis zum Ende seines Lebens hielt er theologische Vorlesungen, regelmäßig dreimal die Woche, öfter alle Tage. Die sich mehrende Zahl der Jünglinge, die aus verschiedenen Theilen Europa's in Genf zusammenströmten, bewogen ihn, bei dem Rath auf Stiftung einer ordentlichen Akademie anzutragen. Sie wurde 1559 gestiftet, und Beza zum ersten Rector derselben gewählt, der zugleich einer der theologischen Lehrer war. S. das Nähere darüber und über das Verhältniß von Calvin zu Beza im Art. Beza. Calvin's Vorlesungen waren exegetischer Art; er gab sie heraus und schrieb nun noch eigene Commentare dazu, daher sind seine exegetischen Schriften sehr zahlreich geworden; von vielen hat er selbst französische Uebersetzungen angefertigt Sie umfassen die ganze heilige Schrift außer den Büchern der Richter, Ruth, Samuel, der Könige, Esther, Nehemia, Esra, Sprüchwörter, Prediger, Hohes Lied, Offenbarung Johannis. Ein Verzeichniß der verschiedenen Ausgaben gibt Walch, bibl. theol. vol. IV.

Es ist hier der Ort, seine exegetischen Leistungen zu würdigen. Sie sind wohl nicht minder groß als seine Leistungen auf dem Gebiete der Dogmatik; ja sie waren auf seine dogmatischen Arbeiten von entschiedenem Einflusse, insofern sie ihm in der dogmatischen Spekulation eine gewisse biblische Mäßigung einflößten, die sich nur in der schroffen Ausprägung des Dogma von der absoluten Prädestination verläugnet. Hinwiederum wirkten seine dogmatischen Arbeiten auf seine Schrifterklärung zurück, indem sie ihn antrieben und befähigten, mehr als die meisten Exegeten auf den dogmatischen Gedankengehalt der heil. Schrift einzugehen, ohne im Ganzen die Unbefangenheit der grammatisch-historischen Auslegung zu verläugnen, wodurch sich die reformirten Exegeten vor den lutherischen überhaupt auszeichnen. Diese wesentliche Eigenschaft des Exegeten zeigt sich bei Calvin in der Auslegung des A. Testamentes sowohl als des N. Testamentes. Ein anderer Vorzug der Calvin'schen Exegese ist dieser, daß er sich nicht begnügt, einzelne Bemerkungen über den Text zu geben, sondern daß er ihn in seinem Zusammenhange, in seiner Einheit zu erfassen sucht, wobei er, noch in höherem Grade als Chrysostomus es thut, den Sinn der Schrift mit einer auf religiöser Erfahrung gegründeten Psychologie zu erforschen sich bestrebt, wie dies Tholuck mit Recht hervorgehoben. Er hält, wie man im gemeinen Leben zu sagen pflegt, bei der Stange, und verfolgt seinen Schriftsteller Schritt für Schritt. Die Zucht, worin er seinen Geist hielt, zeigt sich hauptsächlich auch in seiner Schrifterklärung. Freilich knüpfen sich an seine Erklärung belehrende und erbauliche Gedanken*)

*) Hievon nur Ein Beispiel bei Gelegenheit von Tit. 1, 12., wobei Paulus einen Spruch des

und Ausfälle auf die Gegner; allein er verliert darüber nimmermehr den Faden. Er strebt nach körniger Kürze und durchsichtiger Klarheit, wie er es in der Vorrede zum Brief an die Römer sagt, und er ist diesem Streben getreu geblieben. Am meisten glänzt er, — wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck auf einen das Glänzende so wenig suchenden Geist anzuwenden, — am meisten glänzt er in der Erklärung der paul. Briefe; da zeigt er sich in seiner Stärke, da kann er sein exegetisches Talent am freiesten entwickeln. Was die kritische, philologische, gelehrte Seite der Exegese betrifft, so tritt sie weniger hervor als in andern Exegeten aus derselben Zeit, weniger z. B. als in Beza, den er aber weit übertrifft in Erforschung des Gedankengehaltes und des Ideenzusammenhanges. Daß aber jene Seite der Exegese ihm nicht unbekannt ist, davon geben seine exegetischen Schriften Beweise (s. darüber Tholuck, die Verdienste Calvin's als Ausleger der heiligen Schrift, in seinen vermischten Schriften 2. Band S. 330 ff.).

Durch Calvin's und Beza's Vorlesungen kam die Genfer Akademie sehr bald zu einer sehr bedeutenden Entwickelung, so daß Calvin z. B. öfter bei 1000 Zuhörer in seinen Vorlesungen zählte (Henry III. 391.). Sie kamen aus den verschiedensten Gegenden Europa's und pflanzten den mündlichen Unterricht dahin fort. Die von Calvin lateinisch und französisch herausgegebenen biblischen Erklärungen ersetzten das mündliche Wort für Viele, welchen das Glück nicht zu Theil ward, den gefeierten Lehrer selbst zu hören.

Dieser Gegenstand bildet daher den natürlichen Uebergang zu Calvin's Wirksamkeit außerhalb Genf's. Einige Geschichtschreiber haben behauptet, er habe im Jahre 1535 Farel'n nur scheinbar widerstanden; die ausgezeichnet günstige Lage der Stadt zur Bildung eines Mittelpunktes für die reformirte Kirche habe der scharfblickende Mann alsobald erkannt und sich dadurch bewogen gefühlt, in Genf zu bleiben. Dieses Urtheil ermangelt aller Wahrheit. Denn Calvin war gerade und lauter und handelte nicht nach Berechnung, sondern aus tiefgefühlter Ueberzeugung. Aber so viel bleibt gewiß, daß Genf durch seine geographische Lage wie durch seine politische Unabhängigkeit auf vorzügliche Weise geeignet war, jene Stelle in der reformirten Kirche einzunehmen, wenn ein Mann wie Calvin an die Spitze der kirchlichen Angelegenheiten gestellt wurde. Diese ausgezeichnete Lage Genfs erkannte Calvin's Feldherrnblick allerdings. Denn er schreibt im Jahre 1549 an Bullinger: dum expendo quantum habeat hic angulus momenti ad propagandum Christi regnum, merito sum sollicitus de eo tuendo *).

Seinen nächsten und bedeutendsten Einfluß übte er auf Frankreich aus. Denn dieselbe Bewegung, aus deren ersten Schwingungen Farel und Calvin hervorgegangen, dauerte fort und wirkte von dem neuen Anhaltpunkte in Genf aus auf Frankreich zurück. In großer Menge wallfahrteten die französischen Flüchtlinge zu der als heilig verehrten Stadt, sie mit Lobgesängen begrüßend und auf die Knie zum Gebete niederfallend, sobald sie dieselbe ansichtig wurden. Die täglich wachsende Zahl der Glaubensbrüder in Frankreich wurde durch Calvin's unermüdlichen Diensteifer ermuntert, belehrt, vor der Versuchung gewarnt, das Gewissen durch äußerliche Theilnahme am römischen Gottesdienste zu beschweren, welchem Gegenstande er eine eigene Schrift widmete. Sie wurden durch ihn getröstet, zum Kampfe ermuthigt, oder zum Verlassen des Vaterlandes aufgefordert. Zugleich versah er die neu entstehenden Kirchen mit Predigern in Genf gebildet; in welcher Beziehung er zu sagen pflegte: „schicket uns Holz, so wollen wir Pfeile daraus schnitzen und euch zusenden.“ Die Zahl der in Genf gebildeten Prediger entsprach nämlich nicht den in's Ungeheure wachsenden Bedürfnissen. Es hieß, wenn 4—6000 Prediger

---

Epimenides anführt, bemerkt er: ceterum ex hoc loco colligimus, superstitiosos esse, qui ex profanis auctoribus nihil mutuari audent. Nam cum omnis veritas ex Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo profectum est.

*) Freilich aber war um die Zeit von Servede's Hinrichtung die Luft in Genf so schwül geworden, daß er ernstlich daran dachte, diese Stadt zu verlassen (Henry III. 239.).

geschickt würden, so würden sie bald Arbeit genug bekommen (Henry III. 483.). Die Verfassung, die sich die französisch Reformirten gaben, die Kirchenzucht, die sie einführten, das Glaubensbekenntniß, welches sie aufsetzten, bezeugen deutlich, wie enge sie sich an Calvin anschlossen; daher Karl IX. Genf als die Pflanzschule ketzerischer Schulen für sein Reich anklagen konnte *). So wie Calvin dem Eindringen politischer Antriebe in die französische Reformation sich widersetzte und die Verschwörung von Amboise mißbilligte, so sah er auch gerne, daß Theodor von Beza einige Zeit hindurch seine Kraft dem Vaterlande widmete und übernahm willig, fast erliegend unter der Last seiner eigenen Pflichten, die Amtsgeschäfte des abwesenden Collegen. Das war die Zeit seines größten Einflusses auf sein Vaterland. Er stand in Verbindung mit allen Großen. Coligny selbst sah ihn als das Haupt der Reformation an und theilte ihm seine Anschläge mit. Calvin benutzte seinen Einfluß, um den Großen gute Lehren und Ermahnungen zu geben, welche nicht immer auf harten Boden fielen. Alle Großen der reformirten Partei wollten von ihm Schreiben haben und sahen sie als eine große Auszeichnung an. Die Pariser Gemeinde wünschte, um ihren Glanz zu erhöhen, ihn als Pastor zu berufen. Doch der Genfer Rath, mit welchem damals alle Reibungen aufgehört hatten, wollte ihn nicht entlassen, und auch Calvin fand sich nicht dazu bewogen; er widmete seiner Gemeinde seine Vorlesungen über Daniel (19. Aug. 1561) und sprach sich noch später darüber aus, daß er keine Lust habe, seinen Posten zu verlassen (Brief an Beza, Okt. 1562).

In Italien hielt Calvin die angefochtene Herzogin von Ferrara aufrecht und verwendete sich väterlich für die in Genf zusammenströmenden italienischen Flüchtlinge. In England ermahnte er den hoffnungsvollen jungen König Eduard, eine durchgreifende Reformation einzuführen **). Dahin zielten auch seine Briefe an den Herzog von Sommerset und an Cranmer. Er nahm sich der flüchtigen Engländer unter der katholischen Maria liebreich an, und suchte besonders der englischen Gemeinde in Frankfurt a. M. behülflich zu seyn zur Beilegung der innern Zwistigkeiten. Mit dem schottischen Reformator Knox knüpfte er eine sehr nahe Verbindung an, und es wäre nur zu wünschen gewesen, daß sie auf dessen stürmischen Karakter einen größern Einfluß ausgeübt hätte. Knox kam als Flüchtling nach Genf und konnte nicht genug rühmen, wie sehr es ihm daselbst gefalle, daß er noch keinen Ort gesehen habe, wo sich die Reformation so gleichmäßig auf die sittlichen und religiösen Verhältnisse erstreckte wie in Genf (Brief an Locke, 1556). — Zum ersten Mal kam er 1554 dahin und hörte Calvin's Vorlesungen mit Eifer an; aus Frankfurt a. M. vertrieben, kehrte er nach Genf zurück; — er kam zum dritten Male von Schottland nach Genf (1556). Er kehrte 1559 nach Schottland zurück; die schottischen Großen hatten an Calvin geschrieben, er möchte Knox dazu bewegen. Darauf siegte die Reformation in diesem Lande (1560), sie trug ein ächt calvinisches Gepräge, aber immerhin bleibt ein bedeutender Unterschied zwischen Calvin und Knox (Henry III. 398, 401, 405, 408.). Jener eiferte weit weniger gegen die anglikanischen Ceremonieen, er theilte keineswegs die politischen Grundsätze des schottischen Reformators. Calvin's Lehre von der Prädestination, seine Grundsätze über Kirchenwesen und Kirchenzucht paßten aber am meisten zum schottischen Volkskarakter, der sich ihnen am wenigsten widersetzte und denselben am längsten treu geblieben ist. — Auch den mährischen Brüdern stand Calvin mit Rath bei (Henry III. 352.). In Polen suchte er, wiewohl meist vergeblich, dem Eindringen und der Verbreitung der antitrinitarischen Lehre entgegenzuwirken. Auch auf die Gläubigen in Ungarn dehnte sich sein Einfluß aus. Er brach selbst dem Mis-

*) So begreift man auch den Rath, den man ihm ertheilte, Genf zu zerstören (Calvin an Bullinger, 11. Mai 1560).

**) Ihm widmete er den Commentar zum Jesaias und gab ein Buch bei, worin er, wie er sagt, generosam pueri mentem zu stacheln trachtet. — Später widmete er ihm den Commentar zu den katholischen Briefen, und den zum 87. Psalme. Anderen hohen Personen widmete er andere seiner Werke und Commentare.

sionswesen der reformirten Kirche Bahn durch den Anfang einer freilich verunglückten Mission nach Brasilien (Henry III. Beilage, 135—137. Steger, die prot. Missionen).

Calvin's Verhältnisse zur Schweiz und sein Einfluß auf dieses Land hängen zusammen mit seinen Verhältnissen zu Deutschland und mit seiner Einwirkung auf Deutschland. In beiden Beziehungen aber handelt es sich fast ausschließlich um das Dogma vom Abendmahl. Wir müssen hier auf Calvin's Aufenthalt in Straßburg und auf das Werk über das Abendmahl zurückgehen. In der Schweiz fing man damals an, Verdacht gegen ihn zu schöpfen, daß er zur lutherischen Ansicht hinneige, obwohl es eigentlich diejenige Melanchthons war, wie denn dieser es ihm in vertrauten Mittheilungen offen gestand während des Zusammenseyns in Frankfurt a. M. (Henry I. 244.)*). Wie wenig er zu der eigentlich lutherischen Ansicht hinneigte, bewies er deutlich, als Bucer und Melanchthon eine Vereinigungsformel aufgesetzt hatten, um mit den Katholiken und Lutheranern auf dem Reichstage in Regensburg eine Vereinbarung herbeizuführen. Calvin erklärte sich entschieden gegen diese Doppelzüngigkeit (Henry I. 264.). Auf's Deutlichste spricht er sich aus in seinem Werke de coena und in der institutio, worin er, wie auch später immer, die figürliche Auslegung der Einsetzungsworte fest hielt und auf dieser Grundlage seine Ansicht von der realen Gemeinschaft mit Christo im Abendmahl gründete, indem er das Richtige und Wahre in Zwingli's und Luther's Lehrbegriffe in einer höheren Einheit zu verbinden suchte.

Seitdem er nach Genf zurückgekehrt war, ging nun seine Absicht dahin, die schweizerischen Kirchen zu vereinigen. Allein hier stand ihm Vieles und Bedeutendes im Wege; die Differenz der Nationalität, die Eifersucht Bern's auf Genf, wo es selbst die Libertiner beschützte, die Spannung, worin Calvin's Freund, Farel, mit Bern gerieth, der Umstand, daß die calvinischen Grundsätze über Prädestination und Kirchenzucht die waadtländische Kirche und Akademie in Unruhe brachten, das nicht sehr ungünstige Urtheil Calvins über Zwingli: diese und andere Dinge erschwerten die Verhältnisse zur Schweiz. Es setzte sich in den Gemüthern der Berner und Zürcher der Verdacht fest gegen diese Franzosen, wie man sie nannte. Die üble Stimmung im Kanton Bern gegen Calvin wurde gesteigert durch die neu sich erhebende Opposition in Genf, die auf die Geistlichen im bernerischen Waadtlande einwirkte. Hauptsächlich aber war in den bernischen Kirchenverhältnissen eine große Veränderung eingetreten. Eine seit den Zeiten der Bucerischen Concordienverhandlungen in Bern entstandene einflußreiche lutheranisirende Partei, welche sich auch Calvin zu nähern gesucht hatte, war endlich entschieden gefallen, und eine sehr zwinglisch gesinnte Richtung an das Ruder gekommen (1548). Den Männern dieser Richtung erschien nun Calvin als ein zum Lutherthum Abgefallener. Den Zürchern mißfiel es, daß Calvin die Polemik Bullingers gegen Luther nicht billige; auch seine fortdauernde Freundschaft mit Bucer war ihnen anstößig. Calvin that nun sein Möglichstes, um eine Einigung mit Bern und Zürich zu erzielen. Zuerst überreichte er der Synode in Bern 1549 eine Anzahl von Artikeln, worin sein Bekenntniß vom Abendmahle enthalten war. Er wollte nun aber auch da eine Vereinbarung bewirken, woher die bernerischen Gegenwirkungen eigentlich kamen; er reiste mit Farel nach Zürich; die Frucht der dortigen Zusammenkünfte war der Zürcher Consens (Consensus Tigurinus bei Niemeyer) 1549 auf Grund der Artikel, welche in demselben Jahre der Berner Synode waren vorgelegt worden. Bullinger, der nicht leicht nachgab, aber wenn er etwas für wahr erkannt, es kräftig und standhaft in's Werk setzte, sandte nun diese Vereinigungsformel an die schweizerischen Kirchen, die ihre Zustimmung bezeugten. Gedruckt wurde sie 1551, mit einem Briefe Calvins an die Zürcher und der Antwort derselben, worin diese u. a. sagen, sie könnten seine heiligen Bestrebungen, den Frieden der Kirche her-

*) Calvins Ansicht vom Abendmahl ist dargestellt in den Artikeln Abendmahl und Abendmahlsstreitigkeiten.

zustellen, nicht genug loben*). Bucer, damals in England, als er den consensus gelesen, wünschte der Kirche Glück dazu. Auch die französischen Kirchen gaben ihre Zustimmung. Es läßt sich nicht läugnen, daß Calvin in dieser Formel seine Ansicht nicht so deutlich ausgesprochen hat, wie im Werke vom Abendmahl und besonders in der institutio; es ist unverkennbar, daß die häufigen Negationen des spezifisch-lutherischen und katholischen Lehrbegriffs aus Accommodation an die durch die Lutheraner gewaltig gereizten Zürcher zu erklären sind. Allein es kann doch nicht behauptet werden, daß Calvin seinen früheren Lehrbegriff hiebei verläugnet und den zwinglischen angenommen habe.

So aber wurde die Sache in Deutschland von den lutherischen Eiferern angesehen; daher gab jene Formel das Zeichen zu einem neuen Kampfe, der von lutherischer Seite sich bis zur Wuth steigerte. Westphal fing 1552 den Streit an mit einer kleinen Schrift, worin er die Lutheraner unter die Waffen rief. Bald kam es zu Thätlichkeiten. Bei der Thronbesteigung der katholischen Maria verließ die reformirte Gemeinde in London, den Prediger Laski an der Spitze, das unwirthbar gewordene England. Allein in Dänemark und in Deutschland fanden die Flüchtlinge keine Aufnahme. Westphal nannte sie Märtyrer des Teufels. Bugenhagen erklärte, lieber wolle man Päbstler dulden. Endlich fanden sie in Danzig und Emden Aufnahme. Calvin, dadurch gereizt, begann den Kampf und wechselte mit Westphal, darauf mit Heßhus mehrere Streitschriften, worin er allerdings heftig und derb wurde; doch war er zu sehr gereizt, um nicht seine Fassung ein wenig zu verlieren. Melanchthon dagegen beobachtete, unerachtet Calvin's dringender Bitte, inmitten dieser Streitigkeiten, woran auch Andere Theil nahmen, ein unerklärliches, ja fast unheimliches Stillschweigen. Es ist merkwürdig, daß Calvin noch im Jahre 1556 die Hoffnung einer Einigung nicht aufgegeben; denn in diesem Jahre wünscht er die Veranstaltung eines Conventes zu diesem Behufe.

So sprach er sich noch immer, freilich unter gewissen Bedingungen, für die Augsburger Confession aus, nämlich für die sogenannte variata vom Jahre 1540, welche ja bis zum Jahre 1560 auch von den entschiedensten Antiphilippisten ohne allen Anstoß gebraucht wurde (Gieseler III. 2. 205.). In der ersten Schrift gegen Westphal 1556 sagt Calvin, daß in der Augsburger Confession von 1540 kein Wort sich finde, welches der schweizerischen Lehre zuwider sey (verbum non extare nostrae doctrinae contrarium). So schrieb er 1557 an den Prediger Scharling in Regensburg: nec vero A. C. repudio, cui jam pridem volens ac lubens subscripsi (in Straßburg), *sicut eam auctor ipse interpretatus* (in der sogenannten variata) und im April 1558 schreibt er: quid volumus pro A. C. novam suscitare tragoediam? Una est controversia de coena. Si A. C. de coena contineat, quod sana expositione admitti possit et *secundum mentem auctoris*, quid prohibet, quin id admittamus et sancte conveniamus. Als man die reformirten Deputirten zu Poissy 1561 zur Unterschrift der Augsburger Confession zu bewegen suchte, um sie von den Schweizern zu trennen, da erklärte sich nun Calvin dagegen in einem Brief an Beza vom 10. September 1561; er stützt sich darauf, daß die Augsburger Confession durch ihre Kürze Dunkelheit veranlasse, daß wichtige Punkte der Lehre darin nicht behandelt seyen, und daß es überhaupt widersinnig sey, das im Jahre 1559 verfaßte französische Glaubensbekenntniß zu verlassen, um die Augsburger Confession anzunehmen. So können wir in dieser Erklärung keinen Widerspruch mit den so eben angeführten erkennen.

Was Luther betrifft, der damals schon längst heimgegangen war, so hatte er zu wiederholten Malen seine Achtung gegen Calvin ausgesprochen; von der Schrift gegen Sadolet vom Jahre 1540 sagte er, sie habe Hände und Füße, und solche Leute wie Calvin könnten dem Pabstthum vollends den Todesstoß geben. Ueber die Schrift vom Abendmahl urtheilte er: „er ist gewiß ein gelehrter und frommer Mann, dem hätte ich anfänglich wohl dörfen die ganze Sache von diesem Streite heimstellen. Ich bekenne

*) Vgl. darüber Hundeshagen, die Conflikte u. s. w. S. 215—253.

meinen Theil: wenn das Gegentheil dergleichen gethan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden; denn so Oekolampadius und Zwinglius sich zum ersten also erklärt hätten, wären wir nimmer in so weitläufige Disputation gerathen" (Petzel, ausführliche Erzählung vom Sakramentstreit, Bremen 1600)*). Diese Erzählung wird um so glaublicher, wenn man bedenkt, was wir bereits angeführt, daß Luther schon 1539 geäußert hatte, er habe Calvins Institutio mit besonderem Vergnügen gelesen, und daß er ihn grüßen läßt (Henry I. 267.). Calvin, im Bewußtseyn dessen, daß sein Lehrbegriff vom Abendmahl von Luthers Ansicht abwich, war durch jene Worte tief gerührt: „Tanta moderatione si non frangimur, sumus plane saxei" (Henry l. c.). So spricht er auch in der Schrift gegen Pighius de libero arbitrio 1543 seine hohe Achtung gegen Luther aus, und erklärt ihn für einen ausgezeichneten Apostel Christi, durch dessen Dienst und Wirken hauptsächlich in jetziger Zeit die Reinheit des Evangeliums wieder hergestellt worden sey. Daher Calvin auch, als Luther durch sein kurzes Bekenntniß vom Abendmahl 1544 die Zürcher tief verletzt hatte, Bullingern zu beruhigen suchte (25. Nov. 1544); indem er Luthers Unrecht und die Fehler seines Karakters zugab, machte er Bullingern aufmerksam auf seine großen Verdienste: „ich habe es oft gesagt, ich werde ihn noch als Knecht Christi anerkennen, selbst wenn er mich einen Teufel schelten würde." Er setzte sehr richtig hinzu, daß dem Manne, der ohnehin es nicht zu genau mit sich selber nehme und sich die Erkenntniß seiner Fehler nicht sehr angelegen seyn lasse, Schmeichler sehr geschadet hätten. Dieselbe Achtung athmet der einzige Brief, den Calvin an Luther schrieb im Jahre 1545 (Henry II. 106.). Wenn man bedenkt, was Calvin damals schon geleistet hatte, welche hohe Stellung er bereits einnahm, so muß man die Demuth bewundern, die in diesem Briefe sich kund gibt. Sein Urtheil über Zwingli konnte freilich nicht anders als etwas ungünstig ausfallen. Was die Prädestinationslehre betrifft, so findet er, daß die Schrift de providentia, worin Zwingli diese Lehre besonders vortrug, mit Paradoxien angefüllt sey**). Was Zwingli's Lehrbegriff vom Abendmahl betrifft, so hält er ihn für falsch und verderblich und bekannte, daß er noch während seines Aufenthaltes in Frankreich, wo Viele ihn mit großem Beifall aufgenommen hätten, bekämpft habe. Näher spricht er sich dahin aus, Zwingli sey zu sehr vom negativen Streben nach Ausrottung des Irrthums von einer fleischlichen Gegenwart erfüllt gewesen, und habe darüber das Positive vergessen oder wenigstens verdunkelt, die Idee der Gemeinschaft mit Christo (C. ad Zebedaeum 19. Mai 1539). Gegen Farel (4. März 1540) beklagt er sich, daß die Zürcher es übel aufnehmen, wenn man Luther ihrem Zwingli vorziehe. An Viret schreibt er im Sept. 1542, Zwingli's Ansicht von den Sakramenten sey eine profane. Er meint, in seinen späteren Schriften habe Zwingli vielleicht seine Lehre modifizirt, übrigens habe er nicht Alles von ihm gelesen.

Uebrigens ließ sich Calvin durch diese verschiedenen Auffassungen und durch das Gerede der Katholiken, daß die Protestanten unter sich uneins seyen, nicht irre machen. Er machte darauf aufmerksam, daß auch die Katholiken, ungeachtet der so gerühmten äußeren Einheit, unter sich uneins seyen (de scandalis). Sein Ziel, welches er auch in diesem Werke de scandalis verfolgte, blieb die Einigung der auf dem Worte Gottes erbauten Kirchen. Gegen Cranmer spricht er diesen Wunsch aus, daß fromme und gelehrte Männer sich vereinigen, um ein übereinstimmendes Glaubensbekenntniß der christlichen Lehre aufzustellen (Henry III. 38.). In demselben Briefe spricht er schon den Gedanken eines protestantischen ökumenischen Concils aus, um die heilige Gemeinschaft der Glieder Christi zu Stande zu bringen.

---

*) J. Müller (die evangelische Union 1854. S. 328) bezweifelt zwar mit Andern die historische Wahrheit dieser Erzählung, findet aber, daß sie jedenfalls den wahren Sachverhalt im Wesentlichen wahr ausdrücke.

**) Calvin an Bullinger Januar 1552, Zw. libellus (de providentia) tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea quam adhibui moderatione distet.

Wie weit war die Wirklichkeit davon entfernt! Selbst in Genf erhob sich unmittelbar nach der Bolsec'schen Streitigkeit die Opposition gegen die Lehre, um die es sich handelte. Was die Lehre vom Abendmahl betrifft, worin wirklich nach dem Zeugniß Luthers selbst die streitenden Parteien sich hätten vereinigen können, so neigte die lutherische Kirche sich seit dem Zürcher Consensus zu schroffster Ausprägung ihres spezifischen Lehrbegriffes hin. Melanchthon, mit dem Calvin innig befreundet war, mit dem er noch mehr als mit den schweizerischen Theologen übereinstimmte, er sprach nun seine Mißbilligung über den Zürcher Consensus auch in dieser Beziehung aus, daß darin die Prädestinationslehre enthalten sey; und doch hatte es Melanchthon wohlgefällig aufgenommen, daß ihm Calvin sein Werk gegen Pighius dedicirt; ja er hatte sich darüber lobend ausgesprochen.

Die neue Bearbeitung der Institutio geschah zu demselben Zwecke, der auf Gottes Wort erbauten Kirche eine sichere, gründliche Anleitung zur Ausgestaltung des Lehrbegriffes zu geben und sie zu einigen. Daher die Mühe, die er darauf verwendete, dieses Werk auszufeilen, zu vervollständigen, abzurunden; so erscheint uns seine dritte Hauptausgabe von 1559 als die reifste Frucht seines großen Geistes. Durch dieses Werk schon nimmt Calvin unbedingt die erste Stelle ein unter den dogmatischen Theologen der reformirten Kirche. Viele, welche die Härten von Calvins Lehre keineswegs läugnen, betrachten es als ein bis jetzt unübertroffenes Meisterwerk.

Wenn schon in diesem Werke der Gegensatz gegen die katholische Lehre scharf hervorgehoben wird, so beschäftigte sich Calvin immer noch mit solchen Arbeiten, welche diesen Gegensatz unmittelbar zum Ziele hatten; wir nennen hier vor Allem seine Widerlegung des tridentinischen Concils, die freilich mit dem Meisterwerke von Chemnitz (examen Concilii Tridentini) nicht verglichen werden darf. Er behandelt übrigens nur die sieben ersten Sessionen; denn nur acht hatte es bis zu der Zeit gegeben, wo das Werk erschien, 1547, unter dem Titel Acta synodi Tridentinae cum antidoto. Calvin hat das Verdienst, die Polemik gegen die tridentinischen Bestimmungen angefangen zu haben. So griff er auch die Sorbonne an, welche 1542 25 Glaubensartikel aufgestellt und sie vom Könige durch ein Edikt hatte genehmigen lassen. Seine Schrift dagegen erschien lateinisch und französisch 1543. Den Katholizismus bekämpfte er außerdem in Balduin, Cassander, Gabriel de Sacconay und Cathelan. Selbst Paul III. griff er 1544 in einer lateinisch und französisch erschienenen Schrift an, weil dieser den Kaiser in einer schriftlichen Ermahnung zu bewegen suchte, vom angekündigten Nationalconcil, welches den Religionsstreit schlichten sollte, abzustehen. Daran schließt sich die supplex exhortatio an Karl V. und die in Speier versammelten Reichsstände an, worin Calvin die Nothwendigkeit der Reformation der Kirche bespricht, 1544.

Der Mann, der so Großes vollbrachte, lebte in der äußersten prunklosesten Einfachheit, und wies mehrmals Verbesserungen seines Gehalts zurück, noch strenger gegen sich selbst als gegen Andere die Sittenzucht handhabend. Als Cardinal Sadolet Genf besuchte, fragte er nach Calvins Pallaste. Wie groß war sein Erstaunen, als er zu der bescheidenen Wohnung des weithin herrschenden Mannes geführt wurde. Denselben Geist athmete sein Leben in allen Beziehungen. Als er das dreißigste Jahr seines Lebens erreicht, begann er ernstlich an die Wahl der Lebensgefährtin zu denken. „Willst du wissen," schreibt er an Farel, „welche Schönheit allein meine Seele gewinnen kann? Wenn Holdseligkeit und Sittsamkeit sich mit Einfachheit, Genügsamkeit und Sanftmuth verbindet." Und ein Jahr später schreibt er demselben Freunde: „Man hatte mir ein junges Mädchen von Adel, über meinem Stande und reich, vorgeschlagen. Von dieser Verbindung hielten mich zwei Gründe zurück: einmal, daß sie unsere Sprache nicht kennt, und dann fürchtete ich, daß sie zu sehr ihres Standes und ihrer Erziehung gedenken würde." Noch während seines Aufenthaltes in Straßburg schloß er den Bund des Lebens mit der Wittwe eines von ihm bekehrten Wiedertäufers, Idelette de Bures, Mutter mehrerer Kinder, über deren Vorzüge er sich selbst aussprach, als sie ihm nach neun Jahren

entrissen wurde. „Da du," schreibt er an Viret, „die Zärtlichkeit oder vielmehr die Schwachheit meines Herzens kennst, bist du gewiß überzeugt, daß, wenn ich nicht die ganze Kraft meines Geistes darauf verwendet hätte, meinen Schmerz zu lindern, ich ihn nicht hätte ertragen können. Denn ich bin von der besten Gefährtin getrennt, welche mit mir gerne Verbannung und Mangel getheilt hätte und in den Tod mit mir gegangen wäre. Während ihres Lebens war sie mir eine treue Gehülfin in meinen Amtsgeschäften." Ein einziger, frühe verstorbener Sohn war die Frucht dieser Ehe, für die Feinde ein Anlaß der Lästerung, für den Mann, dem der Herr von allen Seiten Söhne zuführte, dem er so Vieles gelingen ließ, eine heilsame Uebung im Gehorsam des Glaubens. Darin so wie in den von Jahr zu Jahr sich mehrenden Amtsgeschäften und in den sanften Ergießungen der Freundschaft fand er Linderung für den herben Schmerz. Calvin war dafür empfänglicher, als man nach gewissen Seiten seines Karakters schließen möchte. Daher zog er Viele unwiderstehlich an, und Melanchthon, der oft von Beschwerden und Arbeit niedergedrückt sein Haupt an seinen Busen legte, sprach zu ihm die ehrenden Worte: „Gott gebe, Gott gebe, daß ich hier sterbe." Was man auch über ihn gesagt haben mag, Calvin zeigte sich versöhnlich bei persönlichen Beleidigungen und bewies es auf unzweideutige Weise in mehreren Anlässen. Er selbst that manchmal des Rathes Feuereifer um die Wahrung der Ehre des Reformators Einhalt. Wenn derselbe Mann, der einen feinen Ton in der Unterhaltung gar wohl zu beobachten verstand, heftig die Gegner apostrophirt, und sie mit den Namen Hunde, Schurken u. dgl. überschüttet, so erinnern wir deßhalb an die Gährung der Gemüther in so sturmbewegten Tagen, die selbst im gesitteten 19. Jahrhundert in edlen Kreisen der Gesellschaft ähnliche Ausbrüche herbeiführt. Ueberhaupt sind wir weit entfernt, Calvin in dieser Beziehung von großen Fehlern freizusprechen. Allein wohl zu beachten ist, daß er beständig Kampf gegen seine Fehler führte: „Von allen Kämpfen," sagt er, „gegen meine Fehler, die groß und zahlreich sind, ist der größeste der gegen meine Ungeduld, aber meine Bemühungen sind nicht ganz vergebens; doch habe ich das wilde Thier (den Zorn) noch nicht ganz bezähmen können." Man kann daher dem Urtheile Joh. v. Müller beistimmen, daß seine Fehler nur das Uebermaß der Tugenden waren, vermittelst deren er sein Werk durchsetzte. In der That scheint Calvin selbst von diesem Gefühle durchdrungen gewesen zu seyn, denn er sagt, daß die Nothwendigkeit ihm die Rolle der Strenge aufgedrungen; „tausendmal lieber will ich, daß mich die Erde verschlinge, als daß ich nicht horchen sollte auf das, was mir der Geist Gottes durch den Mund der Propheten gebeut." So drohte er denn im Geiste eines Propheten des alten Bundes und sprach es kühn aus: „Ich will lieber rasen als nicht zürnen." Wohl mochte er fürchten, mit diesem Fehler diejenige gute Eigenschaft auszureuten, wovon er das Uebermaß war, und dadurch den Fortschritt des Werkes, das der Herr ihm aufgetragen, zu hemmen. Denn der in die Interessen großartiger Unternehmungen verflochtene Mann mochte lieber die innere Harmonie gefährden und verletzen, als die Sache, der er sich und sein Leben geopfert. Wie stark dieser Zug in Calvins Karakter hervortrat, erhellt unter Anderm auch daraus, daß er für die Schönheit der ihn umgebenden Natur keinen Sinn hatte. Indeß Oekolampad mehrmals die anmuthige Umgegend der Stadt Basel rühmend erwähnt, gönnte der französische Reformator keine Aufmerksamkeit der erhabenen Pracht des weißen Berges noch den reizenden Ufern des Lemanersee's.

Zu den vielerlei Leiden seines vielbewegten Lebens gesellten sich frühe körperliche Uebel aller Art, deren hemmende Gewalt er nicht etwa bloß durch stoische Anstrengung und Widerstand bezwang, sondern zur Stärkung und Nahrung des innern Menschen verwendete. Aus tiefer Erfahrung flossen die Worte, die er an die Gattin des edlen Admirals Coligny (1563) schrieb: „Es ist gewiß, daß alle Krankheiten uns nicht nur demüthigen sollen, indem sie uns die Gebrechlichkeit unsrer Natur vor Augen stellen; sie sollen uns auch zur innern Sammlung bewegen, auf daß wir, unsre Armseligkeit erkennend, unsere Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit nehmen." Zu der Zeit, da er

diesen Brief schrieb, hatten sich die Uebel des von geistiger Arbeit und dem sitzenden Leben aufgezehrten Leibes auf erschreckende Weise gemehrt. Asthma, Fieber, Kolik, Gicht, Stein, Podagra, Nierenleiden, Hämorrhoidalschmerzen, Migraine, alle diese Uebel, nachdem sie ihn lange vereinzelt geplagt, stürmten nun im Jahre 1564 beinahe vereint auf ihn zusammen. Er versah seine Geschäfte, so lange nur irgend die Kräfte hinreichten, die Krankheit durch Enthaltsamkeit zu bezwingen suchend, so daß er das einzige Mahl, welches er sich des Tages erlaubte, oft aussetzte. Die ihm zur Ruhe riethen, wies er ab mit den strengen Worten: Wollt ihr denn, daß der Herr mich müßig finde? Als er sein Ende nahe fühlte, war er willens, sich in den Rath tragen zu lassen, um die letzten Worte an die Mitglieder desselben zu richten. Diese, zu ihm kommend, wurden von dem Kranken mit Entschuldigungen empfangen, daß sie sich zu ihm bemüht hätten, da es an ihm gewesen wäre, zu ihnen zu gehen. Er dankte ihnen für ihr Wohlwollen gegen ihn, und bat sie um Verzeihung wegen der Ausbrüche seiner Heftigkeit, wovon sie öfters Zeugen gewesen seyen. Er bezeugte, des Staates Wohl redlich an seinem Theile gefördert, und aus voller Ueberzeugung seine Lehre gepredigt und vertheidigt zu haben. Er erinnerte sie, aus wie vielen Gefahren sie Gott befreit, und ermahnte sie, auf Ihn zu vertrauen, und Ihn allein zu fürchten. „Wenn Unglück euch befällt, und der Tod euch von allen Seiten umringt, hoffet doch auf Den, der auch die Todten in's Leben zurückruft. Ja bedenket dann um so mehr, Gott rüttle euch auf, damit ihr auf Ihn allein hinblicken lernet. Wollt ihr, daß dieses Gemeinwesen fortbestehe, gebt wohl Acht, daß dieser Stuhl, auf den Er euch gesetzt, nicht befleckt werde. Denn Er ist der ewige höchste Gott, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der seine Verehrer mit Ehren schmücken, und seine Verächter verwerfen wird.“ Daran knüpfte er Ermahnungen in väterlichem Tone zur Handhabung eines guten Verhältnisses untereinander und zur gewissenhaften Erfüllung der Regierungspflichten. Nachdem er sie nochmals gebeten, ihm seine Schwachheiten zu verzeihen, schloß er mit einem Gebete zu Gott für sie und das Wohl des Staates; darauf reichte er einem Jeden die Hand zum Abschiede; weinend gingen sie hinweg wie von ihrem gemeinsamen Vater. — Unauslöschlich blieb in ihren Gemüthern der Eindruck dieser erschütternden Abschiedsscene; nach dem Tode des Reformators sprach der Rath bewundernd in öffentlichen Anlässen von der Majestät seines Karakters. In demselben Geiste wie zu den Rathsherren redete er zu den versammelten Geistlichen. Er erinnerte sie an den traurigen Zustand, in welchem er das Christenthum in Genf angetroffen, und wie der Herr ihn, den Schüchternen, zum guten Werke gestärkt. „So steht nun fest in eurem Berufe, haltet ob der eingeführten Ordnung, habt acht, daß das Volk im Gehorsam gegen die Lehre bewahrt werde.“ Ferner dankte er ihnen für ihre Freundschaft, ihre noch in der letzten Krankheit erwiesene Dienstfertigkeit und Geduld mit seinen Schwächen. In den folgenden Tagen sah er noch viele von den in Genf zusammenströmenden Fremden; ja es ward ihm sogar die Freude zu Theil, seinen alten Freund Farel, der von Neuenburg herbei eilte, zu umarmen. Am 19. Mai genossen die Geistlichen bei ihm noch ein Mahl, das er mit heiterm Gespräche würzte, ihnen zugleich eröffnend, daß er das Letztemal mit ihnen speise. Er entschlief im Herrn am Abend des 27. Mai des Jahres nach Chr. Geburt 1564. Seine Begräbnißfeierlichkeit war durch nichts ausgezeichnet als durch die ungeheuchelte Theilnahme aller Klassen der Bürgerschaft. Seinem Willen gemäß durfte selbst kein Stein das Grab des christlichen Weisen schmücken. 225 Thaler waren seine Hinterlassenschaft, welche unter die Schüler des Gymnasiums, unter die Armen und unter die Kinder seines Bruders vertheilt werden sollten. Er hinterließ Genf seinen Glauben, seine Bildung, gute Gesetze, fromme, tapfere Bürger, das Andenken seiner Tugend, den verdienten Ruhm seines Namens.

Genf wurde durch ihn die Metropole der reformirten Kirche, und erlangte durch ihn seine geistige Größe. Wie weit er außerhalb Genf's seinen Einfluß ausgedehnt, ist schon gezeigt worden. So erschien er als die Säule der Kirche in einem großen Theile des christ-

lichen Abendlandes. Fürsten, Könige und Königinnen fühlten sich durch seine Briefe geehrt und beugten sich vor seiner Autorität. Er ist daher der reformirte Pabst genannt worden; wenigstens gleicht er insofern einem Gregor VII. und andern großen Päbsten, als er, nach außen herrschend und Gesetze gebend, im Innern der Stadt, die er bewohnte, öfters seines Lebens nicht sicher war. Was aber die Uebertragung seiner Grundsätze auf andere Länder betrifft, so erlitten sie dabei einige Modifikationen, wie man das nicht anders erwarten mußte. So tragen zwar die reformirten Symbole von der Mitte des 16. Jahrhunderts an das Gepräge seines Geistes, aber die allerwenigsten haben seinen Superlapsarismus aufgenommen. Auch die reformirte Exegese, wenn gleich sie schon von Beza an in Hinsicht der Gelehrsamkeit große Fortschritte macht, hält sich doch in wesentlichen Dingen nicht auf der Höhe der calvinischen Schriftauslegung. Ebenso verhält es sich mit gewissen Punkten des Gottesdienstes, worin z. B. die französische und schottische Kirche eine weit größere Strenge und Nüchternheit gezeigt hat, als Calvin gutheißen konnte. Auf der andern Seite wurde in Frankreich und Schottland die calvinische Presbyterialverfassung in reinerer Form durchgeführt, als es in Genf selbst geschah. Daher man in denjenigen Erscheinungen, die man gemeinhin unter dem Namen Calvinismus zusammenfaßt, sorgfältig unterscheiden muß, was von Calvin selbst herrührt und was zu der besondern Gestalt gehört, welche sein Werk unter dem Einflusse nationaler Eigenthümlichkeiten und besonderer geschichtlicher Verhältnisse angenommen hat. Gänzlich verfehlt wäre es, die revolutionären Grundsätze, welche in Folge der schwierigsten Verwickelungen inmitten von calvinischen Kirchen sind ausgesprochen worden, dem Calvin oder überhaupt dem von ihm gegebenen und fortwirkenden Impulse aufzubürden. Höchst ungerecht und auf irriger Auffassung der Verhältnisse beruhend wäre es, die revolutionären Bewegungen in den Ländern, wo der Calvinismus Wurzel gefaßt, diesem Schuld zu geben.

Von den Werken Calvins gibt es zwei Gesammtausgaben, die eine in Genf erschienen 1617, in 12 Foliobänden, sie ist nicht durchaus neu gedruckt, sondern von den Verlegern in einzelnen Tomis aus alten Drucken zusammengesetzt; die andere in Amsterdam vom Jahr 1671 an, ist ein neuer und sehr schöner Abdruck. Diese führt den Titel: Joa. Calvini Noviodunensis opera omnia in novem tomos digesta, editio omnium novissima, ad fidem emendationum codicum quam accuratissime recognita et indicibus locupletissimis non sine maximo labore et studio adornata. Amstelodami apud viduam *Joa. Jac. Schipperi*. — Eine kleinere Sammlung erschien schon zu Calvin's Lebzeiten in Genf unter dem Titel: Joa. Calvini opuscula in unum volumen collecta etc. Genf. 1552. Eine Auswahl von Briefen Calvins und an ihn gab Th. Beza im Jahr 1576 unter dem Titel Joa. Calvini epistolae et responsa heraus. Henry hat sich für sein Werk die unedirten Briefe Calvins, welche in Genf aufbewahrt werden, abschreiben lassen, 554 an der Zahl, und die wichtigsten derselben in den Beilagen zu seinem Werke mitgetheilt. Dazu kommen Calvini, Bezae, aliorumque litterae quaedam ex autographo in bibl. Gothana ed. *Bretschneider*. Lips. 1835. Allein noch anderwärts sind Briefe von Calvin vorhanden. Capefigue in seiner histoire de la réforme, de la ligue et du regne de Henry IV. 1834 gibt Auszüge aus Briefen Calvins an den Marquis von Poet vom Jahre 1561, nach MSS. in den cartons Fontanieu, bibliothèque du roi. Sie sind aber schwerlich ächt; Calvin sagt darin, er bereue es, seinen Nutzen so wenig gesucht zu haben, und fordert den Marquis dazu auf; er sucht den Eifer des Poet anzufachen, indem er ihm vorhält, daß Ruhm, Macht, Reichthum seiner warten u. s. w. S. *Capefigue* l. c. II. 34. 69. 173. 174. Sodann ist in neuerer Zeit besonders herausgegeben worden der Briefwechsel von Calvin und Louis du Tillet*). Vorzügliche Beachtung verdient die nächstdem erscheinende Ausgabe der gesammten Briefe Calvins, wofür

*) In dessen Hause zu Paris Calvin die institutio zu schreiben angefangen haben soll. (*Capefigue* l. c. I. 297).

Herr Jules Bonnet lange geforscht und gesammelt hat, und welche 4 Bände in Octav umfassen soll, 2 die lateinischen, 2 die französischen Briefe enthaltend. Sodann nennen wir die Tholuckische Ausgabe der Commentare Calvins zum N. T., 1831—1838, als ein sehr verdienstliches, zeitgemäßes Unternehmen, welches indessen weit mehr in Deutschland als in Frankreich Anerkennung und Aufnahme gefunden hat. Von den Predigten Calvins sind sehr viele als maculanda carta in Genf selbst verloren gegangen. Eine weitläufige literarische Notiz über die Werke Calvins, die Ausgaben der einzelnen Schriften und die genannten Gesammtausgaben gibt Henry im 3. Band, Beilage S. 175 ff.

Die Bearbeitungen von Calvins Leben sind, wie zu erwarten ist, ziemlich zahlreich und von sehr verschiedenem Standpunkte aus geschrieben, die einen in sehr feindseligem Sinne, die andern voll Bewunderung und Lobeserhebungen. Weitläufig spricht darüber Henry im 1. Bande Beilage I. Die wichtigsten Schmähschriften sind die schon genannte von Bolsec, die von Jaques de May. Rouen 1657, der jedoch Calvin von der Beschuldigung reinigt, daß er in Lyon wegen seiner Verbrechen gebrandmarkt worden sey, und das unter dem Namen v. Richelieu erschienene traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'église. Gegen dieses Werk schrieb Drelincourt, ministre de Charenton eine weitläufige, viele wichtige Angaben enthaltende Vertheidigungsschrift. Genf 1669, deutsch Hanau 1671. Gegen das Werk von Bolsec erschien der Anti-Bolsecus, Cleve 1622, in's Holländische übersetzt in demselben Jahre.

Von eigentlichen Biographen Calvin's ist zuerst Beza zu nennen, der noch im Todesjahre Calvin's 1564 herausgab l'histoire de la vie et de la mort de J. Calvin; — augmentée de nouveau et déduite selon l'ordre du tems 1565, als Vorrede zu Calvin's Erklärung des Buchs Josua. Die lateinische Bearbeitung ist kürzer; sie findet sich in der Briefsammlung, deren Ausgabe Beza besorgte, Genf 1575, Lausanne 1576, in der Amsterdamer Ausgabe der Werke Calvin's, zuletzt vor der Tholuck'schen Ausgabe der Commentare Calvin's zum N. T. 1833; sie wurde in's Deutsche, Englische und Italienische übersetzt. Unter den kleinern Bearbeitungen ist noch zu nennen Bretschneider's Abhandlung über die Bildung und den Geist Calvin's in der Genfer Kirche, im Reformationsalmanach von 1821, welcher Henry ein viel zu großes Lob spendet. Sehr lesenswerth ist auch die Abhandlung über Calvin im Werke von *Sayous*, études littéraires sur les écrivains françois de la réformation. 1. Bd. Paris und Genf 1841. Hauptsächlich verweisen wir auf Henry, das Leben Johann Calvin's, des großen Reformators. 3 Bde. 1835—1844. Hamburg, bei Fr. Perthes. Vgl. die Recensionen von Pelt in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1845. Juli, August, und vom Verfasser dieses Artikels in Tholucks literarischem Anzeiger 1846. Nr. 24—27. Herzog.

Calvinismus, s. den vorhergehenden Artikel.

Camaldulenser. Der Stifter dieses Ordens ist Romuald. Er war um das Jahr 950 in Ravenna geboren und gehörte einer sehr vornehmen und reichen Familie an. Er war ein leicht erregbarer stürmischer Mensch, der kräftig mit sich rang und sich endlich in völliger Selbstentäußerung genugzuthun suchte. Dazu entschied er sich in seinem 20. Lebensjahre*), als er nach einer ohne Geistesbildung und in wildem Lebensgenusse verlebten Jugend einen Todtschlag, den sein Vater Sergius an einem Verwandten verübt hatte, zu sühnen auf vierzig Tage in das Kloster von Classe bei Ravenna

*) Dieses 20. Lebensjahr Romualds soll mit dem 2. Jahre des Erzbischofs Honestus von Ravenna zusammengefallen seyn. Da nun Honestus nach dem freiwilligen Rücktritte des Petrus vom Jahre 971—983 Erzbischof war, so hält man sich berechtigt, die Angabe Damianis, Romuald (der sicher im Jahre 1027 gestorben ist) sey 120 Jahre alt geworden, für falsch zu erklären und ihn im Jahre 952 geboren seyn zu lassen. Aber Honestus war auch schon vor 962 einige Zeit lang Erzbischof gewesen und es ist nicht unmöglich, daß die Bekehrung Romualds dahin verlegt werden muß. Ueber Honestus vergleiche ***Ratherii*** opera ed. Ballerin. p. CVIII sq.

gegangen war. Hier wurde er nämlich von einem Laienbruder, der ihm den heil. Apollinaris, den Schutzpatron des Klosters, erscheinen ließ, dazu gebracht, der Welt zu entsagen und Mönch zu werden. Er ergriff diese neue Lebensweise mit solcher Gluth, daß die Benediktiner ihn schon nach kurzer Zeit gern entließen, damit er im Anachoretenleben eine höhere Stufe der Heiligkeit erstiege. Romuald suchte einen Führer auf diesem Wege, den damals Wenige betraten, und fand einen solchen in einem gewissen Marinus, der seine Einsiedelei in der Nähe von Venedig aufgeschlagen hatte. Marinus war ganz bildungslos und seine Frömmigkeit war sehr roh und einfältig. Er sagte täglich den ganzen Psalter kunstlos recitirend aus dem Gedächtnisse her und brachte diese Fertigkeit dem Romuald mit Schlägen bei, der gerade in der Demüthigung unter diesen geistesarmen und groben Menschen eine gute Schule der Heiligkeit sah. Im Jahre 976 hatte die schwärmerisch büßende und aufopferungssüchtige Richtung schon weitere Fortschritte gemacht. Petrus Urseolus, der Doge von Venedig, verließ plötzlich die Welt und fuhr mit dem auf einer Wallfahrt begriffenen Abte Warin von St. Michel de Cusan bei Perpignan und mit den beiden Einsiedlern heimlich hinweg nach dem genannten südfranzösischen Kloster. Romuald und Marinus lebten in der Nähe des Klosters als Eremiten und der erstere erwarb sich die größte Verehrung des Volks. Die Bekehrung des Grafen Oliba, der in Monte Cassino Mönch zu werden wünschte, gab Veranlassung, daß die heilige Gesellschaft nach Italien zurückkehrte. Romuald allein trat diese Reise zu Lande und barfuß an, nachdem er durch List dem Volke entgangen war, das ihn behalten und sogar todtschlagen wollte, um sich auf keinen Fall seine wunderthätigen Reliquien entgehen zu lassen. Sein Vater war unterdessen dem wachsenden Zuge der Menschen jener Tage gefolgt und war auch Mönch geworden zu St. Severus bei Ravenna; aber es reuete ihn, den Schritt gethan zu haben, und er war schon im Begriffe, das Kloster wieder zu verlassen, als Romuald ankam (982) und ihn mit Schlägen zum Verbleiben im Kloster bewog. Romuald begann nun sein unstetes Anachoretenleben von Neuem. Die Schwärmerei für dieses und in dieser Frömmigkeitsform war durch das Kloster der heil. Bonifacius und Alexius in Rom, durch Adelbert von Prag, durch Otto III. und die empfänglichen Deutschen am kaiserlichen Hofe zur Blüthe gekommen. Die Andacht des Volkes berauschte sich an den erbaulichen Exempeln aus den Kreisen höchster weltlicher Macht und die Zahl der Entsagungsbegierigen wuchs täglich. Romuald ist in enger Beziehung zu jenem römischen Kloster und zu den erwähnten erlauchten Frommen gewesen und hat die Meisten zu seinen Begleitern und Schülern gehabt. Er baute sich an vielen einsamen Stellen in der Umgegend von Ravenna an und fand sich immer in kürzester Frist von einer großen Anzahl eifriger Verehrer umgeben, welche sich seiner Leitung überließen und welche er zu einer klösterlichen Gemeinschaft organisirte und leitete, bis er es für gut hielt, seinen Sitz zu wechseln, oder bis seine Mönche, seiner Härte überdrüssig, ihn zu gehen zwangen. Um das Jahr 1000 besuchte ihn Otto III. auf der Insel Pereo bei Ravenna und nöthigte ihn, die Reformation des Klosters Classe zu übernehmen, aber die vornehmen und gelehrten Benediktiner machten ihm solche Noth, daß er den Hirtenstab dem Kaiser wieder vor die Füße legte. Er wollte denselben zur Büßung seines gegen Crescentius begangenen Treubruchs zur Ergreifung des Mönchsstandes bewegen und erhielt auch von ihm das Versprechen, das thun zu wollen. Romuald zog ihm an der Spitze einer Schaar bekehrter Deutschen und auf dem Rosse, das ihm sein Schüler, der Sohn des Königs Boleslav geschenkt hatte, nach, brachte die Bewohner von Tivoli zur Unterwerfung unter den Kaiser, gewann den bei jenem Treubruche betheiligten Freund des Kaisers für sich, zog nach Montecassino, dann wieder nördlich bis nach Istrien, wo er mehrere Klöster stiftete, aber nicht zu bleiben vermochte. Sehr groß war der Erfolg seiner Thätigkeit in Val de Castro, was ihm der Herzog von Camerino schenkte. Nachdem er aus seiner Umgebung den Bruno, den Johannes und Benedikt als Heidenbekehrer nach Polen und Preußen entsandt hatte, machte er sich selbst mit 24 Schülern, von denen er zwei zu Erzbischöfen der Heiden hatte weihen

lassen, nach Ungarn auf, um die Ehre der ihm vorangegangenen Märtyrer zu theilen. Aber er erreichte kaum die Grenze Ungarns, da entnahm er aus einer immer wachsenden Krankheit die Lehre, daß er nicht zur Mission und nicht zum Zeugentod berufen wäre und kehrte um. Seine alten Stiftungen fand er verwildert und errichtete (1018) eine neue Niederlassung von fünf Einsiedlern auf einem hohen schwer zugänglichen Orte, dem Campus Maldoli in den Apenninen bei Arezzo, wo er ein sehr strenges Eremitenleben heimisch machte. Auch diese Stiftung vermochte ihn nicht zu halten, er ging nach Sitrien bei Saxoferato, wo er einer ungemein großen Zahl von Anachoreten vorstand und wo ihm (1022) Kaiser Heinrich II. sehr ehrfurchtsvoll begegnete. Er zog sich nun nach Val de Castro zurück, sperrte sich in eine Zelle ein und starb am 18. Juni 1027 daselbst. — Die Einsiedelei von Camaldoli war vielleicht die allergeringste Schöpfung, welche Romuald hinterließ, aber es gelang ihr, den eremitischen Geist besser zu bewahren, als ihn andere bewahrten, und sich zum Mittelpunkte der Gestalt des Mönchswesens zu machen, welche sich auf Romuald zurückführt. Dazu mag die Abgelegenheit des Ortes und die geringe Zahl und die nüchterne Strenge der ersten Bewohner beigetragen haben. Sie wurden vom Bischofe Theobald von Arezzo noch im Todesjahre Romualds und bald darauf (1033) von Neuem reichlich beschenkt. Auch dieser Umstand kann das Hervorragen von Camaldoli unter den Einsiedeleien Romualds befördert haben. Aber daß man überhaupt Romualds gedachte und sein Auftreten zu einer Epoche in der Geschichte des Mönchsthums machte, das war der wichtigste Hebel zum Aufkommen von Camaldoli und das hatte man dem Petrus Damiani zu danken. Er war Mönch von Fonte Avellana, einem Kloster, das Ludolf, ein Schüler Romualds, im Jahre 1000 gestiftet hatte, geworden und schrieb bald nach 1040 das Leben Romualds. Er prägte die in Fonte Avellana schon sehr äußerlich gewordene Bußtheorie in der Form des verdienstlichen Geißelns noch schärfer aus und übte es nach Niederlegung des Cardinalats in seinem Kloster zu nicht geringem Ruhme der neuen Eremiten bis zu seinem Tode 1072 an sich selbst. Weil nun Camaldoli als Musterstiftung galt, so gelang es ihm bald, Filiale zu gründen und andere Einsiedeleien in Abhängigkeit von sich zu bringen und im Todesjahre Damianis die päbstliche Bestätigung zu erhalten. Nun gab es einen Orden der Camaldulenser, eine eigene selbstständige Gemeinschaft von Eremiten, die sich vom Benediktinerorden nicht als Reformation desselben, nicht als Congregation in demselben, sondern als eine Klasse von Vollkommenen, die demselben entwachsen waren, abgezweigt hatte. Der Prior von Camaldoli stand an der Spitze und hieß Major. Die Camaldulenser mußten von einander abgesondert wohnen und essen. Fleisch war ihnen ganz verboten. Sie fasteten sehr häufig, oft bei Wasser und Brod und es gab kaum ein wichtigeres Gebot, als das des Schweigens. Im Bethause kamen sie in den Gebetsstunden zusammen, um ihre Liturgie nicht zu singen, sondern zu recitiren oder psalmodiren. Sie trugen weiße Gewänder, weil Romuald seine Einsiedler in solchen auf einer Leiter in den Himmel steigen gesehen hatte. Einige thaten es in der Heiligkeit den andern noch zuvor, indem sie ihre Zellen nicht verließen und oft ein absolutes Schweigen von hundert Tagen hielten. Der vierte Major, Namens Rudolf, gab im Jahre 1102 die erste geschriebene Regel, in welcher die ursprünglichen Gebräuche etwas gemildert wurden. Es wurde das Fasten beschränkt, das gemeinschaftliche Essen zugestanden und das Weintrinken erlaubt. Rudolf führte auch die Camaldulenserinnonnen ein (1086), denen hinsichtlich des Schweigens Einiges nachgelassen wird, die sich übrigens auch weiß tragen, einen schwarzen Weihel (Tuch über den Schleier) ausgenommen, aber natürlich Klosterfrauen, nicht Einsiedlerinnen waren. Camaldoli wurde immer reicher und besaß endlich ganze Grafschaften. Es wurden neue Verordnungen gegeben, welche die alte Strenge noch weiter ermäßigten. Im Jahre 1212 lud man die Eremiten nach Venedig ein und sie bauten auf einer kleinen Insel zwischen Venedig und Murano und bald in Murano selbst zwei Klöster St. Michael von Murano und St. Matthias von Murano. Hier wurden die Eremiten zu Cönobiten, die Einsiedeleien zu Abteien. Diese Wandelung

bedingte auch eine Aenderung der Statuten und bald verfiel die Zucht in dieſen und anderen nach ihnen geſtifteten Camaldulenſerklöſtern (oder Camaldulen) ganz und gar. Anfangs war der Prior regelmäßig Major beider Parteien, dann wechſelte die Würde zwiſchen Einſiedlern und Mönchen ab. Am Anfang des 15. Jahrhunderts war die Vorſtandſchaft bei den Cönobiten allein. Eugen IV. befahl 1431, daß der Orden ſich reformirte. Man wählte einen neuen Major, nämlich den Ambroſius von Portico, der bis zu ſeinem Tode im Jahre 1439 mit Einſicht und Strenge viſitirte und reformirte. Im Jahre 1446 verſuchte man eine Congregation zu gründen, im Jahre 1476 kam ſie auf Betrieb der Republik Venedig zu Stande und wurde als Congregation des heil. Michael von Murano vom Pabſte beſtätigt. Sie verſtärkte ſich und entzog ſich der Herrſchaft von Camaldoli. Am Anfange des 16. Jahrhunderts verhalf Juſtiniani dem Orden zu neuem Aufſchwunge, aber auch zu neuer Spaltung. Camaldoli hatte von dem Generalvikar des Ordens, dem Abte von St. Felix in Florenz, viel zu leiden und ſchickte im Jahre 1512 den Juſtiniani, der kaum erſt Profeß gethan hatte, zur Anklage des Generalvikars nach Rom. Leo X. gewährte den Einſiedlern, was ſie wünſchten, und befahl ein Generalcapitel zu halten, welches den Orden reformirte. In Folge deſſen wurde im Jahre 1513 beſchloſſen: Die heilige Einſiedelei (d. i. Camaldoli) bleibt Oberhaupt des ganzen Ordens. Der Orden beſteht aus Eremiten, Obſervanten und Conventualen (dieſe letzten wurden von Pius V. wieder aufgehoben), welche ein Ganzes ausmachen, Einem Major (wechſelsweiſe auf je drei Jahre aus den Eremiten und Obſervanten zu wählen) und denſelben Geſetzen gehorchen. Juſtiniani wurde 1516 zum Prior von Camaldoli gewählt. Im Jahre 1519 ließ er ſich zur nochmaligen Uebernahme dieſer Würde zwingen und ſtrebte nun nach einem höhern Ruhme, nach dem eines Ordensſtifters. Er erhielt am 22. Auguſt 1520 von Leo X. ein Breve, das ihm erlaubte, Einſiedeleien zu ſtiften, wo und wie viel er wollte, ſeinen Schülern eigene Vorſchriften zu geben und ſeine Stiftungen von aller Gewalt, auch von der ſeines Ordens zu eximiren. Das ſollte die Congregation des heil. Romuald vom Orden der Camaldulenſer ſeyn. Er verließ Camaldoli und gründete nach längerem Hin- und Herziehen eine neue Eremitengenoſſenſchaft in den Höhlen von Maſſaccio und wurde ihr erſter Major. Zur Unterſcheidung von den alten Camaldulenſern gab er ſeinen Schülern eine etwas ſtrengere Regel, kürzere engere Röcke und Mäntel, welche letztere mit einem Stück Holz zugeknöpft wurden, und ſtatt der Schuhe Holzklötze mit Riemen. Im Jahre 1527 und 1528 erwarb Juſtiniani ſeiner Congregation vom Pabſte mehrere reiche Klöſter und ſtarb 1528 in Monte Serato. Bald nach ſeinem Tode wurde der Hauptſitz in die Nähe von Perugia verlegt, wo man auf dem zum Kloſter S. Salvador gehörigen Kronenberge eine Muſtereinſiedelei gründete. Die Wiedervereinigung mit Camaldoli wurde von dem Letzteren mit Eifer betrieben, mehrere Male aber ſtets nur auf wenige Jahre durchgeſetzt, endlich nach 1667 nicht wieder verſucht. Seit dieſer Zeit beſtanden beide Theile des Camaldulenſerordens unabhängig und mit eignen Geſetzen (die letzten Satzungen von Camaldoli ſind 1671 von Clemens X. beſtätigt worden) neben einander. Die ſehr umfängliche Congregation des heil. Michael von Murano hatte ihre Selbſtſtändigkeit nie aufgegeben und behauptete ſeit dem Jahre 1616 eine Oberherrſchaft über den ganzen Orden, indem ſich ihr Major, der im Kloſter der heil. Lorenz und Hippolyt zu Faenza reſidirte, den Major der Camaldulenſermönche und aller Einſiedler auch der vom Kronenberge nannte. Zu dieſer Congregation gehörten auch die Klöſter Claſſe, Val de Caſtro und Fonte Avellana. Das letzte hatte einſt an der Spitze einer beſonderen Congregation oder eines beſonderen Ordens geſtanden, war aber ſpäter verfallen und zur Commende geworden. Der letzte Commendatarabt übergab es 1569 den Camaldulenſermönchen. Es gab noch zwei ſelbſtſtändige Congregationen des Camaldulenſerordens, welche ebenſo wie die von Camaldoli und vom Kronenberge aus Einſiedlern beſtanden, nämlich die von Turin, welche die Camaldulen von Piemont umfaßte, und die franzöſiſche, genannt die Congregation unſerer lieben Frauen vom Troſte. Dieſe iſt 1633

gegründet und 1635 in ihrer Selbstständigkeit anerkannt worden. Seit 1642 wurde sie von der Einsiedelei Gros-Bois bei Paris regiert. Der Orden scheint durch den Mönchssturm am Ende des vorigen Jahrhunderts nicht so viel als andere Orden gelitten zu haben. Er wurde zwar 1782 in den östreichischen Staaten und darauf in anderen aufgehoben, aber später (z. B. 1822 in Neapel) wiederhergestellt. Gregor XVI. war ein Camaldulenser.

Die Lebensbeschreibung Romualds von Peter Damiani (Opp. II. 188 sq.) ist von Mabillon kritisch benutzt in seinen Annalen des Benediktinerordens (T. III. zu Ende und T. IV. zu Anfang, wo sich auch Seite 262 eine Abbildung von Camaldoli und Fontebuono befindet). Zur Geschichte des Camaldulenserordens vergleiche Helyot (Geschichte der Klöster- und Ritterorden T. V. S. 274—324) und die von Helyot (S. 297, 305, 319) angeführten Schriftsteller des Ordens. **Albrecht Vogel.**

Camera Romana, s. *curia Romana.*

Camerarius, Joachim (Kammermeister), aus einer alten adeligen Familie, deren eigentlicher Geschlechtsname Liebhard war, ward den 12. April 1500 zu Bamberg geboren, daher sein Beiname Pabepergensis. Nachdem er daheim eine treffliche Erziehung genossen, schickte ihn sein vermögender, in großem Ansehen stehender Vater bereits im 15. Jahre auf die Universität Leipzig, wo Georg Helt von Forchheim sein Lehrer und „zweiter Vater“ ward. Außer ihm unterrichtete ihn der Engländer Rich. Crocus im Griechischen. Nach dessen Abgange bildete er sich hierin unter Peter Mosellanus weiter aus. Diesem die Humaniora mit großem Erfolge fördernden Kreise waren unter And. die Erfurter Euricius Cordus und Eoban Hesse geistesverwandt. Bei Helt persönlich mit ihnen bekannt geworden, folgte Camerarius ihnen 1518 nach Erfurt, begann, während er noch hörte, schon zu lehren, ward 1521 Magister, bald darauf Professor der griechischen Sprache und wandte sich bereits mit den Erfurter Freunden Luther's Lehre zu, als ihn die Pest und der unruhige Zustand der Universität veranlaßte, nach Wittenberg zu gehen. Hier zog ihn vor Allen Melanchthon an und Beide knüpften das Band inniger lebenslänglicher Freundschaft. Doch hörte Camerarius auch Luther nach dessen Rückkehr, 1522, machte 1524 eine Reise zu Erasmus nach Basel, 1525, nach kurzem Verbleiben in Erfurt, eine andere nach Preußen und kehrte dann nach Bamberg zurück. Allein schon 1526 folgte er auf Melanchthon's Empfehlung einem Rufe als Lehrer der Geschichte und griechischen Sprache an das neu errichtete Gymnasium in Nürnberg und war ein lebendiges Glied in dem Kreise bedeutender Männer, welcher sich, Wilh. Pirkheimer an der Spitze, damals aus Humanisten (Eob. Hesse), Künstlern (Albr. Dürer) und Theologen (Linck und Osiander) hier sammelte. 1530 ging er mit den Nürnberger Gesandten zum Augsburger Reichstage, stand auf ihm Melanchthon treu und kräftig zur Seite und verzeichnete bei Verlesung der gegnerischen Confutation so viel von ihr, daß dieser darauf bei Abfassung der Apologie fußen konnte (Corp. Ref. II. 250). Vom Rath zu der so wichtigen Stelle des Stadtschreibers erwählt, lehnte er doch dieselbe ab, nahm dagegen 1535 einen Antrag Herzog Ulrich's von Würtemberg nach Tübingen an und trug zur Wiederaufhülfe dieser Universität wesentlich bei, bis er 1541, wieder auf Melanchthon's Empfehlung, einem sehr ehrenvollen Rufe nach Leipzig folgte. Hier wirkte er so einsichtsvoll als kräftig zur Durchführung der Reformation und zur Verbesserung des akademischen Studiums und des übrigen Schulwesens (Fürstenschulen) mit, zog durch seinen anregenden und eleganten Vortrag Studirende aus ganz Deutschland und weiter herbei, verbreitete berichtigte Ausgaben klassischer, besonders griechischer Schriftsteller, wurde aber in dieser reichen Thätigkeit 1546 durch den von ihm tief beklagten schmalkaldischen Krieg unterbrochen. Nachdem er bei seinem Freunde und früheren Mitschüler, dem Bisthumsverweser Georg v. Anhalt in Merseburg Zuflucht gefunden und eine Reise in die Heimath gemacht, kehrte er 1547 nach Leipzig zurück, arbeitete mit Erfolg für Wiederemporbringung dieser und für Erhaltung der Wittenberger Universität, besonders für

Zurückberufung Melanchthon's, betheiligte sich mit demselben vielfach an den Verhandlungen über das Interim, ward aber für seine Nachgiebigkeit dabei gleich ihm und Georg v. Anhalt von der Gegenpartei arg genug verlästert, weßhalb ihm die Theologie fast verleidet wurde. Dennoch ging er 1554 als Abgeordneter auf den Tag zu Naumburg, 1555 auf den Augsburger Reichstag und von da zur Beilegung osiandristischer Streitigkeiten nach Nürnberg, wohin er im Herbst 1556 zurückkehrte, um an dem Regensburger Religionsgespräche Theil zu nehmen. Da dasselbe nicht zu Stande kam, wurde er von dem an dessen Stelle getretenen Wormser Colloquium 1557 entbunden und zog sich seitdem mehr und mehr von den öffentlichen Angelegenheiten zurück. In desto lebendigerem Verkehr blieb er mit den Freunden, namentlich mit Melanchthon, den er 1560 in seiner letzten Krankheit besuchte und zur Gruft geleitete, und ließ sich nur noch ein Mal zu einer größern Reise nach Wien bestimmen, wo Maximilian II. sich über die Religionsvereinigung mit ihm berieth. Den Antrag, als kaiserlicher Rath dort zu bleiben, lehnte er ab und starb, nachdem die Gattin und die meisten Freunde ihm vorangegangen, am 17. April 1574 mit Hinterlassung von fünf Söhnen, welche theils in der Wissenschaft, theils sonst zu hohem Ansehen gelangten.

Schweigsam, ernst und von strengster Wahrhaftigkeit war Camerarius doch in seiner ganzen, auch theologischen Denkart milde, ein ächter Humanist, welcher die umfassendste Kenntniß des Alterthums mit evangelischem Glauben verband, mit beidem sein ganzes Leben zu durchdringen und der Kirche zu dienen suchte. Mittelbar that er das Letztere durch seine weithin reichende und lange nachwirkende Beförderung des klassischen Studiums, besonders der griechischen Literatur und durch die zahlreichen Ausgaben und andern Schriften auf diesem Gebiet, welche *Fabricius*, Bibl. graeca, verzeichnet. Unmittelbar durch seine auch theologischen Vorlesungen, seine oben geschilderte vielseitige Wirksamkeit und seine Schriften exegetischen (Sententiae et sapientia Siracidae, notatio figurarum sermonis in libris Evv. et apostolicis scrr.), historischen (Historia J. C.; narr. de Synodo Nicaena et oecum. synodis; historica narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia), systematischen (Catechesis christiana) und praktischen Inhalts (Homiliae). Am bekanntesten sind seine biographischen Arbeiten über Georg v. Anhalt (1555, mit deutscher Uebersetzung von Schubert, Zerbst 1853) und Melanchthon, dessen Briefe er auch 1569 theilweise herausgab. Die mit vieler Liebe und Eleganz geschriebene Narratio de Ph. Mel. ortu, totius vitae curriculo et morte etc. Leipz. 1566 u. ö., mit Anmerkungen und Dokumenten von Strobel, Halle 1777, webt zugleich die ganze Geschichte der Zeit, besonders der Reformation mit ein, während dies von Camerarius in der Narratio de Eob. Hesse, Norimb. 1553, mit vielen Nachrichten über sein eignes Leben geschieht. S. außerdem Jöcher und Erhard in der Halleschen Encykl. unter d. Art.

E. Schwarz.

Camero, Johann, zu Glasgow geb., hat für die reformirte Kirche in Frankreich eine zu wenig gewürdigte Bedeutung gehabt. Auf ihn weist der Amyraldismus und Pajonismus zurück, sowie die ganze freiere Eigenthümlichkeit der berühmten Schule von Saumur. Vergl. in Baur's Theol. Jahrbüchern 1853. II. S. 174 f. Camero hat nur Humaniora in Schottland studirt; 1600 kaum 20 Jahre alt, kam er nach Bordeaux, wo man ihm Lehrämter in diesen Fächern, ja selbst eine philosophische Professur in Sedan verschaffte. Die Gemeinde Bordeaux wies ihm Mittel an, noch Theologie zu studiren, wo er wolle, unter der üblichen Bedingung, ihr alsdann seine Dienste zu widmen. Nach vierjährigen Studien zu Paris, Genf und Heidelberg übernahm er 1608 eine Pfarrstelle in Bordeaux, bis man ihn als Professor der Theologie 1618 an des wieder abgegangenen Gomarus Stelle nach Saumur berief. Schon 1620 nöthigten ihn die Wirren des Religionskrieges, sich zu entfernen, und nach der Rückkehr durfte er nur privatim lehren. Endlich erhielt er 1624 eine theologische Professur in Montauban, wo seine Lehre vom passiven Gehorsam mit dem Geiste fanatischer Widerstandslust so übel zusammentraf, daß er in Folge erlittener Mißhandlung durch einen rohen

Menschen 1625 das Leben einbüßte, kaum 48 Jahre alt. Die berühmten Theologen von Saumur, Amyraldus, Placäus und Cappellus sind seine Schüler, welche mit ihm in der orthodoxen Dogmatik Manches gemildert haben. Von ihm haben sie die Vorliebe für Piscators Lehre von der Zurechnung nur des passiven Gehorsams Christi; von ihm auch den Satz, daß der Wille immer dem Verstande folge, somit Verdunkelung und Erleuchtung der Einsicht die entscheidenden Anfänge des sittlichen Verderbens und der Bekehrung seyen, womit die scheinbar blinde Krafteinwirkung des heil. Geistes in der calvinischen Lehre von der Bekehrung als eine moralische dargestellt werden sollte. Amyraut hat seine tria foedera statt der üblichen zwei, wie seinen ziemlich unschuldigen Universalismus bei Camero geschöpft, vielleicht auch seine Humanität in der Polemik. Camero selbst, da er nicht gerne etwas drucken ließ, blieb dogmatisch ziemlich unangefochten, zumal er dem antiarminianischen Lehrbegriff zugethan blieb, wie namentlich die Amica collatio cum Tileno zeigt, die 1621 zu Leyden erschienen ist, und die Defensio de gratia et libero arbitrio, Salm. 1624. Die Hauptschriften sind zum Theil auf Kosten der Nationalsynode erst nach seinem Tode von Cappellus herausgegeben, die Praelectiones theol. (welche mit Beigabe der Miscellanea Spanheim in Genf wieder abdrucken ließ) und das Myrotheticum evangel. Vergl. Bayle, Art. Cameron. **A. Schweizer.**

Cameronianer nannte sich die heftigste antiprälatistische Partei unter den Presbyterianern in Schottland nach dem Prediger Archibald Camero, welcher um 1680 von den Truppen Karls II. erschlagen wurde. Wie einst gegen die von Karl I. den Schotten aufgezwungene bischöfliche Verfassung 1637 eine allgemeine Erhebung der Presbyterianer den alten Convenant erneuert hatte: so erhoben sich gegen Karls II. noch gewaltsamer aufgezwungenen Prälatismus unter Hamiltons Leitung die Presbyterianer und Convenanter, besonders zum Widerstande aufgerufen von Camero und Cargill. Ueber 400 eidverweigernde Geistliche wurden abgesetzt, religiöse Versammlungen, die sich nun im Freien bildeten, durch Soldaten auseinander gesprengt, das Volk mit Gewalt in die bischöflichen Kirchen getrieben. Als der König um 1669 einlenkend eine Indulgenz ertheilte und abgesetzte Geistliche wieder anstellte gegen das Versprechen, nicht wider seine Suprematie in Kirchensachen zu reden, trennten sich von denen, welche die Indulgenz annahmen, die strengsten Presbyterianer, unter denen sich nun die eifrigsten als Cameronianer zusammenthaten. Sie erklärten die monarchische Staatsform für die nicht länger zu duldende Quelle dieser Kirchenverfälschung, wie sie längst das Recht des Widerstandes gegen eine von Gott abweichende Obrigkeit verfochten hatten; Camero selbst forderte wenigstens die Absetzung des regierenden Königs, fiel aber im Gefecht; sein Freund Cargill auf dem Blutgerüste, beide dann als Märtyrer verehrt. Als Wilhelm III. von Oranien König geworden die presbyterianische Kirche Schottlands von den aufgezwungenen episkopalen Formen wieder befreite, leisteten die Cameronianer ihm nicht unerheblichen Beistand; doch entsprach die 1690 zu Stande gebrachte Herstellung der presbyterianischen Kirche ihren gereizten Erwartungen so wenig, daß sie in unzufriedener Opposition bei den kriegerisch schroffen Sätzen des Convenant verharrten. Unruhen aber erregte die Partei erst wieder 1709 gegen die Union Englands und Schottlands. Ihr damaliger Führer Maximilian zog predigend unter großem Zulauf im Lande herum; endlich entwaffnet blieben sie ruhig und erlangten als separirte Presbyterianer seit 1743 förmliche Duldung. Sie vorzüglich vertraten, ohne der independentistischen Ansicht zu folgen, die Lehre, daß alles Prälatenthum schlechthin Sünde, die Presbyterialform aber eine göttlich vorgeschriebene, durchaus für die Kirche wesentliche Verfassung sey. — Vgl. *Gilb. Burnet*, Mémoires des dernières revolutions d'Angleterre. Köstlin, die schottische Kirche. Hamb. 1852. S. 229 f. 244 f. **A. Schweizer.**

Camisarden. Bezeichnung der Reformirten in Languedoc, welche ihre nach der Aufhebung des Edikts von Nantes zerstörte Kirche mit den Waffen wieder aufzurichten suchten. Dieser Versuch war indeß, wie eine jede Revolution, mit welcher er Vieles gemein hat, ein keineswegs von vorn herein gefaßter Plan, sondern die Reformirten

waren durch Umstände, die sich aus unbedeutenden, zufälligen Anfängen lawinenartig häuften, auf denselben geführt oder vielmehr zu ihm hingerissen worden. Ein solcher Plan gegen Ludwig XIV., welcher damals auf dem Gipfel seiner Macht und in dem Glanzpunkte seiner Siege stand, wäre auch einer der unsinnigsten gewesen. Nachdem aber ein Funken in den weit verbreiteten, verdeckt liegenden Brennstoff gefallen war und einen eine ganze Provinz umfassenden und an vielen einzelnen Stellen ausbrechenden Erd- und Waldbrand hervorgebracht hatte — da war der Plan ein sehr natürlicher, und verliert im Rückblick auch insofern den Karakter des Abenteuerlichen und Schimärischen, als er weit weniger an der Heeresmacht Ludwigs XIV., als an innerer Uneinigkeit scheiterte. Denn jene Camisarden — ein Haufen schlechtbewaffneter, undisciplinirter Bauern unter Anführern aus ihrer Mitte — widerstanden siegend und besiegt, nie aber muthlos und daniedergeworfen, mehrere Jahre hindurch dieser Macht, bis es einem der größten französischen Feldherrn gelang, sie durch Menschlichkeit und geschickte Unterhandlungen zu theilen, zu schwächen und so den furchtbaren Brand zu löschen.

Wir haben gesehen, wie es den apostolischen Arbeiten von Claude Brousson (s. diesen Art.) gelang, die französisch-reformirte Kirche aus ihren Trümmern so weit zu erheben, als es dem einzelnen Manne unter dem gewaltigen Drucke der Zeit möglich war. Denn diese Erhebung war nur durch eine außerordentliche Begeisterung hervorgebracht worden, welcher der Halt objektiver Erkenntniß und kirchlicher Organisation fehlte. Sie mußte daher entweder sinken oder sich über das Maß steigern. Diese Steigerung erfolgte auf eine wunderbare Weise; aber an dem Wunder wirkten göttliche, menschliche und dämonische Kräfte. Zu den menschlichen Kräften gehören die in jenem Artikel angeführten meist apokalyptischen Weissagungen Brousson's und Jurieu's von einer glanzvollen und siegreichen Erhebung der Kirche und vom Sturze des Antichrists, welche in Südfrankreich den mächtigsten Anklang fanden. Da erschienen vom Jahre 1688 an im Delphinat Personen, anfänglich meist weiblichen Geschlechts, welche im schlafenden, halbwachen, auch ekstatischen Zustande zur Buße und zum Glauben ermahnten und, obgleich sonst nur ihr Patois redend und verstehend und überhaupt ohne alle Bildung, im reinsten Französisch zusammenhängend redeten. Ihre Reden zeugten von einer außerordentlichen und, bis auf die übertriebenen Ausfälle auf die römische Kirche, auch gesunden Bibelkenntniß, die ihnen im natürlichen Zustande ganz fehlte. Bald gingen diese Reden und Ermahnungen in wirkliche Weissagungen über, die sich oft bewährten. So fielen in den Versammlungen der Reformirten Kinder in Zuckungen nieder und warnten vor wirklich nahenden Ueberfällen oder vor anwesenden Verräthern, die getroffen zu fliehen suchten oder um Gnade flehten. Mit reißender Schnelligkeit nahm die Zahl der Propheten und Prophetinnen zu, und bald waren das ganze Delphinat und Languedoc von ihnen erfüllt; auch über Personen gebildeter Stände wurden diese wunderbaren Geistesgaben ausgegossen. Es konnte nicht fehlen, daß diese Erscheinungen, weil viele Reformirte in ihrem Glauben erhaltend und in ihm befestigend, die abgefallenen aber unter lauten Aeußerungen der Buße demselben wieder zuführend und so das summarische Bekehrungswerk bedrohend, die Glut der Verfolgungen noch mehr anfachten. Ebenso natürlich war es, daß diese Erscheinungen, die sich als ein Wetterleuchten aus einer höhern Welt biblisch wohl rechtfertigen lassen und als solches noch durch die Ermahnung zur Buße und zum Glauben und durch den Lebenswandel der Propheten und Prophetinnen in einer Zeit allgemeiner Zerrüttung sich geltend machten, nicht fixirt werden konnten, sondern einer gewöhnlichen Ordnung weichen mußten. Die Versuchung, festzuhalten, was so außerordentliche Erfolge hatte und deren noch größere versprach, war aber zu groß, um ihr nicht zu erliegen. Dieses Erliegen erfolgte indeß nur unmerklich und allmählig: da in dem Maße als der heilige Aether sich nach und nach verflüchtigte, seine Gefäße sich mit unheiligen und zuletzt dämonischen Bestandtheilen füllten, welche zu prüfen und auszuscheiden das Element der Erkenntniß und die Zucht der Kirche fehlten. Die Einführung des dämonischen Elements beförderten die Verfolgungen, denen selbst katholische

Schriftsteller der damaligen Zeit die Absicht unterlegen, die Calvinisten zur offenbaren Empörung zu reizen. Wie Bayle witzig sagte, hatte man das „große Werk“ bei dem Schwanze oder von hinten angegriffen, nämlich erst bekehrt und dann belehrt, den Dragonern Apostel nachgeschickt. Ein solcher Apostel war François de Langlade du Chaila, Prior von Laval, Inspektor der Missionen von Gévaudan und Erzpriester der Cevennen, der, weil er es meist mit Neubekehrten und Abgefallenen zu thun hatte, den ganzen Prozeß summarisch wiederholen, nämlich gewaltsame Bekehrung und Belehrung vereinigen und in Begleitung von Soldaten, Schergen und Priestern und mit einem Apparat von Stricken, Ketten, Fußblöcken (ceps) und Folterwerkzeugen missioniren zu müssen glaubte. Die, welche zu fliehen versucht oder an Versammlungen Theil genommen hatten, ließ er einkerkern und foltern, um sie hierauf, die Männer dem Galgen und die Frauen den Gefängnissen zu überliefern. So war er der Schrecken der ganzen Gegend. Im Juli 1702 wurden mehrere Bewohner der Cevennen auf ihrer beabsichtigten Flucht nach Genf von Soldaten überfallen, gefangen genommen und zu dem Erzpriester nach Pont-de-Montvert, in Gévaudan in den Cevennen*), wo er seinen Sitz aufgeschlagen hatte, geführt. Einige ihrer Verwandten warfen sich ihm zu Füßen: er aber war unerbittlich und antwortete mit Härte, daß die Gefangenen die verdiente Strafe erleiden würden. Den folgenden Sonntag findet in der Nähe eine Versammlung statt, in welcher der Prophet Peter Seguier das Schicksal der Gefangenen in seiner Predigt beklagt und dieselbe mit den Worten schließt: „Der Herr hat mir befohlen, die Waffen zu ergreifen, unsere Brüder zu befreien und diesen Erzpriester des Moloch zu vertilgen!“ Samuel Couderc und Abraham Mazel, zwei andere Propheten, unterstützen diese Behauptung, jener durch die Versicherung, von dem Geiste den bestimmten Befehl erhalten zu haben, die Priester zu bekriegen, und dieser durch die Erzählung einer ihm gewordenen Vision von großen, fetten, schwarzen, die Pflanzen eines Gartens abfressenden Ochsen, die er auf den wiederholten Befehl einer Stimme verjagt habe. Bei der damaligen Stimmung brauchte er nicht erklärend hinzuzufügen: „Wie mir der Geist seitdem offenbart hat, so ist dieser Garten die Kirche Gottes; die schwarzen Ochsen sind die Priester, welche sie verwüsten, und die Stimme, die mir zurief, ist der Herr, welcher mir geboten hat, sie aus den Cevennen zu vertreiben.“ Mehr bedarf es nicht, die Anwesenden hinzureißen. Noch denselben Abend veranstalten die drei Propheten eine Versammlung von zwanzig Cevenolen, mit denen sie unter der Anstimmung des 68. Psalms in der folgenden Nacht die Burg von Pont-de-Montvert angreifen, in dieselbe ungeachtet eines kurzen Widerstandes eindringen, die Gefangenen aus ihrem Kerker und ihren Blöcken befreien, und den fliehenden Erzpriester nebst seinen Dienern, Schergen und Soldaten niedermachen. Nur ein Bedienter und ein Soldat, die sich den Gefangenen menschlich gezeigt hatten, werden begnadigt. Hierauf wird die Burg in Brand gesteckt und die Propheten und ihre Begleiter bringen die übrige Nacht zwischen blutigen Leichnamen unter Psalmengesängen knieend zu!

Die Flammen von Pont-de-Montvert verzehrten die schwache Scheidewand zwischen der Weissagung und natürlicher, auch wohl mechanisch hervorgebrachter Ekstase und zwischen dieser und dem ihr so nahen Fanatismus, und entzündeten einen grausamen Krieg. So regellos er auch anfänglich war, so tauchten doch bald Anführer aus demselben hervor, welche verstanden, die Waffen des Fanatismus mit Ueberlegung zu führen und zum Theil wirkliches militärisches Talent zeigten. Glücklicher als die französischen Generale der Revolutionsheere von den Volksrepräsentanten, waren sie von Propheten und Prophetinnen umgeben: indem auch sie Propheten waren und also das gewaltige Schwert des religiösen Fanatismus selbst führten und nicht, wie jene das des politischen, aus der Hand

*) Die Cevennen bestanden aus den Landstrichen Gévaudan, Vélay, Vivarais und den eigentlichen Cevennen und gehörten zu Languedoc. Doch waren diese Benennungen und Eintheilungen historischen Ursprungs und hatten eine nur lokale und daher schwankende Bedeutung.

gaben. Unter diesen Anführern erhob sich bald ein Bäckerbursche und unbärtiger Jüngling, Jean Cavalier, und erwarb sich als „Generalissimus der Kinder Gottes“ einen lächerlichen, als glücklicher Anführer gegen regelmäßige Truppen aber einen geschichtlichen Namen. Ebenfalls begeisterter Redner und Prophet war sein Fanatismus vom Glauben durchdrungen, und von Besonnenheit geleitet, wenn auch nicht von Ehrgeiz und Eitelkeit frei. Eine gleiche und wohl noch stärkere Durchdringung des Fanatismus vom Glauben läßt sich, ohne der Geschichte Gewalt anzuthun, auch bei den übrigen Anführern nicht verkennen, und es genügt zu dieser Erkenntniß nur die Hinweisung auf die Standhaftigkeit, welche sie allen Schrecken und Martern eines qualvollen Todes entgegenhielten und die kaum aus einer andern, als der auch noch so sehr getrübten Quelle des Glaubens geflossen seyn konnte; wie es denn undenkbar ist, daß eine ganze Bevölkerung, wie die der Cevennen und eines großen Theils des übrigen Languedoc, allein vom Fanatismus gehalten und getragen, diesem Götzen Gut und Blut geopfert haben sollte. Wie diesen Glauben fanatisch zu unterdrücken versucht worden war, so wurde er fanatisch vertheidigt, und diesen Fanatismus aus der Lehre Calvin's abzuleiten, würde zu Prinzip-Erbettelungen oder -Erschleichungen gehören, welche selbst nicht ohne einen Anflug des Fanatismus wären. Eine solche Ableitung ließe sich auch durch die vielen Ermahnungen widerlegen, welche von den Schweizern und sonstigen Calvinisten an die Camisarden ergingen. Diese Benennung war, wie die meisten solcher Parteinamen, eine sehr gleichgültige, zufällige, ja unschuldige. Von allen Ableitungen etymologischen Grübelsinnes ist wohl die von „camise“, dem Hemde der dortigen Bauern, die natürlichste.

Der Krieg hätte, auch in dem für die französischen Waffen glücklichsten Falle, nur mit gänzlicher Verwüstung von Languedoc und mit der Niedermetzelung des größten Theils seiner männlichen Bewohner geendet, wenn es nicht der Menschlichkeit und Klugheit des Marschalls Villars gelungen wäre, den Fanatismus in Vielen, welche von ihm ergriffen und in ihm durch die empörendste Grausamkeit verhärtet worden waren, theils zu schwächen, theils zu besiegen und so zu brechen. Zu denen, in welchen derselbe geschwächt wurde und kluger, auch wohl ehrgeiziger Ueberlegung wich, gehörte der Hauptanführer der Camisarden, Jean Cavalier, mit dem es dem Marschall glückte, eine Capitulation abzuschließen, welche ebenso dem Schwerte des Fanatismus die tödtliche Spitze abbrach, wie sie, wenn man den Abstand eines berühmten und sieggewohnten Feldherrn eines mächtigen Monarchen, an der Spitze disciplinirter Truppen, von einem einen Haufen aufrührerischer Bauern befehligenden Bäckerburschen in's Auge faßt, für diesen ehrenvoll, ja glänzend war. In Folge dieser Capitulation trat Cavalier mit einem von ihm aus seinen Camisarden gebildeten Regiment in den französischen Kriegsdienst, den er aber gegen den englischen vertauschte, in welchem er an der Spitze eines Regiments französischer Flüchtlinge in der blutigen Schlacht bei Almanza in Spanien (1707) focht, zum Generalmajor und Gouverneur der Insel Jersey stieg und 1740 starb. Die meisten der übrigen Camisardenanführer erklärten indeß seinen Schritt für Verrath an ihrer heiligen Sache, und setzten den Kampf noch lange fort. Er artete aber immer mehr in rohen Parteigängerkrieg aus; und als diese Anführer, an der Kraft des Fanatismus verzweifelnd und sich selbst untreu werdend, auf das ihnen ganz fremde Feld der politischen Intrigue sich wagten, und mit fremden Abenteurern sich einließen, bereiteten sie sich und den Ihrigen den Untergang, welchen die meisten von ihnen auf Blutgerüsten fanden. Viele der Propheten aber und selbst Cavalier trieben ihr Wesen in England, namentlich in London fort, wo sich auch Personen von Stand und Bildung für sie erklärten und sie überhaupt ein solches Aufsehen erregten, daß die anglikanische Kirche gegen sie einschritt (u. a. durch eine zu Saint James's im Jahre 1707 gehaltene Predigt: „The Way of Trying Prophets“ über 1 Joh. 4, 1.). Nicht unwahrscheinlich, wenn auch nicht nachweisbar ist, daß von dieser gewaltigen Bewegung ähnliche und gleichzeitige Erscheinungen, wie die Gesichte eines Bauermädchens in Schweden, die Kindererweckung in Schlesien, die auch in unseren Tagen wieder Theilnahme gefundenen Offenbarungen des Perücken-

machers Tennhard in Nürnberg, die Weissagungen des Schusters Dant in Frankfurt u. s. w. die Zuckungen waren.

Der Quellen über die Camisarden gibt es so viele, daß nur die nachstehenden angegeben werden können. I. Katholische: 1) „Histoire de la revolte des Phanatiques ou Camisards“ (von *de la Baume*, Conseiller au Présidial de Nismes; obgleich von Hase in seiner Kirchengesch. citirt, so weit dem Verfasser dieses Art. bekannt, nur im Manuskript vorhanden) Hauptwerk und wie 2) die gleichfalls ungedruckten Briefe der „Madame Demerez de l'Incarnation“ aus unmittelbarer Anschauung geschrieben. 3) „Le fanatisme renouvellé. Par Louvreleuil, Prêtre. Avignon 1704“ (später neu aufgelegt; auch aus eigener Anschauung geschrieben). 4) „Histoire du Fanatisme de notre temps, par M. de Brueys. Utrecht 1737“ (doch in vielen andern Ausgaben. Der Verfasser ein ehemaliger Calvinist und sehr ungenau). Außerdem die Briefe von Fléchier, Bischof von Nismes, die Memoiren von Villars u. s. w. II. Reformirte Quellen (meist auf die prophetischen Bewegungen sich beziehend). 1) „Théatre sacré des Cevennes. Londres 1707 (von Max Misson. Hauptwerk, die Aussagen vieler Augenzeugen über die Handlungen und Reden der Propheten enthaltend; im Jahre 1847 von dem Prediger Bost zu Melun unter dem Titel: „Les Proph. Prot.“ mit geharnischter Vorrede gegen die Zweifelsucht herausgegeben; deutsch: „Heiliger Schauplatz des Landes Cevennes. Frankfurt 1712,“ und in Adelung's „Geschichte der menschlichen Narrheit.“ Thl. III. S. 55 u. f. karrikirt). 2) Memoirs of the wars of the Cevennes under Col. Cavallier. Written in French by Col. Cavallier and translated into English. Dublin 1726“ (ihre Aechtheit ist bestritten worden, dem Verfasser dieses Art. aber gar nicht zweifelhaft). 3) „The Prophetical Warnings of John Lacy, Esq., pronounced under the Operation of the Spirit, and faithfully taken in Writing, when they were spoken. London 1707.“ 4) „A Relation of the Dealings of God to his unworthy Servant John Lacy, since the time of his Believing and Professing himself inspired. London 1708.“ Außerdem viele Artikel in den „Nouvelles de la République des Lettres.“ — Unter den Bearbeitungen steht: „Histoire des troubles des Cevennes ou de la guerre des Camisards. Par Court. Villefranche 1760“ und „Alais 1819“ obenan; „Histoire des Camisards. A Londres 1744“ (mehr Roman, als Geschichte); „Histoire des Pasteurs du désert. Par Napoléon Peyrat. Paris 1842“ (sehr anziehend; nur etwas poetisch). Von den deutschen Bearbeitungen verdient nur Hofmann's „Geschichte des Aufruhrs in den Sevennen. Nördlingen 1837“ Erwähnung. Tieck's leider unvollendet gelassene Novelle: „Der Aufruhr in den Cevennen“ und Sue's Roman: „Jean Cavalier ou les Fanatiques des Cevennes“ lassen durch alle dichterische Füllung und Ausschmückung die innere Wahrheit hindurchblicken und wie jene durch geistvolle Bearbeitung, so empfiehlt sich dieser durch feinere Züge und Schattirungen, wie sie nur der Eingeborene auffassen konnte. — Ueber die prophetischen Bewegungen dürften noch die kritische Geschichte des Chiliasmus (Theil III. Bd. 3. S. 157—172) und Walch's Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche (Aufl. 3. Jena 1773, Kap. 6, §§. XVI—XVIII.) zu beachten seyn. In §. XVIII. der letzten Schrift ist die Literatur über diesen Gegenstand (für und gegen die Propheten) angegeben, deren Reichthum auf das Aufsehen, welches diese Erscheinung damals erregte und darauf schließen läßt, daß dieselbe eine keineswegs vereinzelte und auf Frankreich und England beschränkte war *). **v. Polenz.**

Campanus, s. Antitrinitarier.

Campegius, Lorenzo Campeggi, Cardinal, war ursprünglich Jurist in Padua und erhielt erst später die Weihen. Schon unter Julius II. stieg er zu hohen geistlichen

*) Daß dieses Urtheil vollkommen begründet ist, beweist die neueste Abhandlung über diesen Gegenstand von Max Goebel in Riedner's Zeitschrift für historische Theologie 1854. 2. u. 3. Heft, wo die Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden beschrieben wird, mit Angabe der Literatur darüber. D. Red.

Würden und wurde als Nuntius in Deutschland verwendet, nachher in derselben Eigenschaft (als Cardinal) in England 1519, wo er auch das Bisthum Salisbury erhielt. Seine Bekanntschaft mit deutschen Verhältnissen mußte den gewiegten, klugen und im Interesse der päbstlichen Politik streng befestigten Mann bei Clemens VII. doppelt empfehlen, in dem kritischen Momente des Nürnberger Reichstages 1524 seinen Stuhl durch ihn in Deutschland vertreten zu lassen. Persönlich sollte der Legat dießmal mit harten Erfahrungen beginnen. In Augsburg schon ward sein Segen verspottet, in Nürnberg mußte er es selbst gerathen finden, in äußerer demüthiger Verläugnung seiner Würden einzuziehen. Die durch seine Gegenwart nur wachsende Unerschrockenheit der evangelischen Predigt und Gereiztheit des Volkes ließen ihn deutlich genug erkennen, auf welchem Boden er hier stand. Aber so furchtsam und bereit zu Klugheitsmaßregeln er für seine Person war, so vermochten diese Zeichen doch über seinen Karakter weder so viel, daß er ein würdigeres Benehmen eingehalten hätte — er gab vielmehr durch schmutzigen Geiz und Unredlichkeit Aergerniß —, noch aber, daß sie ihn in seiner Absicht und dem Glauben, dieselbe mit seinen Mitteln erreichen zu können, erschüttert hätten. Durch diese Hartnäckigkeit ist er aber hier das vornehmlichste Werkzeug geworden, durch welches die Schlauheit päbstlicher Politik den Gang der Reformation zwar nicht hintertreiben, wohl aber zur unseligen Spaltung Deutschlands wenden konnte. Die hundert Beschwerden der deutschen Nation verläugnete er offiziell mit kecker Stirne. Im Bunde mit Ferdinand, und unterstützt durch den kaiserlichen Orator, war er es vorzüglich, der den Abschied herbeiführte, welcher abermals das Wormser Edikt festhielt, und übrigens das Wichtigste hinausschob.

Aber je mehr er die Macht der Reformation im Ganzen der deutschen Nation erkannt hatte, desto klarer war ihm geworden, daß ein anderer Weg, der der Sondervereinigung eingeschlagen werden müsse. So hat er den zweideutigen Ruhm, diese in Nürnberg schon in Antrag gebracht zu haben; es gelang ihm, dieselbe gleich nachher zu Stande zu bringen, und so reifen zu lassen, was die römische Politik schon allmählig vorbereitet hatte. Bei den Schlüssen, welche hier zur Bekämpfung der Reformation gefaßt wurden, mußte doch wenigstens zum Scheine der öffentlichen Meinung eine Genugthuung gegeben werden. Und so hat Campegius auch den Ruhm, durch den hier vorgelegten und von den versammelten Ständen genehmigten Reformationsentwurf auch das Restaurationswerk des Katholizismus (vgl. Ranke, deutsche Gesch. ꝛc. II. S. 162) offiziell eingeleitet zu haben. Die Einräumungen dieser Constitution bestanden im Verbote grober Sittenfehler und unwürdigen Gelderwerbes des niederen Klerus. Alles Wichtigere war zu unbestimmt gehalten, um täuschen zu können. Doch die Absicht der Spaltung war gelungen. Nicht ebenso gelang ein Versuch, dasselbe Gewerbe auf anderem Gebiete zu betreiben. Melanchthon, welchen der Cardinal durch Nausea zum Abfall von seiner Sache verlocken wollte, gab ihm eine ebenso edle als für jenen demüthigende Antwort (vgl. Camerarius, §. 26.).

Im Jahre 1528 kam Campegius wiederum als Legat nach England, um mit Wolsey die Ehesache Heinrichs VIII. zu dessen Gunsten zu ordnen. Aber indem sich eben durch den Sieg Karl's V. die päbstliche Politik schnell änderte, mußte er die Bulle insgeheim verbrennen, die Unterhandlungen aber in die Länge ziehen, bis endlich der Bruch mit der Vorladung des Königs nach Rom zur Reife kam. Damit ward der Cardinal abberufen und verließ England, nicht ohne persönliche Kränkung erlitten zu haben.

Noch einmal finden wir ihn in Deutschland, auf dem Augsburger Reichstag am 24. Juni 1530 eine Rede haltend, aber in unbedeutender Rolle. Hier bei der großen offenen Entfaltung der Gegensätze war kein Boden mehr für seine Künste.

Nicht zu verwechseln mit dem Cardinal ist sein Bruder Thomas 1540 bei dem Wormser Colloquium betheiligt.

Zu vergleichen ist über Obiges namentlich Planck, Gesch. des prot. Lehrbegr. II. Ranke, deutsche Gesch. ꝛc. II. und III. **Weizsäcker.**

Canisius, Peter, unter mehreren gleichnamigen, auch als Schriftsteller bekannten Jesuiten der bedeutendste, war den 8. Mai 1524 zu Nimwegen aus einem niederländischen Geschlecht de Hondt (Hund) geboren, weßhalb mit seinem Namen später von den durch ihn verfolgten Protestanten allerlei Wortspiele gemacht wurden. In Köln erzogen, traf er mit dem dorthin auf seiner Missionsreise gekommenen Jesuiten Faber zusammen und ward von ihm 1543, der Erste in Deutschland, für den Orden gewonnen. Alsbald entwickelte er für die Zwecke desselben große Thätigkeit und trat u. A. der vom Erzbischof Hermann von Köln beabsichtigten Reformation beim Kaiser und sonst mit Erfolg entgegen. In das unterdeß gestiftete Jesuiter-Collegium zu Ingolstadt versetzt, wirkte er als Lehrer, dann als Rektor und Vicekanzler der Universität eifrig für Verbreitung des Ordens und zur Unterdrückung der Reformation in Bayern, wo er zu Augsburg und Dillingen Collegia stiftete. Noch erfolgreicher geschah dies für Oesterreich von ihm in Wien, wo er 1551 Rektor seines Ordens-Collegiums, dann Hofprediger des Kaisers Ferdinand I. und von diesem selbst zum Bischof designirt ward, eine Würde, deren Annahme jedoch der Ordens-General nicht zuließ. Auch dem Tridentiner Concil wohnte er bei und starb, nachdem er seine Thätigkeit noch über die Schweiz verbreitet, den 21. Dez. 1597 zu Freiburg i. Br., angeblich selbst durch Wunder und vom Pabst durch Seligsprechung, von seinem Orden als zweiter Apostel Deutschlands verherrlicht, jedenfalls ein Hauptbeförderer der Gegenreformation. Dieser diente er auch durch eine Reihe von Schriften von theils mehr wissenschaftlicher (Commentarii gegen die Magdeburger Centuriatoren), theils mehr unmittelbar praktischer Tendenz. Unter letztern ist die wichtigste sein auf Befehl Ferdinand's I. verfaßter Katechismus, auch geradezu Antikatechismus genannt, durch den er den Einfluß der protestantischen Katechismen, namentlich des lutherischen, paralysiren sollte. Zuerst, 1554, als größerer (Summa doctrinae et institutionis christ.), dann als kleinerer (Institutiones christ. pietatis), 1566, faßt er das Ganze der christlichen Lehre unter Glaube (Symb. ap.), Hoffnung (V. U.) und Liebe (Dekal.) zusammen und fügt dann vom römisch-katholischen, bezüglich jesuitischen Standpunkte die Lehre von den Sakramenten und von den Pflichten der christlichen Gerechtigkeit hinzu — Alles mit vielem Takt, weßhalb der Katechismus die weiteste Verbreitung fand, oft übersetzt und noch jetzt vielfach in Gebrauch ist. In dem Opus catechisticum de Summa etc. Col. 1569 u. ö., hat der Jesuit Pet. Busäus dazu einen ausführlichen Commentar mit Stellen der Bibel, der Kirchenväter u. s. w. geliefert. Außerdem edirte Canisius die Briefe des Hieronymus, Leo d. Gr. und Cyrill v. Alex. — Biographieen von Raderus, München 1614, Sacchini, Ingolst. 1616, Dorigny, Köln 1692; Werfer, Leben ausgezeichneter Katholiken, 2. Bd. Schaffh. 1852. E. Schwarz.

Canstein, Karl Hildebrand Freiherr v., geb. 1667 auf seinem väterlichen Gute Lindenberg in der Mark, stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter in Deutschland. Sein Vater, Raben von Canstein, kurfürstl. brandenb. Geheimerrath, Oberhofmarschall, Kammerpräsident und Landeshauptmann, welcher mit Gelehrsamkeit und staatsmännischer Bildung eine fromm christliche Gesinnung vereinigte, starb schon im Jahre 1680, doch führten die Mutter und die Vormünder die geistige und sittlich-religiöse Ausbildung des Knaben im Sinne des Vaters fort. In seinem 16. Jahre, 1683, bezog er mit seinem Bruder Philipp Ludwig die Universität Frankfurt a. d. O. und studirte hier drei Jahre lang unter dem berühmten Juristen Samuel Stryk die Rechte. Hierauf unternahm er in Gesellschaft seines Bruders eine Reise durch Holland, England, Frankreich, Italien und das südliche Deutschland, von welcher ihn der Tod seines Landesherrn, des großen Kurfürsten, nach Berlin zurückrief. Im folgenden Jahre 1689 wurde er von dessen Nachfolger zum Kammerjunker ernannt, nahm aber, des Hoflebens müde, nach einigen Jahren seinen Abschied und ging als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Flandern ab, wo er an der rothen Ruhr tödtlich erkrankte. Nach der Aussage seines Kammerdieners soll er während dieser schweren Krankheit das Gelübde gethan haben: „wenn ihn Gott von derselben errettete, so wolle er ihm sein Leben lang

dienen," und er hat solches redlich erfüllt! Bald nach seiner Genesung kehrte er nach Berlin zurück, trat ganz in den Privatstand und lebte von nun an in stillem, geräuschlosem Wirken, für alles Gute eifrig und thätig. Epoche machend für sein geistiges Leben war die 1691 angeknüpfte Bekanntschaft mit dem damals von Dresden nach Berlin berufenen Spener und die dadurch herbeigeführte Verbindung mit Aug. Hermann Francke und dessen Freunden, die bis an seinen Tod fortdauerte und durch brieflichen und persönlichen Verkehr gepflegt wurde. Im Jahr 1707 verheirathete er sich mit einem Fräulein Bartha v. Krosigk; die Ehe blieb kinderlos und wurde schon 1718 durch den Tod getrennt. Canstein selbst überlebte seine treue Lebensgefährtin nur ein Jahr; im August 1719 von einer Reise nach seinem Stammgute Canstein in Westphalen zurückgekehrt, befiel ihn eine heftige Kolik, die ihn so entkräftete, daß er, noch erquickt durch den Besuch seines treuen Freundes Francke, unter den Gebeten desselben am 19. August Nachmittags 2 Uhr seinen Geist aushauchte. Das Leichenbegängniß wurde in Berlin feierlich begangen und auch in Halle sein Andenken durch den Senior der theologischen Fakultät Dr. Breithaupt und Francke selbst in besondern Predigten über die von ihm vorher dazu verordneten biblischen Abschnitte gefeiert. Tiefe Frömmigkeit, die sich lebendig erwies in Werken der Liebe und Barmherzigkeit, war der Grundzug von Cansteins Karakter, der gepflegt durch frommer Eltern Erziehung und Beispiel, befestigt durch die Erfahrungen des Lebens, gefördert durch den Umgang mit gleichgesinnten Freunden, sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. In wissenschaftlicher Hinsicht tritt diese Frömmigkeit zu Tage in einem Werke, an welchem er sieben Jahre arbeitete, das unter dem Titel „Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten" im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1718 zum ersten Male (in zweiter Auflage 1727) in einem Foliobande erschien. Es ist diese Schrift, zu deren Herausgabe ihm seine Bekanntschaft mit dem N. T. auch im Grundtexte befähigte, ein praktisch-exegetisches Werk und enthält eine zusammenhängende Erläuterung der heiligen Geschichte und der Lehren Jesu nach den besten Auslegern. Das größte, segensreichste und unvergänglichste Denkmal seiner Frömmigkeit aber setzte sich Canstein durch die Gründung der nach ihm benannten Cansteinischen Bibelanstalt. Wie ihm das göttliche Wort das höchste Gut und die Forschung in demselben das höchste Glück und die größte Freude war, so wünschte er auch die Bibel in die weitesten Kreise zu bringen, was zunächst durch möglichst billige Herstellung der einzelnen Exemplare zu erreichen war, so daß auch Aermere sie sich anschaffen konnten. Darauf nun ging sein Sinnen und Denken, und das Ergebniß seiner Erwägungen legte er in einer zu Berlin im Mai des Jahres 1710 erschienenen kleinen Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sey" dar, worin er den Gedanken ausführt, daß durch Anschaffung stehenbleibender Lettern eine große Ersparniß an Setzerlohn gemacht werden und so, wenn auch sonst alle gewinnsüchtige Spekulation fern gehalten werde, es möglich seyn könne, das N. T. für zwei gute Groschen, die ganze Bibel aber für sechs Groschen auszugeben. Für Erreichung dieses Zweckes forderte er zu freiwilligen Beiträgen auf, um die auf die angegebene Weise für den Druck des N. T. erwachsenden Kosten von 1200 Thlr., für die ganze Bibel in Duodez von 3000 Thlr. zusammenzubringen. Der Vorschlag fand Beifall und es gingen zahlreiche, mehr oder minder bedeutende Beiträge ein; Canstein selbst gab nach und nach über 1000 Thlr. dazu, und so war es möglich, noch in demselben Jahre 1710 die nöthigen Vorbereitungen zum Drucke und zur Ausarbeitung des Textes einer wohlfeilen und correkten Ausgabe der lutherischen Bibel zu veranstalten. Bei der Feststellung des Textes, den Canstein selbst besorgte, befolgte er die besten kritischen Grundsätze und zog dabei seine Freunde in Halle, sowie auch auswärtige Theologen zu Rathe. Gegen Ostern 1712 konnte dann der Anfang mit der Duodezausgabe des N. T. gemacht werden, die, wie der Stifter versprochen hatte, zu zwei Groschen verkauft wurde. Die Aufnahme war so günstig, daß sofort noch zwei Auflagen, welche beide die Jahrzahl 1713 führen, gemacht werden mußten. Canstein

verband nun mit dem N. T. noch den Psalter und die Festperikopen des A. T., ohne daß der Preis erhöhet wurde. Im Jahre 1713 erschien dann die erste Ausgabe der ganzen heiligen Schrift in Großoctav-Format, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten, die mit neun Groschen verkauft wurden. So erschienen nach einander die Ausgaben in Duodez, Kleinoctav, Folio und Quart in verschiedenen Schriftgrößen, wobei die für den Gebrauch so vortheilhafte Einrichtung getroffen ist, daß die Seiten der einzelnen Ausgaben genau miteinander übereinstimmen. Der Stifter sah noch selbst das Wachsen und Gedeihen seines Werkes; er erlebte bis zu seinem Tode 28 Auflagen des N. T. und 8 Auflagen der Großoctav- und ebensoviele der Duodez-Bibel, also die Verbreitung von circa 100,000 Neuen Testamenten und 40,000 Bibeln. Nach Cansteins Tode übernahm A. H. Franke nach dem ausdrücklichen Willen des Stifters die Verwaltung der Anstalt und von da an verblieb dieselbe beim Directorium der Frankeschen Stiftungen. Nach und nach gewann die Anstalt mit Gottes Hülfe immer größere Ausdehnung; im Jahre 1727 (noch vor Franke's am 8. Juni desselben Jahres erfolgtem Tode) wurde der Grundstein zu einem neuen massiven, für die Wohnung des Inspektors und die Niederlage der Vorräthe bestimmten Gebäude gelegt und dasselbe, das noch jetzt an die Bibliothek anstoßend den Namen „Canstein'sche Bibelanstalt" führt, im Jahr 1728 vollendet. Daneben und mit ihm unter einem Dache wurde 1734 und 1735 eine eigene Druckerei, die „Canstein'sche Bibeldruckerei" und 1744 ein besonderes Magazin, der Anstalt gegenüber, erbaut. Die Ausgaben der Bibel wurden vermehrt und in immer besserer Ausstattung geliefert, auch im Jahre 1722 Bibeln in böhmischer und polnischer Sprache gedruckt. Seit dem Jahre 1712 bis Ostern 1854 sind im Ganzen 4,612,000 Bibeln (worunter die Bibel in Kleinoctav allein 471 Auflagen erhalten hat), und noch besonders 2,630,000 N. Testamente gedruckt und abgesetzt worden. Die Preise sind folgende: 1) die Bibel in Duodez 10 Sgr.; 2) die Bibel in Kleinoctav 11 Sgr.; 3) die Bibel in Großoctav 14 Sgr.; 4) in Quart 1 Thlr. 5 Sgr.; 5) das N. T. nebst Psalter in Großoctav $7\frac{1}{2}$ Sgr., in Duodez $4\frac{1}{2}$ und 3 Sgr. Die Psalmen und Jesus Sirach allein in Duodez je 8 Pfennige. Gegenwärtig beläuft sich der jährliche Absatz von heiligen Schriften auf 45—50,000 Exemplare, die selbst bis nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika versendet werden. Außer den hier angeführten Bibelausgaben vollendet die Anstalt noch in diesem Jahre (1854) eine sehr sauber gedruckte neue Auflage der Bibel in polnischer Sprache nach genau revidirtem Texte, so wie die Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe Dr. M. Luthers (1545), kritisch bearbeitet von Dr. H. A. Niemeyer (dem verstorbenen Direktor der Franken. Stiftungen) und Dr. Bindseil. Das Augenmerk der Anstalt, bei der außer dem Inspektor derselben, dem Faktor der Bibeldruckerei nebst einem ihm beigegebenen Assistenten, dem Buchhalter und dem Verpacker fortwährend 36 Arbeiter und Arbeiterinnen angestellt sind, ist jetzt vorzugsweise der Anwendung der neuesten typographischen Verbesserungen auf ihre Bibelausgaben zugewendet, und es wird noch in diesem Jahre eine neue und correkte Ausgabe der Bibel in Kleinoctav die Presse verlassen. Eine Stereotypie mit Zubehör zum Guß der Bibelplatten und 4 Schnellpressen, worunter 2 Doppelpressen durch Menschenkraft getrieben, werden unausgesetzt mit dem Drucke der Bibeln beschäftigt, so daß täglich 36,000 Abdrücke geliefert werden. Durch solche Einrichtungen ist die Anstalt in den Stand gesetzt, die Bibeln zu so niedrigen Preisen zu verkaufen und jährlich noch eine beträchtliche Anzahl an ganz Unbemittelte unentgeldlich zu verabreichen. Auch wird außerdem noch ein Wittwenhaus für Wittwen der bei der Anstalt beschäftigt gewesenen Arbeiter unterhalten, in welchem denselben neben freier Wohnung, Licht u. s. w. noch eine wöchentliche Geldunterstützung von 15 Sgr. gewährt wird. Gegenwärtig werden vier Wittwen darin verpflegt. — Ausführlicheren Bericht über die Geschichte der Anstalt gibt das Schriftchen: „Geschichte der Canstein'schen Bibelanstalt seit ihrer Gründung bis auf gegenwärtige Zeit. Herausgeg. von Dr. Aug. Herm. Niemeyer. Halle 1827. 8." Die Personalien Cansteins finden sich hinter der Leichenpredigt des Propst Porst zu Berlin

auf Canstein, die Franke in der Memoria Cansteiniana 1722 herausgegeben hat, so wie in der von Dr. Joachim Lange verfertigten Biographie Cansteins, die derselbe der von ihm 1740 neu herausgegebenen Lebensbeschreibung Speners von Canstein beigefügt hat. Die Notizen über den gegenwärtigen Geschäftsbetrieb verdanke ich der freundlichen Mittheilung des jetzigen Inspektors der Anstalt und Vorstehers der Buchhandlung des Waisenhauses, Herrn Linnekogel. Arnold.

Canterbury, s. anglikanische Kirche.

Canus, Melchior, einer der berühmteren katholischen Dogmatiker seit der Reformation, ist geboren zu Taracon im Sprengel von Toledo. Er trat zu Salamanca in den Dominikanerorden und studirte ebendaselbst unter dem berühmten Realisten Franciscus Victoria, welchem er hernach auch im Lehrstuhle nachfolgte. Hier, wie in Trient, wo er der Kirchenversammlung anwohnte, erlangte er, wie Nicolaus Antonius in der Bibl. Hispan. sagt, den Ruhm tam perspicaciae mentis atque judicii maturitatis, quam profundae sapientiae et singularis facundiae. Er war sehr wohl gelitten bei Philipp II., der ihm das Bisthum der Canarischen Inseln verschaffte, das er übrigens nicht antrat; weniger bei Paul IV., da er mit seinen Collegen das Recht des Königs, Jedermann (auch den Pabst) zu bekriegen, behauptete. Als Provincial seines Ordens für Castilien starb er 1560.

Sein (nachgelassenes) Hauptwerk sind seine loci theologici, keine Dogmatik, sondern eine dogmatische Quellenlehre oder Topik und Methodik, in 12 Büchern, eigentlich auf 14 angelegt. Das erste handelt im Allgemeinen von den Quellen der Theologie, indem es darunter der Autorität die erste Stelle vor der ratio anweist. Das zweite beweist das Ansehen der Schrift oder eigentlich des Kanon's der römischen Kirche und der Vulgata, das dritte und die folgenden bis zum achten handeln von der Tradition theils im Allgemeinen, theils insbesondere der katholischen Kirche, der Concilien, der Römischen Kirche, der Heiligen (patres), der Scholastiker, das neunte, zehnte und elfte von dem (bedingten) Ansehen der Vernunft, der Philosophie, der Geschichte (Legende), das zwölfte und dem Plane nach die beiden folgenden von der Anwendung dieser Quellen nach der dogmatischen Kunst. Canus kann nicht, wie manchmal geschieht, den freier denkenden Theologen der römischen Kirche zugezählt werden; er ist streng römisch, trotzdem daß er als ein heftiger Gegner des Jesuitenordens, der übrigens damals noch in seinen Anfängen war, auftritt und in demselben den Vorläufer des Antichrists sieht. Er ist Scholastiker, trotzdem daß er sich stark gegen eine ausgeartete Scholastik erklärt. Sein gesunderes Urtheil verwarf damit nur die äußersten Ausgeburten der Methode in ihrem Widersinn und ihrer Geschmacklosigkeit. Die Scholastik aber trieb eben in Spanien eine wenn auch spät[e] doch ächte Blüthe, und Canus ist hiebei eine Haupterscheinung. Immerhin aber bleibt schon jene Untersuchung der formalen Grundlage der Dogmatik charakteristisch genug. Eine apologetische Richtung war durch die äußere Nothwendigkeit der Vertheidigung der sich restaurirenden römischen Dogmatik geboten; aber dasselbe liegt auch im Zuge der Zeit, die auf allen Gebieten sich über die Gründe der Erkenntniß zu besinnen beflissen ist. Ebenso ist eine gewisse Abneigung gegen die abstrakten Fragen der Dogmatik nicht zu verkennen; hierin spiegelt sich dieselbe große Zeitrichtung auf Empirie und eine wenn auch sehr blasse Rückwirkung der Reformation. Dies Alles reicht aber kaum hin, eine Vereinfachung der alten formellen Behandlung der Lehre zu erzeugen. Einzelne Freimüthigkeiten, über die Ausartung der Legende, über diese und jene Autorität, ja über das päbstliche Ansehen selbst (z. B. daß der Pabst in der Bestätigung der Orden, als einer Sache der Klugheit, nicht infallibel sey) konnten wohl römischen Eiferern Bedenken erwecken; sie haben doch eigentlich den Standpunkt des Dogmatikers nicht berührt. Seine Loci sind zuerst in Salamanca 1563 erschienen, dann öfter, zuletzt von Serry, seinem Vertheidiger, 1776 mit anderen dogmatischen Abhandlungen zusammengestellt. Vergl. über ihn Schröckh, n. K.-Gesch. Bd. IV. und Gieseler, K.-Gesch. III., 2. Weizsäcker.

Canut der Große, s. Dänemark.

Capistranus, oder vielmehr Johannes de Capistrano (in den Abruzzen), d. h.

dort geboren 1386, ein tief in die Kirchengeschichte, ja in die Universalgeschichte des 15. Jahrhunderts verflochtener Franziskaner, war bis zum 30. Jahre Rechtsgelehrter, trat dann erst in den Orden und zeichnete sich bald ebensosehr durch seinen strengen ascetischen, wie antihäretischen Eifer aus, als durch ein demselben zur Seite gehendes großes Volksrednertalent. In Italien wirkte er 30 Jahre lang gegen die häretische Verzweigung seines Ordens, die ausgestoßenen Fraticelli, und innerhalb des Ordens für die strenge Regel der Observanten, erst mit Bernhardin von Siena, dann als dessen Nachfolger im Generalvikariat für Italien. In seinem schon höheren Alter eröffnete sich ihm eine neue und glänzende Wirksamkeit, da er 1450 unter Nikolaus V. nach Deutschland geschickt wurde, theils um gegen die Hussiten, theils um für einen Türken-Kreuzzug zu wirken. Das Volk empfing ihn wie einen Heiligen, und ob er gleich nur durch einen Dolmetscher predigen konnte, wußte er doch für Augenblicke die Zeiten der alten Kreuzpredigten zu erneuern. In Mähren hatte er sich großer Erfolge in der Hussitenbekehrung zu rühmen, während in Böhmen sowohl Rokyczana als G. Podiebrad ihn theils ferne zu halten, theils seinen Einfluß unschädlich zu machen wußten. Erschütternde Sittenpredigten und harte Judenverfolgung bezeichnen seinen Weg durch Schlesien. Da er so wenig wie Aeneas Sylvius die deutschen Reichsstände zu Frankfurt und Neustadt 1454 und 55 für den Kreuzzug zu gewinnen vermochte, sammelte er durch seine beim Volke größere Wirksamkeit ein Kreuzheer auf eigene Faust und zog damit dem hartbedrängten Johann Corvin Hunyades zu Hülfe. Mit dem Kreuz, an der Spitze seines Zuges, half er ihm Belgrad entsetzen, den Sturm Muhameds II. abschlagen, das überlegene Türkenheer glänzend besiegen. Bald hernach erlag sein Leib dem Uebermaße der Entsagung und Anstrengung. Im Jahre 1690 ist er von Alexander VIII. heilig gesprochen. Auch als Schriftsteller im kanonischen, ascetischen und polemischen Gebiete ist er zu nennen. Vergl. über seine Schriften die allgem. Encyklop. von Ersch und Gruber. Weizsäcker.

Capitel, der Name für geistliche, durch eine bestimmte Regel (canon) zu gemeinsamem Lebensberuf verbundene Corporationen; ursprünglich nur der Name für die einzelnen Sätze oder Abschnitte der geschriebenen Regel (capitula), dann für den Saal der Corporationswohnung, worin das Capitel verlesen wurde.

Aus der apostolischen, in der Apostelgesch. 2, 44 f. überlieferten Einrichtung waren im Orient und später, wie vom vierten Jahrhundert an für Rom, Mailand, Tours, Bourges, Rheims u. s. w. ausdrücklich bezeugt wird, auch im Abendlande Laienklöster unter priesterlicher Leitung hervorgegangen. Dieses Institut ist zuerst von Augustinus in Afrika und von Eusebius in Vercelli mit dem Kirchendienste in Verbindung gebracht worden; beide haben als Bischöfe ihren Clerus in einer klösterlichen Gemeinde (in domo episcopi monasterium clericorum, August. De div. serm. 49; daher Dom und Münster) und unter dem Gelübde der Armuth vereinigt. Darnach im Laufe der nächsten drei Jahrhunderte haben, wie die spanischen Concilien, Gregorius von Tours und Beda darlegen, viele katholische Bisthümer diese Ordnung, jedoch selten mit dem erwähnten Gelübde angenommen. Einheit und Festigkeit kam in die Sache aber erst, nachdem eine Münsterregel allgemein anerkannt worden war; denn von Augustinus selbst waren nur einzelne Prinzipien überliefert (s. den Artikel Augustiner I, 614), und die vom heil. Benedikt i. J. 529 entworfene Mönchsregel (s. oben S. 33 f.) hatte bloß in Klöstern Eingang gefunden.

Dieser entscheidende Schritt fällt in die erste Zeit der Karolinger, und ist unbezweifelt vom Pabste selbst veranlaßt und eingeleitet worden; er war damals ebenso nothwendig, um dem Verfalle der fränkischen Kirche Einhalt zu thun, wie zweckmäßig, um von Rom aus auf den fränkischen Clerus durch die Bischöfe zu wirken. Eine vom Bischof Chrodegang von Metz i. J. 760 auf Grundlage der regula S. Benedicti verfaßte *regula clericorum* wurde durch die Schlüsse der fränkischen Reichstage und Synoden innerhalb der Jahre 789 und 817 die gesetzliche Norm, nach welcher der Geistliche, soferne er nicht Mönch war, leben und dienen sollte (vita canonica, s. den Art. Canon

und Chrodegang). In dieser Regel ist der von Augustinus aufgestellte Grundsatz: nulli licet in societate nostra habere aliquid proprium, zwar in vielen Consequenzen anerkannt, und es war die ganze Organisation darauf berechnet, daß jeder Einzelne ohne eigenes Besitzthum sollte leben können (mensa canonicorum), man hat auch später geglaubt, aus dem Genusse der kirchlichen Einkünfte (canon, römisch die Jahresabgabe) sey der Name des canonicus entstanden: allein vom Gelübde der Armuth waren jene Geistlichen befreit, und der Grundsatz des älteren Rechts (conc. Aurel. III. a. 538. c. 17.), daß bestimmte Stellen mit besonderen Einkünften ausgestattet werden können (praebenda, beneficium; s. oben S. 49, 50) ist nicht aufgehoben worden. Dagegen war mit diesem Institut der Ehestand unverträglich, der Eintritt in die Wohnung der Geistlichen (claustra) Frauen auch unbedingt verboten und das Gelübde der Keuschheit, wenn gleich nicht abgelegt, doch eine Folge des Clerikats und von Rechts wegen eine Bedingung des Bleibens in der Gemeinschaft.

Anfänglich waren alle in die Matrikel der bischöflichen Kirche eingetragenen Cleriker im Münster vereinigt (canonici), auch nahm man, wie schon Augustinus gethan und soweit man Mittel hatte, Laien zur Ausbildung für den geistlichen Stand auf. Jedoch hat von jeher ein Unterschied zwischen den zum Kirchenamt geweihten (presbyteri und diaconi) und den übrigen bestanden, indem jene seit alter Zeit den Rath des Bischofs und daher mit diesem eine Behörde (seniores) bildeten, welcher die niederen Cleriker und die Schule (juniores) unterworfen waren. Aus jenen wurden darum auch die Beamten genommen, welche nach Chrodegangs Regel und sonst einer Stiftung oder Gewohnheit gemäß dem Münster vorzustehen hatten (dignitates, personatus): wie in den Klöstern, ein praepositus oder decanus oder beide an der Spitze, und neben denselben die Aufseher über die Schule (scholasticus), über den Chor (primicerius, cantor, chori episcopus), über den Kirchenschrein (thesaurarius, sacrista, custos), über die Oekonomie (cellarius, portarius); und da in jener Zeit bereits Erzpriester und Erzdechanten die erste Stelle im bischöflichen Rathe und Kirchengewalt über die übrigen Mitglieder desselben erlangt hatten (s. I, 485), so traten diese gewöhnlich in die höchsten Münsterämter (später dignitates im engeren Sinne mit Jurisdiction), der erste als Dechant, der zweite als Probst ein.

In dieser durch die vita canonica geschaffenen Einrichtung des bischöflichen Raths ist der Anfang der vom zwölften Jahrhundert an unter dem Namen collegia, capitula canonicorum hervortretenden Corporationen. Sie haben sich der Natur der Sache nach, wie an der Cathedralkirche (Domcapitel, Metropolitancapitel), so auch in den Landstädten des Bisthums, oft an mehreren Orten desselben Sprengels, wo eben zeitweise bischöfliche Residenzen gewesen oder des Kirchenregiments halber selbstständige Erzpriester und Erzdechanten gesetzt worden sind (Collegiatcapitel, Landcapitel), nach jener äußeren Ordnung gebildet; selbst Klöster, Mönche und Nonnen, und, in Flandern vornehmlich, weltliche Frauenstifte (Kanonissen) sind auf jene Weise organisirt worden (canonici regulares, canonicae).

Der innere Organismus erhielt sich aber keineswegs lange. Die für das Münster bestimmten Einkünfte der Kirche, Zehnten, Pfarreien und ein Theil der Einnahme des Bischofs, wurden, zuerst in Cöln i. J. 853, den Kanonikern als Stiftsgut überwiesen, zum Theil zwar noch für Zwecke der Gemeinschaft (fructus super excrescentes, Massenvermögen) auf die Kirchenfabrik, Stiftsanstalten und persönlichen Chordienste (distributiones quotidianae, stipendia) verwendet, sonst aber auf die einzelnen Capitelstellen als selbstständige Pfründe (canonica) repartirt. Dabei zerging nun seit dem zehnten Jahrhundert überall die klostermäßige Einrichtung des gemeinen Wesens bis auf einen geringen Rest der Schule und die gemeinschaftliche Vermögensverwaltung, und nirgends mehr als unter den Kanonikern verfiel die kirchliche Zucht, die Pfründen und Anwartschaft darauf (exspectatio) wurden käuflich, kamen sogar in die Hände von Laien, namentlich des Kaisers und der Fürsten (canonici honorarii), und mehrere derselben, oft an ver-

schiedenen Kirchen, in Eine Hand. Um so freier wurde von nun an der Einfluß, welchen weltliche Gewalten und weltliche Gesinnung auf die Besetzung der Kanonikate gewannen. Nicht bloß der deutsche König hatte altem Herkommen gemäß in jedem zur Kirche gehörigen Capitel das Recht, mindestens Eine, gewöhnlich die erste während seiner Herrschaft erledigte, Pfründe zu besetzen (jus primariarum precum), sondern auch die Fürsten waren durch die verschiedenartigsten Rechtstitel, sogar durch päbstliche Indulte, am ausgedehntesten in Baiern und Oesterreich, in den Besitz von Provisionsrechten gekommen, und zufolge einer natürlichen Entwicklung im Ständewesen hatte der Adel in den meisten und bedeutendsten Stiften den Vorzug bei Besetzung nicht bloß der Dignitäten, sondern auch der übrigen Kanonikate erlangt.

Nach dem Befehle der Kirche (c. 6. dist. 32; c. 9. X. de vita et hon. cler. III, 1.) kehrte man zwar, um der Zerrüttung Einhalt zu thun, seit dem zwölften Jahrhundert hie und da zur alten strengen Einrichtung, als zu des heil. Augustinus Stiftung (Augustinerregel) zurück, nahm wohl auch, nachdem Ivo von Chartres und Petrus Damiani das Beispiel gegeben hatten, Mönchsregeln (c. 4. X. De statu monach. III, 35.) als Gesetz des gemeinsamen Lebens an (canonici regulares, regulirte Chorherren): allein überwiegend war immer die Zahl der entarteten und verweltlichten Capitel (canonici saeculares), in welchen das Pfarramt von dürftig mit der portio congrua besoldeten Vicarien, und der Chordienst von jüngeren auf Exspectanz hin aufgenommenen und gering präbendirten Kanonikern (vicarii praebendati, minores praebendati, canonici in herbis, Beitherren, exspectatarii) versehen, die Pfründe vom Kanoniker in der eigenen Wohnung (curia), oft außerhalb an einem beliebigen Orte, genossen und die Schule auf diejenigen, welche später in die Pfründen einrücken sollten (domicellares), reducirt und Unadligen, welche man nicht als Cleriker an der Kirche selbst verwenden wollte, nach und nach ganz verschlossen worden ist.

Vergeblich haben seit dem dreizehnten Jahrhunderte die Päbste auf die Wiederherstellung der Schulen und der Zucht, auf Einsetzung eines besonderen theologus und poenitentiarius gedrungen (c. 15. X. De off. jud. ord. I, 31; c. 1. 4. 5. X. De magist. V, 5.), vergebens eingeschärft, daß die Pfründe vom Amte an einer bestimmten Kirche (officium) abhängig (c. 15. X. De cler. non res. III, 4.) und nur die Weihe und Tüchtigkeit zu demselben Bedingung für den Empfang des Kanonikates sey (c. 28. 37. X. De praeb. III, 5.; Extrav. Execrabilis III, 2.): die Capitel waren damals meist schon auf eine bestimmte Zahl der Pfründner abgeschlossen (capitula clausa), in ihrem Bestand und Rechte als Corporation sehr oft durch kaiserliches Privilegium geschützt, und behaupteten mit Glück ihre Autonomie, gegen alle Versuche ihre hergebrachte Verfassung zu brechen. Nur das wurde im deutschen Concordate i. J. 1417 für die Qualification der adeligen Bewerber anerkannt, daß man den akademisch graduirten einem ungraduirten Standesgenossen vorzuziehen und wenigstens ein Sechstel der Präbenden an Graduirte (Doktorpfründen) zu verleihen habe; die Dienstpflicht des Kanonikers ist aber, wenn er nicht als canonicus a latere im unmittelbaren Dienste des Bischofs stand (c. 15. X. De cler. non res. III, 4.) immer nur auf einzelne Monate (residentia) und Handlungen (horae canonicae, capitulum) beschränkt geblieben, und wie die Pfründencumulation trotz päbstlichem Verbot (c. 1. in VI. De consuet. I, 4.), haben auch die Laienkanonikate und mit sehr wenig Ausnahmen (z. B. in Lüttich) die Vicarien fortgedauert. Nur Rechte, locus in capitulo, stallus in choro, praebenda, hat ein Kanoniker (canonicus in floribus, praebendatus) ausgeübt, obgleich er bei der Aufnahme als ordentliches Mitglied (emancipatio, Capitelsgang) alle kanonischen Pflichten übernahm.

In jene feste corporative Stellung waren die Capitel dadurch gekommen, daß sie von Anfang an in Kämpfen für ihre Rechte geübt worden sind. Als Theilhaber am Kirchengut und Kirchenregiment standen die Stifte dem Bischof, als die kanonisch zur Bischofswahl, und wo kein Bischof war, zum Regiment berechtigte Corporation dem Kaiser, dem Landesherren und dem Metropoliten gegenüber, und in allen Dingen haben

sie seit dem Investiturstreit eine günstige Entscheidung nach der anderen durch die Kirchengesetze errungen. Es wurde den Domcapiteln das Recht, den Bischof (c. 35. dist. 63.) und den Coadjutor desselben (c. un. in VI. De cler. aegr. III, 5.) zu wählen, und die temporäre Jurisdiction im Bisthum sowohl sede vacante als auch sede impedita (c. 3. in VI. De suppl. negl. I, 8.), sodann allgemein den Capiteln die entscheidende Stimme bei Veräußerung der Stiftsgüter (c. 3. X. De his quae fiunt III, 10.), bei Verleihung der Stiftspfründen (c. 6. l. c.) und bei Dispositionen über deren Existenz (c. 8. 9. l. c. c. 2. in Clem. De reb. eccl. III, 4.), der Beirath in allen höheren Strafsachen (c. 1. X. De excell. prael. V, 31; c. 4. X. De his quae fiunt III, 10; c. 8. in VI. De off. ord. I, 16.), und für ihr eigenes Collegium mit dem Vorbehalt bischöflicher Genehmigung (c. 9. X. De consuet. I, 4.) die Autonomie (c. 1. 4. X. De his quae fiunt III, 11; c. 8. X. De const. I, 2.), das Recht der Cooptation (c. 1. X. De elect. I, 6; c. 33. in VI. De praeb. III, 4.) und volles Corporationsrecht mit der Siegelmäßigkeit (c. 14. X. De excell. prael. V, 31.) als regelmäßiger, nur durch das Herkommen (c. 6. X. De his quae fiunt III, 10; c. 3. in VI. De consuet. I, 4.) oder durch päbstlichen Bescheid, namentlich durch Provisionsmandate (c. 7. 30. 37—40. X. De reser. I, 3.) und Reservationen (c. 2. in VI. De praeb. III, 4.) abänderlicher Rechtszustand bestätigt.

Durch weise Vertheilung der Rechte hatte diese Gesetzgebung ebenso die Spuren ursprünglicher Gemeinschaft erhalten, welche zwischen dem Bischof und seinem Rath im Münster bestanden hatte, wie den geschichtlichen Entwicklungsgang anerkannt, durch welchen ein selbstständiger Organismus geworden war. Allein darnach hat die Wirklichkeit sich nicht gestaltet: die Capitel wurden die Feinde der Bischöfe, so daß diese ihnen ein Recht nach dem anderen vorenthielten, bis ihnen das Kirchenregiment fast ganz entzogen war; oder sie fielen in Zwietracht und Parteiung, und indem Minoritäten gegen die Beschlüsse der Mehrzahl ihr Berufungsrecht an den Kirchenoberen ausübten, gaben sie ihre Corporation selber preis. Am sichtbarsten wurde der Verfall des Instituts mit dem Eintritt der Reformation und der Aenderung der Confession in vielen Stiften des mittleren und nördlichen Deutschlands; ohne Bischof sind diese schnell der Macht des Landesherren, und trotzdem daß sie manchmal ein äußeres Daseyn fristeten, dem Territorialismus erlegen.

Dagegen ist von der römischen Kirche im Tridentiner Concil der Kern des Institutes und das Bedürfniß richtig erkannt, und die Reformation der Capitel auf die Erneuerung der Schulen und Seminarien (sess. XXIII. c. 18. de reform.), auf die Unterwerfung unter den Bischof und dessen Visitationen (sess. XXIII. c. 3; XXV. c. 6. de reform.), auf die Verpflichtung der Kanoniker zur Residenz und zum persönlichen Kirchendienst (sess. XXI. c. 3; XXII. c. 3; XXIV. c. 12. de reform.) und auf das Verbot der Cumulation incompatibler Pfründen (sess. VII. c. 2. 4; XXIV. c. 17. de reform.), der Exspectanzen (sess. XXIV. c. 19. de reform.) und der Aufnahme untüchtiger Personen oder Laien (sess. XXII. c. 2; XXIII. c. 18; XXIV. c. 8. 12. de reform.) gegründet worden. Es sollte kirchlicher Geist und Ordnung in das Institut zurückkehren; daher zur Dignität die Priesterweihe erfordert ward, jeder Kanoniker, wenn er Stimmrechte haben wollte, mindestens als subdiaconus geweiht, also 22 Jahre alt, zur Residenz, drei Ferienmonate ausgenommen, bei Strafe selbst der depositio verpflichtet seyn, die Dignitäten und wo möglich die Hälfte aller Kanonikate an Graduirte (in der Theologie oder im kanonischen Rechte) verliehen und ein Drittel der Einkünfte zu Distributionen für die Kanoniker, welche den Chordienst persönlich leisten, verwandt werden sollten. Auch eine Hauptquelle der Zerwürfniß zwischen Capitel und Bischof wurde beseitigt, und für den Fall der Sedisvacanz in Domstiftern die Jurisdiction dem Capitel allein nur für die ersten acht Tage belassen (conc. Trid. sess. XXIV. c. 16. de reform.); innerhalb dieser Zeit mußte es, wenn nicht die Verwaltung an den Metropoliten oder einen fremden Bischof devol-

viren sollte, einen vicarius (Capitularvicar) und oeconomus als Verwalter in Jurisdiction und Finanzen bestellt haben, welche dem neuen Bischofe verantwortlich wurden.

Eine Reformation der Stifte ist aber auch dadurch nicht herbeigeführt worden; die strengen Regeln kirchlicher Zucht und Ordnung sind unbefolgt geblieben, oder wie die Vorschrift über die Distributionen gar nicht praktisch geworden: der westphälische Frieden schützte auch die Pfründenprivilegien des Adels (Instrum. pacis Osnabrug. V, 17.): der Pabst kämpfte, statt für die Ausführung der heilsamen Tridentiner Satzungen, für den Erwerb der Provisionen auf die Kanonikate und gegen das weltliche Provisionsrecht — i. J. 1618 erkannte auch der Kaiser sein jus primariarum precum als päbstliche Concession an — selbst päbstliche Dispense haben die Mißbräuche des alten Systems aufrecht erhalten. Darum hat das Gericht, welches über alle weltlichen Institutionen der römischen Kirche durch die Revolution und ihre Folgen in Frankreich, Italien, Schweiz und Deutschland, zuletzt im Lüneviller Frieden i. J. 1801 und im Reichsdeputationshauptschluß i. J. 1803 (Art. 34—36. 61.) ergangen ist, die Capitel nicht schuldlos getroffen, daß ihr Land und Vermögen säcularisirt und damit großentheils ihren Corporationen ein gewaltsames Ende gemacht worden ist.

Zwar haben sich die Capitel nun nicht überall sofort aufgelöst, die vorhandenen Capitularen sollten Pensionen erhalten (Dep.-Haupschl. Art. 47—58. 64—76.), und in Oesterreich (mit den Erzstiften Wien, Prag, Olmütz und Salzburg und den Domstiften Laibach, Görz, Triest, Linz, St. Pölten, Leitmeritz, Königsgrätz, Budweis, Brünn, Trient, Lavant, Brixen, Seckau und Leoben) war sogar der Rechtszustand durch die Landesgesetzgebung (Hofdecrete besonders des 18. Jahrhunderts) für ein ferneres Bestehen der Domcapitel fest genug: aber meistentheils haben doch die Prälaten sich während der Kriege und im Mangel von Einkünften zerstreut, und wenn später wirklich, doch nicht eher als Hoffnung auf Restitution vorhanden war, und nur da, wo überhaupt ein Stift noch bestand, wieder zusammengefunden.

In den französischen Ländern war seit 1801, im Allgemeinen aber erst seit dem Wiener Congreß Aussicht auf Reorganisation; nur Preußen hatte 1810 in äußerster Noth alle Stifte seines damaligen Territoriums aufgehoben. Die Curie suchte aber vergeblich von den Mächten, welche im Congresse repräsentirt waren, eine gemeingültige und ihren Wünschen entsprechende Erklärung für die Restitution der Kirchengüter und Kirchengewalten zu erlangen. Auch für Deutschland, wo die Erneuerung der Stifte 1803 der Reichsgesetzgebung vorbehalten und deren Ausstattung den Landesherren, welchen die Beute zugefallen war, als Pflicht auferlegt worden war (Deput.-Hauptschl. Art. 53), ist nichts zu erreichen gewesen, Verhandlungen, welche der Pabst 1807 in München und Stuttgart eröffnete, sind erfolglos geblieben, und die deutsche Bundesakte ist auf die Kirchenfrage auch nicht eingegangen. So blieb der Curie nur übrig, im Wege des Vertrages mit den einzelnen Souveränen in und außer Deutschland die Restitution und eine sichere Rechtsgrundlage zu erwirken, und darum ist die Erection der Capitel nicht durchgängig nach Einem Prinzipe, auch nicht zu gleicher Zeit und zum Theil noch gar nicht, in Deutschland überall nur (mit Ausnahme des Collegiatstifts Aachen) bei den Domcapiteln gelungen.

Die Grundsätze für das neue deutsche Kirchenrecht enthalten daher vornehmlich Particulargesetze, Concordate und Circumscriptionsbullen, für Baiern (mit den Erzstiften München-Freisingen und Bamberg, und den Domstiften Augsburg, Passau, Regensburg, Eichstädt, Würzburg und Speier) das Concordat von 1817 und die Bulle Dei ac Domini nostri a. 1818, für Preußen (mit den Erzstiften Köln und Gnesen-Posen, den Domstiften Trier, Paderborn, Münster, Culm, Frauenburg, Breslau und dem Collegialstift Aachen) die Bulle De salute animarum a. 1821, für die Schweiz (mit den Domstiften Basel-Solothurn und St. Gallen-Chur) die Bullen Ecclesias quae antiquitate a. 1823 und Inter praecipua a. 1828, für Hannover (mit den Domstiften Hildesheim und Osnabrück) die Bulle Impensa Romanorum pontificum a. 1824, und für die oberrheinische

Kirchenprovinz (mit dem Erzstifte Freiburg und den Domstiften Mainz, Rottenburg, Fulda und Limburg) die Bullen Provida sollersque a. 1821 und Ad dominici gregis custodiam a. 1827.

Hiernach haben die Capitel in der Schweiz, in Oesterreich, Baiern und Preußen (mit Ausnahme von Gnesen und Aachen) zwei Dignitäten, Probst und Dechant, sonst nur Eine, den Dechant (in Gnesen Probst); dann soll eine geschlossene Anzahl Domherren (canonici numerarii) bestehen, zwischen zehn und vier je nach der Uebereinkunft, und neben diesen präbendirte Vicarien, nicht die alten Stellvertreter, sondern Gehülfen im Chor und in der Seelsorge, oder, wie sie in der Schweiz heißen, Capläne, meistens in geringerer Zahl als die Domherren; außerdem gibt es in Oesterreich, Preußen und Schweiz noch Titular- oder Ehrenkanoniker (canonici honorarii, titulares, forenses, foranei), welche aus den Geistlichen des Landsprengels genommen werden, zwischen acht und vier in den verschiedenen Stiften. Pflicht und Qualität der Capitularen sind im Wesentlichen nach dem Tridentiner Concil bestimmt, die Adelsvorrechte, Pfründencumulation, Exspectanzen und Laienkanonikate also aufgehoben; dagegen wird meistens das Indigenat und particularrechtlich ein Alter von 30 Jahren und die Priesterweihe (Hannover, Baden), oder ein bestimmtes Dienstalter oder eine akademische geistliche Würde (Oesterreich, Preußen, Solothurn) erfordert; von der Residenzpflicht und dem Chordienst sind nur die Ehrenkanoniker frei. Das Stift ist als juristische Person anerkannt und das Recht der Bischofswahl den Domcapiteln mit Ausnahme Oesterreichs und Baierns gewährt; seine Autonomie innerhalb der kanonischen Grenzen ist aber in Deutschland auf rein geistliche Dinge (in causis collegii) beschränkt, und sein Recht als Presbyterium (jetzt Ordinariat) nur hie und da (z. B. für Mainz, Limburg, Fulda, Solothurn) anerkannt, sonst aber überall dem Bischofe allein anheimgestellt, der den Capitularen Aemter (personatus, jetzt Amt ohne Jurisdiction) verleihen kann, sey es, daß er den theologus und poenitentiarius, den jedes Stift haben soll, aus ihnen erwählt, oder sie an der Schule und dem Seminar, welche jeder Bischof einzurichten hat, oder in seinem unmittelbaren Dienste (als Generalvicar, canonicus a latere u. s. w.) beschäftigt. Die Besetzung der Capitelstellen geht in verschiedener Weise vor sich: in Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz alterniren monatweise Bischof und Capitel in allen Fällen der Erledigung; anderwärts wird dagegen unterschieden: den Probst ernennt in Baiern, Preußen und in St. Gallen der Pabst, in Solothurn die Regierung; den Dechant in Baiern der König, in Solothurn der Pabst, in St. Gallen das Capitel, in Preußen alternirend der Pabst und der Bischof; für die übrigen Stellen wechselt in Baiern und Oesterreich das Provisionsrecht zwischen dem Regenten, Bischof und Capitel, in Preußen alternirt Pabst und Bischof und besetzt letzterer allein die Vicariate, in St. Gallen alternirt Bischof und Capitel und in Solothurn ist das Recht zwischen den Kantonsregierungen und dem Bischof getheilt; außerdem haben in österreichischen Stiften auch Privaten und Corporationen, besonders die Universität Wien ein Nominationsrecht auf einzelne Kanonikate. Ueberall, und in Deutschland auch für die Bischofswahl, ist der sogenannte irische Wahlmodus, nach welchem jeder Landesherr personae minus gratae von der Wahlliste streichen kann (s. Richter, Kirchenrecht §. 136, Note 23), eingeführt. Alle Stellen, die Schulen und Seminarien sind mit Geld aus Staatsmitteln dotirt.

Diese jüngste Gesetzgebung hat das Institut im kirchlichen Geiste erneuert und Alles beseitigt, was vor der Säcularisation an weltlicher Satzung und Gewohnheit bestanden und die Reformen verhindert hatte; sie hat prinzipmäßig den Souveränen in dem neuen Wahlmodus, und den katholischen insbesondere im Provisionsrechte einen angemessenen Einfluß offen gehalten; vornehmlich aber die bischöfliche Gewalt hinreichend gestärkt, um Spaltungen im Capitel und den Verfall kirchlicher Ordnung so viel irgend möglich zu verhindern. Sie ist ein consequenter Abschluß kanonischer, allezeit in Einem und demselben Geiste, mit gleich weisem und praktischem Urtheile sich bewegender Legislation.

Der kirchlichen Umgestaltung untheilhaftig sind diejenigen Stifte geblieben, welche seit dem 16. Jahrhunderte dem römischen Glauben und Pabstthum entsagt haben, in England, Schweden, Dänemark (s. den Artikel anglikanische Kirche I, 332 f. und die ferneren Artikel dänische, schwedische Kirche), vornehmlich in Deutschland, wo die kursächsischen und alle Stifte, welche im Jahre 1624 der evangelischen Lehre zugethan waren, außerhalb der römischen Kirche Stellung gewonnen und theilweise ihre corporative Selbstständigkeit als evangelische Capitel behauptet haben.

Die Verbindung derselben mit einem evangelischen Bischofe ist zwar von Luther selbst versucht (s. den Artikel Amsdorf I, 290 f.) und in Preußen, Brandenburg, Osnabrück, Lübeck durch den Uebertritt der katholischen Bischöfe zur Reformation vollzogen worden, hat sich aber, Lübeck und Osnabrück ausgenommen, überall nur sehr kurze Zeit erhalten, und seit dem Religionsfrieden 1555 haben sich die Capitel selber an die Landesherren gewendet, um einen glaubensverwandten, zugleich aber nicht machtlosen Vorstand und ein äußerlich geordnetes Regiment zu erlangen. Diesen Postulationen zufolge sind aus dem fürstlichen Hause Administratoren gesetzt worden und die bischöflichen Rechte auf den Landesherrn übergegangen: die Stifte haben, um ihre Selbstständigkeit und Corporation zu retten, ihren kirchlichen Karakter preisgegeben. Der territoriale Bestand des Bisthums bildete von nun an das Stiftsland, in dessen Regierung der postulirte Administrator eintrat, sobald er die Capitulation vollzogen hatte, welche die Existenz des Capitels verbürgte; an die Stelle der bischöflichen Aemter wurden von ihm weltliche Regierungen und Consistorien eingesetzt, und die Provisionsrechte, welche früher dem Pabst oder Bischof zugestanden hatten, gingen auf den Landesherrn über. Seit dem dreißigjährigen Kriege haben Eventual- oder perpetuirliche Postulationen das Regiment erblich an die Fürsten gebracht, und nun haben die wenigsten Stifte die Incorporation in die Erblande, keines seit 1803 die Säcularisation oder wie in Preußen 1810, in Hannover 1848 die völlige Auflösung abzuwenden vermocht; den Capiteln, welche noch bestehen (in Preußen und Sachsen die Domcapitel Naumburg, Merseburg und Meißen, und die Collegiatstifte Zeiz und Wurzen) oder vom Landesherrn restituirt wurden (in Preußen 1820 das Domcapitel zu Brandenburg), sind nur Privatrechte, als Corporation und auf die Pfründen, politisch aber bloß die Landstandschaft und der Kirchenpatronat gewährt worden, je nach Statut und Staatsgesetz.

Diese Stifte sind nun vollends durchaus unkirchliche Institute geworden. Man hatte zwar in der Reformationszeit von Wittenberg aus Vorschläge gemacht, die Capitel durch Betheiligung am Kirchenregiment und Erneuerung ihrer Schulen in den unmittelbaren Dienst der Kirche zu bringen: dieselben waren aber weder im Interesse der Landesherren, noch der damaligen Lage entsprechend, und sonst ist nie und nirgends eine Bemühung für das Institut sichtbar geworden. Es war auch nicht wohl anders möglich, denn das Kirchenregiment war verweltlicht und keine weltliche Macht konnte je kirchlich für die Kirche organisiren. Ohne alle Beziehung zur Kirche ist daher von da an der evangelische Kanonikat; man hat, sein Wesen darzustellen, die Capitel als Versorgungsanstalten bezeichnet, und nach diesem Prinzip in neuerer Zeit wieder Frauenstifte, namentlich für den Adel, gegründet. Der geistliche Stand, obgleich Capitelsgang und Einweihung geblieben ist, und die Ehelosigkeit werden vom Kanoniker, als einer persona ecclesiastica in specie, nie mehr gefordert, auch da nicht, wo das Statut sie vorschreibt; die Verpflichtung zum Chordienst hat aufgehört, da die Consistorien für den Kultus und für die Bestellung der Geistlichen sorgen; die Residenz wird nur gefordert, soweit das Statut sie begehrt; manche Pfründen sind sogar erblich geworden. Dagegen blieb aber nach den Capitulationen die innere Verfassung, die Dignitäten und Aemter, Versammlungen und Wahlen. Es liegt sehr nahe, das Institut für unhaltbar zu erklären, der Zeitgeist hat es aber verworfen, weil es kirchliches Ursprungs ist.

Noch eigenthümlichere Gestalt hatten seit dem westphälischen Frieden diejenigen Stifte, in denen der Confessionsstand, dem Normaljahr 1624 entsprechend, gemischt und eine

Anzahl von Kanonikaten evangelisch seyn sollte, z. B. in Halberstadt, Minden und in Osnabrück, wo auch das Bisthum alternirte. Hier waren die Verhältnisse durch die Collision der Confessionen noch überdies verwirrt und die Anwendbarkeit der Statuten vielfältig bestritten; nur darin kam überall die Sitte überein, daß man den evangelischen Theil ohne Präjudiz für die Präsenz nicht zum Chordienst des katholischen verpflichtete, oder umgekehrt.

Als literarisches Hülfsmittel für die Geschichte der Capitel dient vor Allem *Thomasini* Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia, Pars I. lib. III; dann eine Reihe von Aufsätzen und Sammlung von Capitelstatuten in Schmidt's und Mayer's Thes. juris eccles., Du Cange unter den verschiedenen lateinischen Worten, die Commentare der Kanonisten zu den Titeln vornehmlich des dritten Buchs der Dekretalen, des liber sextus und der Clementinen, und für neuere Zeit besonders der Apparat für die Landesgeschichte und das Territorialkirchenrecht. Wissenschaftliche Darstellungen und dabei ein Verzeichniß speziell einschlagender Schriften geben die Hand- und Lehrbücher des Kirchenrechts, von Eichhorn I, 627 f. II, 601 f., von Richter §. 36. 120—123. 127. 136—138. 140—151. 162. 280. 295. 296. und von Walter §. 139—144. 169—171. 223—226. 230—233. 261. 289. 332. 333.; dann der Artikel Domcapitel von Dieck in Ersch und Gruber's Encyklopädie XXVI, 383 f. und der Artikel Kanonikus von Jacobson in Weiske's Rechtslexikon II, 544 f. und endlich die Artikel Domcapitel, Concordate, Umschreibungsbullen in Müller's Lexikon des Kirchenrechts. Ueber die evangelischen Capitel insbesondere Sachsens handeln Schriften von Pinder (1820) und Stieglitz (1824); eine dritte 1850 anonym erschienene und „an die Vertreter des preußischen Volks in erster und zweiter Kammer“ gerichtete ist ein Auszug aus der ersten und sonst ohne Werth. Merkel.

Capito (Köpfel, Köpflin), Wolfgang Fabricius*), der Sohn eines Hufschmieds und angesehenen Rathsherrn in Hagenau im Elsaß, wurde daselbst geboren im Jahr 1478. Der Vater hatte eine solche Abneigung gegen den geistlichen Stand seiner Zeit, daß ihm ausgemacht war, ein Priester müsse entweder ein Dummkopf oder ein Heuchler seyn. Begreiflich, daß er seinem Sohne nicht zu willfahren geneigt war, als dieser Theologie studiren wollte. Er bestimmte ihn für die Medizin. Gleichwohl wandte sich Capito, nachdem er schon 1498 als Arzt promovirt hatte, der Gottesgelehrtheit zu, und machte bald so tüchtige Fortschritte in seinem Studium, daß er sich im Jahr 1506 zu Freiburg unter dem Vorsitz des berühmten Dr. Eck die theologische Doctorwürde erstritt. Daneben studirte er auch die Rechtswissenschaft unter dem berühmten Zasius, und auch in ihr brachte er es zum Doctorgrade. Eine Zeitlang bekleidete er eine Lehrstelle an der dortigen Universität, folgte aber im Jahr 1512 einem Rufe des Bischofs Rosenberg von Speyer an die Pfarrstelle zu Bruchsal, die er drei Jahre lang bekleidete. Hier ließ er sich von einem bekehrten Juden im Hebräischen unterrichten und machte die Bekanntschaft mit Oekolampad, der damals in Heidelberg sich aufhielt. Bald darauf zog ihn der Bischof Christoph von Utenheim an das Domstift zu Basel. Erasmus, der seit Kurzem sich in Basel niedergelassen, erkannte in Capito bald einen Geistesverwandten und behandelte ihn mit Aufmerksamkeit. Hier ward Capito auch mit Luthers Schriften bekannt und trug zu deren Verbreitung bei. Er selbst lehrte als Doctor der Theologie an der Universität (er erklärte den Brief an die Römer) und trug auch in seinen Predigten dazu bei, die ersten Reformationsideen in Basel anzuregen, obgleich seine reformatorische Wirksamkeit nicht allzu hoch darf angeschlagen werden**). Eine nicht geringe Versuchung für den nur schüchtern auftretenden Mann war es, als er im Jahr 1520 an den Hof des Kurfürsten Albrecht, Erzbischofs von Mainz, gezogen wurde. Wie leicht

*) Der Beiname Fabri oder Fabricius, den Capito bisweilen sich selbst gibt, bezeichnet den Stand seines Vaters.

**) S. Herzog, Leben Oekolampad's I. S. 88.

konnte er da bei seiner natürlichen Weichheit und Friedensliebe durch Rücksichten für die hohen Gönner sich abhalten lassen, seinen bessern Ueberzeugungen rechte Geltung zu verschaffen! Dies zeigte sich besonders in seiner Stellung zu Luthern. Als dieser von der Wartburg aus dem Kurfürsten in einem Briefe heftige Vorwürfe über sein Verhalten in der Ablaßsache gemacht hatte (bei de Wette Nr. CCCLIII.), glaubte sich Capito berufen, Luthern Vorstellungen darüber zu machen und ihn zu größerer Mäßigkeit zu ermahnen. Allein Luther wies dieses Ansinnen zurück und strafte die Weltklugheit seines Freundes in einem Briefe vom 17. Januar 1522 (bei de Wette Nr. CCCLIX.), indem er ihn der Heuchelei und des Abfalles von der erkannten Wahrheit beschuldigte. Dies bewog den hierüber tief Gekränkten, nach Wittenberg zu gehen und mit Luthern sich auszusöhnen, was ihm auch gelang. Seines Bleibens war nun in Mainz nicht mehr lange. Er machte sich los aus den ihm unerträglich gewordenen Verhältnissen und begab sich im Mai 1523 nach Straßburg. Dort hatte ihm schon zwei Jahre zuvor Leo X. eine Präbende verliehen, die Probstei zu St. Thomä. Um eben diese Zeit hatte ihn auch Karl V. in den Adelsstand erhoben. In Straßburg war durch Zell u. A. die Reformation bereits eingeleitet. Capito gerieth mitten in die Gährung hinein. Auch hier beschlich ihn die Furcht vor möglichen Excessen, und mit ähnlichen Zumuthungen, wie er sie an Luther gestellt, behelligte er den wackern Zell, an den er sogar das Ansuchen stellte, die Stadt zu verlassen, damit nicht ärgere Unruhen in der Bürgerschaft entständen. Allein die männliche und entschlossene Antwort Zells, seines ehemaligen Schulfreundes, verfehlte ihre Wirkung nicht. Capito schämte sich seiner Zaghaftigkeit und trat nun als entschiedener Kämpfer für die evangelische Wahrheit auf. Er predigte mehrere Sonntage hinter einander in der Stiftskirche und erklärte offen, er thue dies, um zu zeigen, daß er des Evangeliums sich nicht schäme. Auf das Verlangen mehrerer Bürger fuhr er fort zu predigen und zwar über den Brief an die Kolosser. Um eben diese Zeit ließ er sich auch als Bürger aufnehmen. Nun aber zog er sich auch die Ungunst der Feinde und alle die Schmähungen zu, womit die Anhänger und Beförderer der Reformation überhäuft wurden. Um sich gegen dieselben zu verantworten, veröffentlichte er eine Vertheidigungsschrift an den Bischof zu Straßburg, in welcher er sich freimüthig über seine Grundsätze erklärte. Von da an arbeitete er unverdrossen in Gemeinschaft mit Zell, Bucer, Hedio u. A. an dem Straßburger Reformationswerke und half es durch verschiedene Stürme hindurchführen. Im August 1524 trat er in den Stand der Ehe mit Agnes Ulrich, der Tochter eines Fünfzehnerherrn von Straßburg*). Auch in seiner Vaterstadt Hagenau führte er die Reformation ein (1525) und an den irenischen Bestrebungen Bucers im Abendmahlsstreite nahm er thätigen Antheil. Er war Mitarbeiter an der Confessio tetrapolitana (1530) und verhandelte mit den Schweizern auf verschiedenen Conferenzen, die er besuchte. Auch der Disputation zu Bern (1528) und der Synode daselbst (1532) wohnte er bei. Er ist der eigentliche Verfasser des Bernersynodus (S. d. Art.) Nachdem er noch auf dem Reichstage zu Regensburg gegenwärtig gewesen, starb er bald nach seiner Rückkehr von da zu Straßburg an der Pest im Dez. 1541. Von seinen Schriften sind zu nennen: Institutiones hebraicae Argent. 1526 — Enarrationes in Habacuc et Hoseam — de reformando a puero Theologo — Explicatio in Hexaëmeron — Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus in religionem 1537. Vita Oecolampadii, der genannte Bernersynodus u. A.

Vergl. *Adami*, Vitae p. 41—43. *Gerdesii*, Hist. Ref. I. p. 115—18. Athenae Rauricae p. 10. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß. Bd. 2, S. 149 ff.

Hagenbach.

Capitularien sind die von den fränkischen Königen ausgegangenen Verordnungen, welche in der älteren Zeit unter folgenden Bezeichnungen vorkommen: *constitutiones*,

*) Nach deren Tode heirathete er Oekolampads Wittwe Wilibrandis Rosenblatt, die späterhin auch Bucers Gattin wurde.

edicta, *decreta*, *decretiones*, *praeceptiones*, *ordinationes*, *pactiones*, seit den Zeiten der Karolinger gewöhnlich: *capitula*, *capitularia*, *capitulationes*, da sie kapitelweise berathen, beschlossen oder publicirt wurden (Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgeschichte §. 149. not. d.). Die Beschlußnahme erfolgte ordentlicher Weise unter Beirath der Großen des Reichs, Geistlichen wie Weltlichen (mediantibus Sacerdotibus atque Proceribus, in Pactum Gunthramni et Childeberti a. 587 bei *Pertz*, Monum. Germaniae Tom. III. Fol. 5.; cum consilio servorum Dei et optimatum meorum — per consilium sacerdotum et optimatum meorum ordinavimus, im Capitulare Karlomanni a. 742. pr. *Pertz*, Fol. 16 u. v. a.). Die Publikation erfolgte durch Zufertigung von Seiten des Kanzlers, welcher die nach den im Archiv des königlichen Palastes aufbewahrten Originalen gefertigten Abschriften den Bischöfen und Grafen zu weiterer Bekanntmachung zugehen ließ. Da der König sowohl Oberhaupt des ganzen Reiches, als jedes einzelnen Stammes desselben war, so sind auch die Capitularien theils Reichsrecht (capitula omnibus edicenda), theils Stammrecht (legibus addenda). Während für jenes die Zuziehung der Reichsstände genügte, erforderte das Letztere die Beistimmung des Volks (Capit. Saxonum a. 797, Capitula quae in lege Salica mittenda sunt a. 803 und Cap. minora a. 803 cap. 19. u. a., bei *Pertz*, Tom. III. Fol. 75, 112, 115). Dadurch wurde es selbst zur lex (Cap. a. 820, cap. 5. *Pertz*, a. a. O. Fol. 229: Generaliter omnes admonemus, ut capitula quae praeterito anno legi Salicae per omnium consensum addenda esse censuimus, jam non ulterius capitula, sed tantum lex dicantur, immo pro lege teneantur). Neben den *capitula* und *leges* (auch leges mundanae) werden auch *leges ecclesiasticae* besonders genannt (Karoli II. conventus apud Pistas a. 869, cap. 3, 4, 5, bei *Pertz* a. a. O. Fol. 509). Darunter sind die allgemeinen kirchlichen Vorschriften zu verstehen, von denen es a. a. O. cap. 6. sq. heißt: ut si episcopi injuste fecerint, secundum quod *sacri canones* et *sacrae leges*, *quas ecclesia catholica probat et servat*, praefigunt, hoc eorum iudicio, quorum interest, emendare procurant". Das in den Capitularien enthaltene kirchliche Recht ist aber dadurch nicht ausgeschlossen. Die sacrae leges, quas ecclesia catholica probat et servat, sind im Unterschiede der sacri canones, d. h. der Concilienschlüsse, die von der Kirche gebilligten, weltlicher Seits ergangenen Gesetze geistlichen Inhalts. Dazu gehört insbesondere das römische Recht und das auf den fränkischen Reichsversammlungen beschlossene geistliche Recht, sowie auch dasjenige, welches sich in den einzelnen Volksrechten des fränkischen Reichs befindet. Früher wurde auf den Reichstagen Geistliches und Weltliches gemeinschaftlich von den geistlichen und weltlichen Großen behandelt und die Capitularien sind daher voll von Bestimmungen über die Kirche und kirchlichen Institute. Karl der Große traf aber hierin eine Aenderung, indem er seit 811 regelmäßig die Stände in zwei Curien trennte und die Bischöfe und Aebte gesondert über die geistlichen Angelegenheiten Beschlüsse fassen ließ (Capit. Aquisgran. a. 811, bei *Pertz* a. a. O. Fol. 166., verb. *Hincmar* de ordine palatii cap. 35. — Ludovici Constitutio de conventibus Archiepiscoporum habendis a. 828 bei *Pertz* a. a. O. Fol. 327). Seitdem konnten also die in gemeinsamer Berathung gefaßten Schlüsse über kirchliche Gegenstände als capitula von den leges ecclesiasticae unterschieden werden. Daher heißt es in dem obigen Conventus apud Pistas a. 869 cap. 7.: „Ut si episcopi suis laicis injuste fecerint, et ipsi laici se ad nos inde reclamaverint, nostrae regiae potestati .... episcopi obediant, ut secundum sanctos canones, et iuxta leges quas ecclesia catholica probat et servat, et secundum capitula avi et patris nostri, hoc emendare curent." Es ergibt diese Stelle zugleich, wie der Recurs an den König von bischöflichen Entscheidungen, die sogen. appellatio tanquam ab abusu, bereits älteren Ursprungs ist, als nicht selten behauptet wird, und in gleicher Weise finden sich für das Placet und viele andere das Verhältniß von Staat und Kirche betreffende Einrichtungen sehr detaillirte Festsetzungen in den Capitularien; nicht minder für das gesammte Kirchen- und Schulwesen, das Strafrecht, das Polizeiwesen u. v. a.

Eine offizielle Sammlung der Capitularien wurde von den fränkischen Königen nicht veranstaltet. Dem Bedürfnisse suchte daher Ansegis (s. d. A. in B. I. S. 360) im Jahre

827 zu entſprechen und ſeine aus ächten Quellen zuſammengeſtellte Arbeit wurde auch ſelbſt als ächt behandelt und bereits von Ludwig dem Frommen citirt. Daſſelbe gilt jedoch nicht von der Fortſetzung des Benedict Levita (ſ. d. A. in B. II. S. 44), zwiſchen 840 und 842, welche zwar in der Kirche viel gebraucht wurde, aber niemals als eine offizielle Sammlung der Capitularien, als welche ſie ihrem ganzen Inhalte nach auch in keiner Weiſe betrachtet werden kann. Daſſelbe gilt von den drei oder vier Additionen zu Benedict, welche deßhalb auch in der neueſten Ausgabe von *Pertz*, Tom. II., P. II., pag. 17 sq. zuſammen unter die Capitula spuria geſtellt ſind.

Die erſte Ausgabe der Capitularien veranſtaltete Vitus Amerpach, Ingolſtadt 1545; dann folgt die Ausgabe des Joh. Tilius, Paris 1548, jedoch unvollſtändig und ergänzt durch Petr. Pithöus, Paris 1588, wiederholt 1603, 1640. Vorher waren die Capitularien vollſtändiger von Herold, Baſel 1557 und Lindenbrog, Frankfurt 1613 edirt. Hierauf wurden einzelne bisher noch nicht gedruckte Stücke bekannt gemacht durch Baronius, Jac. Sirmond, Holſten, Carl Dati u. a. Aus dieſen Materialien lieferte Stephan Baluze eine bei weitem beſſere Ausgabe, Paris 1677, 2 Fol. und nochmals edirt von B. Chiniac 1780 (ſ. in der Vorrede *Baluzii* diss. de capitularium regum Francorum nomine, dignitate, auctoritate et usu, wiederholt in *Gallande*, dissertationum sylloge Tom. II., pag. 615 sq.), im Weſentlichen wiederholt in *Georgisch*, corpus juris Germanici Halae 1738, *Canciani* barbarorum leges antiquae vol. III., *Walter*, corpus juris Germ. Tom. II., III. Bedeutend ergänzt und berichtigt iſt die treffliche Ausgabe in *Pertz*, Monumenta Germaniae historica, legum Tom. I., II. (des ganzen Werks Tom. III., IV.) Hannover 1835, 1837, Fol. Der erſte Band enthält die Capitularien von 554 bis 921, der zweite Nachträge ſeit 500 und die Fortſetzung bis 1313. Dazu ſind ſpäter noch andere Ergänzungen gekommen (m. ſ. Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſchichtskunde von Pertz, Bd. VII., S. 788 folg.). Eine chronologiſche Ueberſicht gibt das Inhaltsverzeichniß der zehn erſten Bände der Monumenta Germaniae (aus dem zehnten Bande des Archivs der Geſellſchaft beſonders abgedruckt (Hannover 1848). S. 18 folg. (M. ſ. noch Pertz in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1835 Nro. 164, Knuſt in den Heidelberger Jahrbüchern, 1837, S. 37 fol., Phillips in den Münchner gelehrten Anzeigen. Bd. VI.) **H. F. Jacobſon.**

Caplan, (capellanus) iſt eigentlich der an einer Kapelle angeſtellte Geiſtliche, d. h. Prieſter an einer ecclesia non baptismalis, einem oratorium, sacellum. Je nachdem die Kapelle ein ſelbſtſtändiges Gotteshaus, oder eine bloße Filialanſtalt einer Pfarrkirche, oder gar nur Beſtandtheil einer Kirche (Nebenaltar u. ſ. w.) iſt, wird die Stellung des Caplans eine ſehr verſchiedene. Bald befindet er ſich in voller Abhängigkeit von einem einfachen Pfarrer, bald iſt er ſogar von der biſchöflichen Jurisdiction eximirt. Die *capellani regii* oder *palatini*, für die Kapelle des Königs, des Hofes beſtimmt, wurden gewöhnlich durch päbſtliche Privilegien ausgezeichnet und von der biſchöflichen Jurisdiction mehr oder weniger befreit (man vergl. c. 16. X. de privilegiis [V, 33.] Innocent. III. a. 1206), in Folge der Beſtimmungen des tridentiniſchen Concils (sess. XXIV. cap. 11. de reform verb. sess. VI. cap. 4. sess. XXV. cap. 6. de reform.) und anderer Erlaſſe in engeren Grenzen. An der Spitze der Militärgeiſtlichen (*capellani militum*, missionarii exercitus, Feldcapläne) ſteht ein *Capellanus major regius* (Feldprobſt), welchem beſondere päbſtliche Fakultäten verliehen zu werden pflegen (m. ſ. *Ferraris* s. v. capellanus militum). Die an den Schloßkirchen von Edelleuten und andern Beſitzern angeſtellten Geiſtlichen, Burgcapläne, unterſcheiden ſich von andern Prieſtern, welche Patronatſtellen inne haben, gar nicht, wenn die Kirche des Schloſſes ſich im Beſitze von Parochialrechten befindet; wogegen ſie, wenn es eine einfache Kapelle iſt, zum Pfarrer des Sprengels in einem ähnlichen Verhältniſſe, wie die an Filialen befindlichen Geiſtlichen, zu ſtehen pflegen. Eigene Hofcapläne finden ſich im Mittelalter auch bisweilen in den Höfen und Häuſern von Patricierfamilien in den größeren Städten, wie in Köln u. a. (m. ſ. das Kölner Domblatt 1854, Nr. 109. Col. 7.). Eigene Capläne hielten ſich

auch schon frühzeitig die Bischöfe *(capellani episcopales)*, denen jene gewöhnlich als Hausfekretäre dienten. Außer an der Kathedrale stellte der Bischof auch nicht selten an andern Hauptkirchen der Diöceſe dergleichen Capläne an, welche beim Gottesdienſte dem Bischofe zu aſſiſtiren verpflichtet wurden (m. ſ. z. B. Synodus Colon. a. 1260, bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. III. Fol. 592). Auch die Päbſte pflegten ſich ſtets Capläne zu halten, die gewöhnlich zugleich als ihre Pönitentiare gebraucht wurden. Man unterſcheidet in der Curie drei Arten von Caplänen: Titular-Capläne *(capellani honorarii)*, bei den Pontificalien aſſiſtirende Capläne *(ceremoniarii)*, und zu Privatdienſten des Pabſtes gebrauchte geheime Capläne *(capellani secreti)*. Eigenen Caplänen pflegte auch die Verwaltung von Kapellen und Kirchen, die mit geiſtlichen Inſtituten verbunden ſind, übertragen zu werden, wie in Klöſtern, Hoſpitälern u. a. Dieſen Inſtituten gehört dann oft das Patronatrecht, dem Biſchof aber wie gewöhnlich die ſonſtige Proviſion und die Jurisdiction über den Capellan. So heißt es im c. 1. X. de capellis monachorum (III, 37.) Urban II. a. 1095: „capellanus, qui populum regat, ab episcopo per consilium monachorum instituatur, ita ut ex solius episcopi arbitrio tam ordinatio ejus quam depositio et totius vitae pendeat conversatio.“ Wie in dem hier vorliegenden Falle der Caplan ein Amt mit Seelſorge (officium curatum) verwaltet, wie aus der Erwähnung des regere populum hervorgeht, ebenſo verhält es ſich gewöhnlich mit den *capellani curati*, welche zur Adminiſtration von Filialkirchen beſtellt werden, ſowie mit den Verwaltern incorporirter Curatbeneficien. Wenn der Inhaber einer Präbende oder Dignität mit derſelben verbunden eine Pfarrkirche hat, die er ſelbſt nicht verwalten kann, da er in der Stiftskirche zur Reſidenz verpflichtet iſt, ſoll von ihm ein Caplan oder vicarius perpetuus, ausnahmsweiſe ein vicarius temporarius, unter Mitwirkung des Biſchofs angenommen werden (c. 30. X. de praebendis [III, 5.] Innocent. III. a. 1215. Conc. Trid. sess. VII. cap. 7. de reform.). Nach der Vorſchrift des Tridentinum's sess. XXI. cap. 4. de reform. hat der Biſchof dem Pfarrer, welcher wegen einer zu zahlreichen Gemeinde nicht ordentlich und ausreichend für die religiöſen Bedürfniſſe derſelben ſorgen kann, zu veranlaſſen, ſich die nöthigen Gehülfen, *cooperatores, coadjutores, vicarii temporales* anzunehmen. Während dieſelben ohne feſte Anſtellung, capellani ad nutum amovibiles, ſind (ſ. *Ferraris* biblioth. can. s. v. capellanus in communi nro. 41), erſcheinen andere Gehülfen des Pfarrers wegen eines ihnen zugewieſenen, mit der Pfarrkirche verbundenen oder innerhalb des Pfarrſprengels gelegenen Beneficiums in einer anderen Lage. Wenn die Stiftungsurkunde eines ſolchen Beneficiums, einer Caplanei, die Amovibilität nicht förmlich ausgeſprochen hat, ſo kann der Caplan nur aus den gewöhnlichen kanoniſchen Gründen entlaſſen werden (*Ferraris* a. a. O. nro. 38 seq.). Die Caplanei iſt ein beneficium simplex (ſ. d. Art. Beneficium B. II. S. 50) und begreift gewöhnlich die Verpflichtung in ſich, jährlich eine beſtimmte Zahl von Meſſen in einer Kapelle oder an einem Altar zu leſen. Der Inhaber heißt Meßpfründner, Frühmeßner. (Ob der mit dem capellanus zuſammengeſtellte primissarius [ſ. Du Fresne s. h. v.] dahin gehört?) Zu dieſen Caplänen gehören auch die früher in Collegiat- und Domkirchen beſtellten Chorvikare, Semipräbendare u. a. (*Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. bis III. cap. LXX. nro. 10, 11). M. ſ. noch überhaupt *Van Espen* jus ecclesiasticum universum P. II. tit. XVIII. cap.4. Solefeld, die Parochialrechte, B. I. (Stuttgart und Sigmaringen 1846) S. 322 folg.

Die evangeliſche Kirche behielt die vorgefundenen Capläne meiſt als Hülfsgeiſtliche bei, zur Unterſtützung des Hauptgeiſtlichen an einer Gemeinde. Die älteren Kirchenordnungen beſtimmen daher, es ſolle dem Seelſorger oder Pfarrer nach Bedürfniß ein Prediger und ein Capellan zugeordnet werden (Leiſinger, Kaſtenordnung von 1523, Art. V., Stralſunder Kirchenordnung von 1525, Tit. I., Hamburger Kirchenordnung von 1529 Art. IX. folg. u. a., bei Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrh. B. I. S. 13, 23, 128). Dem Caplan wird in der Stralſunder Ordnung aufgetragen, Sakramente zu verwalten, Kranke zu beſuchen u. dergl., denn die Prediger,

welche Gottes Wort predigen sollen und deßhalb studiren, können nicht wohl die Sakramente administriren. Die kursächsische Instruktion für die Visitatoren von 1527 setzt dies in gleicher Weise voraus (a. a. O. S. 78 folg.). Die Hamburger Kirchenordnung nennt den Caplan, gegenüber dem Pastor oder Parner, Prediger und schreibt vor, jeder Parner soll sich gelehrte Capläne mit Wissen und Rath des Superintendenten, der Schatzkastenvorsteher u. a. annehmen. In solcher Weise erhielten sich Capläne in vielen Kirchen als zweite oder dritte Geistliche, während der Name nach und nach fortfiel. Bisweilen kommt derselbe aber noch vor für Geistliche an den Höfen der Fürsten (Hofcapläne oder Hofprediger), sowie für Prediger, welche an den Kapellen der Gesandten angestellt sind, deßgleichen für Geistliche an Hauskapellen, welche sonst unter dem Namen Hausprediger bekannt sind (m. s. Beispiele in Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts in Rheinland — Westfalen. S. 251, 364). H. F. Jacobson.

Cappel, Louis (*Ludovicus Cappellus*), am 15. Oktober 1585 in dem Dorfe Saint Elier bei Sedan geboren, stammte aus einer sehr angesehenen Familie, welcher viele ausgezeichnete Staatsmänner, Juristen und Theologen im 15., 16. und 17. Jahrhundert angehören. Um die Verhältnisse, unter denen er groß ward, uns vergegenwärtigen zu können, ist es nothwendig, über seinen Oheim, seinen Vater und seinen ältesten Bruder einige Nachrichten mitzutheilen. Treue Anhänger der reformirten Kirche hatten sie ein sehr bewegtes Leben; durch ihre Glaubensfestigkeit, durch ihren wissenschaftlichen Ernst und wissenschaftliche Tüchtigkeit, durch ihre Standhaftigkeit in Leiden legen sie an ihrem Theile ein Zeugniß ab von dem Glaubensmuthe und dem wissenschaftlichen Leben innerhalb der reformirten Kirche Frankreichs, die sich bewährt hat als eine christliche Kirche in schweren Kämpfen und unter harten Verfolgungen. — Jacques Cappel I., Advokat des Königs bei dem Pariser Parlamente, welcher 1541 als Katholik starb, hatte mehrere Söhne, unter denen der älteste Jacques Cappel II., Erbherr von le Tilloy, geboren 1529 in Paris, der Vater unseres *Ludovicus Cappellus*, und Louis Cappel, mit dem Beinamen de Moniambert, geboren 1534 in Paris, die bekanntesten sind. Letzterer kam 22 Jahr alt nach Bourdeaux, um hier dem Studium der Jurisprudenz obzuliegen, nahm aber das Anerbieten, als Lehrer der griechischen Sprache aufzutreten, an. Bekanntschaft mit den Reformirten in Bordeaux vermittelte seinen Uebertritt zur reformirten Kirche. Er kam nach Paris zurück, um Vorbereitungen zu einer Reise nach Genf zu treffen. Seine Verwandten drangen in ihn, die juristische Laufbahn einzuschlagen; umsonst, die Theologie hatte seine besten Kräfte und sein Herz schon in Anspruch genommen und ihr blieb er treu. Bald stand er in hohem Ansehen in den Kreisen der Reformirten, besonders auch, weil durch seinen Einfluß der König Karl IX. bewogen ward, im Januar 1561 ein Edikt zu erlassen, durch welches den Reformirten freie Ausübung ihrer Religion zugesichert ward. Darauf ward er Prediger in Meaux; bald zwangen ihn bürgerliche Unruhen, sich nach Genf zu begeben. Von Genf ging er nach Sedan, nahm dann 1569 einen Ruf der Reformirten in Antwerpen, als Prediger in ihrer Mitte zu wirken, an, kehrte aber sehr bald, weil der Aufenthalt dort ihm keine Sicherheit bot, nach Sedan zurück. Darauf lebte er eine kurze Zeit als Prediger in Clermont; die Pariser Bluthochzeit zwang ihn, wieder eine Zuflucht in Sedan zu suchen. Die französischen Reformirten sandten ihn nach Deutschland, um für sie die Hülfe der protestantischen Fürsten zu erwirken. Als er von dieser Reise eben zurückgekehrt war, ward er von Wilhem von Oranien als Professor der Theologie nach Leyden berufen, wo er im Februar 1575 bei der Eröffnung der Universität die Inaugurationsrede hielt. Schon im folgenden Jahre kehrte er nach Frankreich zurück. Nachdem er hier als Feldprediger in dem Heere der Reformirten thätig gewesen war, ward er Prediger und Professor der Theologie in Sedan, welche Stadt damals noch dem Herzog von Bouillon gehörte, wo er 82 Jahr alt 1586 starb. Von seinen Schriften ist nur die von ihm in Leyden gehaltene Inaugurationsrede gedruckt in den Athenis Batavis von Meursius, wo man auch sein Bild und eine kurze Beschreibung seines Lebens findet. — Der älteste

Bruder dieses Louis Cappel de Moniambert, Jacques Cappel II., Herr von le Tilloy, hatte sich ebenfalls dem Studium der Jurisprudenz gewidmet. Auf Reisen in Italien und Deutschland war er mit vielen Protestanten bekannt geworden. Nach Frankreich zurückgekehrt bekannte er sich, den Mahnungen seines jüngeren Bruders Louis Folge gebend, öffentlich zur reformirten Kirche. Durch ein Diplom des Königs Karl IX. ward er im Jahre 1565 zum Senator am höchsten Gerichtshofe in Rennes ernannt, welches Amt ihm fünf Jahre später durch ein königliches Edikt wieder genommen ward, weil er sich zur reformirten Kirche bekannte. Er lebte nun auf seinem Gute le Tilloy. In Folge eines 1576 erlassenen Ediktes, demgemäß ein Theil der Richter bei jedem Gericht aus Reformirten bestehen sollte, ward er vom Könige zum Senator bei dem höchsten Gericht in Paris ernannt, da aber dieses Edikt nicht zur Ausführung kam, blieb er in le Tilloy, bis 1585 die mächtiger und gewaltsamer hervortretende Ligue den Befehl erwirkte, daß die Reformirten entweder der Messe beiwohnen oder das Königreich verlassen sollten. Die Widerstrebenden sollten mit Verlust der Güter und des Lebens bestraft werden. Nun verließ Jacques Cappel mit Frau und Kindern sein Gut le Tilloy, um sich nach Sedan, dem Zufluchtsorte der Reformirten, zu begeben. Unterwegs in dem Dorfe Saint Elier ward unser Ludovicus Cappellus geboren. Während die Eltern bei dem Herrn dieses Dorfes Schutz fanden vor wüthenden Anhängern der Ligue, die sie auch hier noch verfolgten, schwebte der eben geborne Sohn in der größten Gefahr ermordet zu werden; dem Mitleiden eines Mannes unter den Verfolgern verdankte er seine Rettung. Unter militärischer, von dem Herrn des Dorfes Saint Elier, de Grand Pré mit Namen, angeordneter Bedeckung erreichten Eltern und Kinder endlich Sedan, wo Louis Cappel I., des Vaters Bruder, damals Prediger und Professor der Theologie war, von dem der unterwegs geborne Knabe den Namen Louis erhielt. Im Januar 1586 starb dieser Bruder, drei Monate nach der Ankunft des ältesten Bruders und seiner Familie in Sedan. Fünf Monate später starb auch Jacques Cappel II., mehrere Kinder hinterlassend, von denen das älteste wieder Jacques Cappel III. (geboren in Rennes 1570) hieß, das jüngste unser Ludovicus Cappellus war. Seine Wittwe beschloß mit ihren drei jüngsten Kindern, — Ludovicus war erst acht Monate alt, — sich nach dem Gute ihres Mannes le Tilloy zu begeben, wo die für das Wohl ihrer Kinder besorgte Frau sich bereden ließ, der Messe beizuwohnen, um für diesen Preis den Besitz ihrer Güter wieder zu erhalten. Die Reue über diese That warf sie auf das Krankenlager, von dem sie sich nicht wieder erhob. Nach ihrem Tode blieb ihr jüngster Sohn Ludovicus bis zu seinem achten Jahre bei dem Pächter des väterlichen Gutes, dessen Eigenthümer sein ältester Bruder Jacques geworden war, der 1593 nach le Tilloy kam, seine jüngeren Geschwister aus den Händen ihrer katholischen Erzieher befreite und den jüngsten Bruder Ludovicus mit nach Sedan nahm. Nach zwei Jahren kehrte Jacques mit seinem jüngsten Bruder nach le Tilloy zurück, wo er als Prediger unter den dort und in der Umgegend lebenden Protestanten thätig war, bis er im Jahre 1599 von dem Herzoge von Bouillon als Prediger und Professor der hebräischen Sprache nach Sedan berufen ward. Zum Professor der Theologie an der Akademie in Sedan ward er 1610 ernannt, welches Amt er bis zu seinem im September 1624 erfolgten Tode verwaltete. Ein Verzeichniß seiner zahlreichen gedruckten und ungedruckt gebliebenen Schriften steht am Ende der Schrift de Capellorum gente in Ludov. Cappelli commentarii et notae criticae etc., herausgegeben von Jakob Cappellus, dem Sohne unseres Ludovicus, Amsterdam 1689, wo auch seine observationes in libros V. T. abgedruckt sind. — Ludovicus Cappellus lebte von seinem achten Jahre bis zu seinem zwanzigsten unter der Aufsicht seines Bruders Jacques und wohnte in dieser Zeit, einen kurzen Aufenthalt in le Tilloy abgerechnet, immer in Sedan. Als er 20 Jahr alt war, vertraute ihm der Herzog von Bouillon den Unterricht seiner Töchter an. Auf Empfehlung des Joannes Camero ward er 24 Jahr alt von der Kirche in Bourdeaux mit den Mitteln zu einer vierjährigen Reise in Großbritannien, Belgien und Deutschland versehen. In Oxford, wo er vor-

zugsweise eifrig mit der Erlernung der arabischen Sprache sich beschäftigte, blieb er zwei Jahre; zwei Jahre verwandte er auf den Besuch anderer Akademien. Dem in sein Vaterland Zurückgekehrten gestattete die Kirche zu Bourdeaux die Annahme der Professur der hebräischen Sprache an der Akademie in Saumur, wohin er sich 1613 begab. Zwei Jahre später ward er zum Prediger in dieser Stadt gewählt, wobei es ihm freigestellt ward, die Hülfe Anderer in Anspruch zu nehmen, wenn seine Thätigkeit an der Akademie ihm keine Zeit zur Verwaltung des Amtes eines Predigers übrig lassen würde. In den ersten Jahren predigte er nicht selten, seit dem Jahre 1618 aber nur, wenn andere Prediger ihn ersuchten, ihre Stelle zu vertreten. 1633 wurde er gleichzeitig mit Moyse Amyraut (Moses Amyraldus) und Josué de la Place (Placäus) von der reformirten Synode zum Professor der Theologie in Saumur gewählt. An der Akademie zu Saumur, welche durch das Zusammenwirken dieser drei ausgezeichneten und unter einander befreundeten Männer zu hohem Ansehen gelangte und für die theologische Wissenschaft Großes geleistet hat, war er bis zu seinem Tode am 18. Juni 1658 thätig. Er hatte sich 1617 verheirathet; von fünf Söhnen starben zwei in früher Jugend. Ein dritter Louis ward receveur des tailles in Saumur. Der älteste Sohn Jean (geb. 1618) trat zur katholischen Kirche über; der sonst so milde Vater verbot dem abtrünnigen Sohn sein Haus und verlangte von ihm mit ernsten Worten die Rückkehr zu der reinen Religion, indem er ihn an das Beispiel der Großmutter erinnerte, die, um den Kindern das väterliche Vermögen zu erhalten, die Messe besucht und vor einer schlechten Sache ihre Kniee gebeugt habe, dann aber in tiefer Betrübniß über solches Verbrechen bald gestorben sey. Der jüngste Sohn Jacques Cappel IV. (geb. 1639) ward nach dem Tode des Vaters 19 Jahr alt Professor der hebräischen Sprache in Saumur; die Aufhebung des Edikts von Nantes zwang ihn 1689 eine Zuflucht in England zu suchen, wo er sich durch Unterricht in der lateinischen Sprache ernährte; er starb in Hackney, einem Orte in der Nähe von London, im Jahre 1722 in einem Alter von 83 Jahren.

Der berühmteste unter den vielen ausgezeichneten Männern der Familie Cappellus ist Ludovicus, Professor zu Saumur. Er war ein frommer, ernster, streng wissenschaftlicher Mann. Nach dem Vorbilde der Mitglieder seiner Familie, die sich zur reformirten Kirche bekannten und ohne Menschenfurcht, immer bereit für ihren Glauben Alles daran zu geben, in Noth und unter Verfolgungen ihrer Kirche treu blieben, kannte er auch in seiner gelehrten Thätigkeit keine Furcht. In dem vollen Bewußtseyn der Freiheit in dem Glauben an seinen Erlöser wollte er kein Knecht menschlicher Satzungen seyn; er prüfte und forschte mit redlichem Eifer, trug dann aber auch keine Scheu, die Ergebnisse seiner Forschungen zu veröffentlichen und für sie, wenn es seyn mußte, in die Schranken zu treten. Seine umfassende Gelehrsamkeit auf den verschiedenen Gebieten der theologischen Wissenschaft bezeugen die theses theologicae in academia Salmuriensi variis temporibus disputatae sub praesidio Lud. Cappelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placaei (3 Bände 4. Salmurii 1641), in denen aber gerade die Gegenstände, welche vorzugsweise seinen rastlosen Fleiß in Anspruch nahmen und durch deren Behandlung er den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt hat, nicht einmal berührt werden. Die eigentliche Aufgabe seines Lebens war, die Geschichte des alttestamentlichen Textes zu erforschen und haltlose Ansichten darüber, welche zu allgemeiner Geltung gekommen und mit dem Schleier unantastbarer Heiligkeit bekleidet waren, zu bekämpfen. Die erste Schrift, die hier in Betracht kommt, das *arcanum punctationis revelatum*, nennt er selbst in seinen vindiciae arcani punctat. revelati (in dem Anhange zu Lud. Cappelli commentarii et notae criticae in V. T. etc. Amsterd. 1689, S. 798) die erste Frucht seiner Studien. Er hatte dieses Werk in den Jahren 1622 und 1623, als die bürgerlichen Kriege ihn zwangen, eine Zuflucht bei seinem Bruder, dem Professor der hebräischen Sprache in Sedan, zu suchen, vollendet und von Sedan aus an Buxtorf den Vater nach Basel mit der freundlichen Bitte geschickt, ihm seine Meinung darüber mitzutheilen. Buxtorf schickte ihm das Buch zurück, erkannte die Schwierigkeit der angestellten Untersuchung an, rieth ihm aber, seine Ansicht von dem verhältnißmäßig neuen

Urſprung der Punktation, weil ſie zu gefährlichen Folgerungen führen könne, weder mündlich in Vorleſungen noch auch in Büchern bekannt zu machen. Erpenius, an den Cappellus noch von Sedan aus kurz vor ſeiner Rückkehr nach Saumur das Buch ſchickte, war weniger bedenklich; er beeilte ſich es drucken zu laſſen (arcanum punctat. revelatum ed. Thom. Erpenius, Lugd. Bat. 1624, 4.), ohne Namen des Verfaſſers, weil, wie er in der im Januar 1624 geſchriebenen Vorrede ſagt, gewichtige Gründe es nothwendig machten, ſeinen Namen zu verſchweigen; er ſelbſt erklärte ſich bereit, die volle Verantwortlichkeit für das von ihm herausgegebene Buch zu übernehmen. Cappellus hatte in dieſem Buche nachgewieſen, daß die hebräiſchen Punkte weder von Adam und dem Anfange der Welt an vorhanden geweſen, noch von Moſe und den übrigen Verfaſſern der heiligen Schriften den Conſonanten des Textes hinzugefügt, noch von Eſra und den Männern der großen Synagoge ſey es erfunden ſey es von Neuem zur Erleichterung des Verſtändniſſes des Textes angewandt, ſondern erſt nach der Vollendung des babyloniſchen Talmuds von jüdiſchen Kritikern erfunden und den Conſonanten der heiligen Bücher hinzugefügt wären. Seine Beweisführung iſt ruhig, gründlich; man merkt es dem Buche an, daß der Verfaſſer von der Wahrheit ſeiner auf einer großen Menge klarer geſchichtlicher Zeugniſſe ruhenden Behauptung überzeugt iſt und daß er in der Zuverſicht ſie vorträgt, durch ihre Begründung dem Anſehen der heiligen Schrift keinen Abbruch zu thun. Das Buch fand bei Vielen freundliche Aufnahme; Cappellus ſelbſt berichtet, 20 Jahre lang und darüber ſey es von Keinem angegriffen; erſt als er an eine neue Ausgabe gedacht habe, ſey Buxtorf der Sohn mit ſeinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli, (Baſel 1648, 4.) hervorgetreten und habe ihn mit harten Worten und Schmähreden angegriffen. In einer ausführlichen Schrift, vindiciae arcani punctationis widerlegte Cappellus die Anſicht Buxtorf's und legte noch einmal die Gründe für die eigene Meinung ausführlich vor in einer Schrift, welche erſt im Jahre 1689 von dem Sohne Jacques Cappel in dem Anhange zu Lud. Cappelli commentarii et notae crit. in V. T. herausgegeben iſt. — Die zweite berühmte Schrift, die dem Gebiete der Geſchichte des altteſtamentlichen Textes angehört, iſt die critica sacra Lud. Cappelli. Die verſchiedenen Lesarten in den Parallelſtellen des Alten Teſtaments und die Abweichungen der alten Ueberſetzungen von dem maſor. Texte hatten es ihm gewiß gemacht, daß der unter den Proteſtanten herrſchenden Anſicht von der Integrität des hebräiſchen Textes jede feſte geſchichtliche Begründung fehle. In den ſechs Büchern ſeiner critica sacra ſtellte er Unterſuchungen an 1) über die Parallelſtellen des A. Teſt., wobei er nachzuweiſen unternahm, daß die verſchiedenen Lesarten nicht aus einer abſichtlichen Verfälſchung des Textes zu erklären ſeyen; 2) über die Citate des A. Teſt. im Neuen; 3) über die verſchiedenen Lesarten des Keri und Ktib, der Handſchriften der orientaliſchen und occidentaliſchen Juden, der gedruckten Bibeln, des maſoretiſchen und des ſamaritaniſchen Textes des Pentateuchs; 4) über die Abweichungen in der Ueberſetzung der Septuaginta; 5) in den anderen alten Ueberſetzungen, in dem Talmud und in älteren Schriften der Juden von dem maſor. Texte; 6) ſuchte er nachzuweiſen, wie die verſchiedenen Lesarten zu beurtheilen ſeyen, und daß die durch ſie entſtehende Unſicherheit das Anſehen der Schrift nicht erſchüttere, auch für die Dinge quae ad fidem et mores pertinent von keinem Gewicht ſeyen. Nach einer Bemerkung am Ende des ſechsten Buches war dieſes Werk ſchon im Oktober 1634 vollendet; der Druck verzögerte ſich durch den heftigen Widerſpruch, der von Proteſtanten dagegen erhoben ward; endlich erwirkte der zum Katholizismus übergetretene Sohn des Verfaſſers Jean Cappellus, damals prêtre de l'Oratoire in Paris, mit Hülfe des Morinus und Petavius ein königliches Privilegium, in deſſen Folge das Buch Paris 1650 erſchien. Schon vor ſeinem Erſcheinen hatte Cappellus es handſchriftlich vielen Gelehrten vorgelegt; ſein Gehalt war auch Buxtorf dem Sohne bekannt geworden, der in dem dritten Theile ſeines 1648 erſchienenen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctationis revel. Lud. Cappelli auf die critica sacra Rückſicht genommen und ihre Gefährlichkeit nachzuweiſen

verſucht hatte. Dadurch ward Lud. Cappellus veranlaßt, mit der critica sacra zugleich eine justa defensio adversus injustum censorem herauszugeben, auf welche Buxtorf in ſeiner anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram antwortete. Gegen einen anderen Gegner, Arnold Boot, vertheidigte ſich Cappellus in einer ſehr ſelten gewordenen Schrift de critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651. — Die dritte Schrift des Cappellus, welche auf die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes ſich bezieht, iſt ſeine Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amſterdam 1645, 12., welche gegen eine 1643 herausgegebene Abhandlung Buxtorf's des Sohnes de litterarum Hebraicarum genuina antiquitate gerichtet iſt. Buxtorf hatte behauptet, die Quadratſchrift ſey die alte hebräiſche, ſchon von Moſe gebrauchte Schrift, die ſogenannte ſamaritaniſche Schrift ſey alſo nicht für die althebräiſche zu halten, auch ſey die Quadratſchrift nicht erſt zur Zeit des babyloniſchen Exils den Juden bekannt geworden; Cappellus hingegen bewies die Priorität der ſamaritaniſchen Schrift. — Der Streit zwiſchen Cappellus und Buxtorf theilte die Proteſtanten, die ſich mit den Gegenſtänden deſſelben überhaupt beſchäftigten, in zwei Theile; Cappellus fand zwar auch in Frankreich Widerſpruch, aber eine große Anzahl der hervorragendſten Gelehrten dieſes Landes, Englands und Belgiens ſchloſſen ſich ihm an; auf Buxtorf's Seite ſtanden die Theologen Deutſchlands und der Schweiz faſt ohne Ausnahme. In der *formula consensus Helvet.*, die 1675 zu Stande kam, ſind die erſten Sätze gegen Cappellus, der größte Theil der übrigen Sätze gegen Amyraut gerichtet, ſo daß man, wie Alex. Schweizer ſagt, ſie füglich eine formula antisalmuriensis nennen könnte. Als man im Laufe der Zeit auf die dogmatiſche Seite der Fragen, zu welchen die Geſchichte des Textes Veranlaſſung gab, ein geringeres Gewicht legte, machte ſich überall eine ruhigere und gerechtere Beurtheilung der ausgezeichneten Unterſuchungen des Lud. Cappellus geltend, deren Ergebniſſe im Ganzen und Großen jetzt allgemein anerkannt ſind. — Buxtorf beklagt ſich in den vindiciae verit. hebr. p. 10, daß ſeine dissertatio de coena Domini von Cappellus angegriffen und mit harten Worten getadelt ſey; das wird wahrſcheinlich in des letzteren *Ἐπίκρισις* de ultimo Christi Paschate et Sabbato Deuteroproto, Amſterd. 1644, geſchehen ſeyn. — Ein Verzeichniß der gedruckten und ungedruckten Schriften des Lud. Cappellus theilt ſein Sohn Jacques in den von ihm Amſterd. 1689 herausgegebenen commentarii et notae criticae in V. T. des Vaters mit. Außer den von uns genannten Schriften führen wir noch an: Templi Hierosolymitani delineatio triplex und die chronologia sacra; beide Abhandlungen ſind in den prolegomenis Bibliorum polyglottorum Londin. abgedruckt, letztere auch beſonders Paris 1655 Fol. — Historia apostolica illustrata, Genevae 1634 und wieder Salmurii 1683. Unter den nicht herausgegebenen Schriften werden aufgezählt: 1) *Ἀρχαιογραφία*, sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 2) eine antiqua lectio hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; endlich 3) eine antiqua ratio legendi et pronunciandi hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, in welchen Werken deutlich die umfaſſenden Vorarbeiten zu ſeinen Schriften über die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes enthalten ſind. — Vergl. *Ludovici Cappelli* commentarius ad filios suos Joannem, Ludovicum et Jacobum de Cappellorum gente, urſprünglich franzöſiſch geſchrieben, dann von dem Sohne Jakobus in's Lateiniſche überſetzt und herausgegeben zugleich mit Lud. Capp. commentarii etc. Amsterd. 1689. — *(Niceron)* Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, tom. XXII. — (Dom Liron) Singularités historiques et litteraires, tom. III. — Biographie universelle im 7. Theile. **Bertheau.**

Caputiati, von der Capuze, die ſie trugen, ſo benannt, ſind im Jahre 1182 hervorgetreten in der Auvergne unter der Leitung des Zimmermanns Durand, der ſich rühmte, von Maria Offenbarungen erhalten zu haben, nach Einigen zu dem löblichen Zwecke, den Frieden in der Kirche aufrecht zu erhalten und die Feinde derſelben auszurotten; nach anderen Berichten war dieſe Partei nicht ſo unſchuldiger Art, wie denn

schon der Umstand, daß sie die Feinde des Friedens ausrotten wollten, ihr eigenmächtiges Verfahren und ihre Hintansetzung der obrigkeitlichen Gewalt beweist. Nach jenen andern Berichten sollen sie wirklich sich die obrigkeitliche Gewalt angemaßt haben, unter dem Vorgeben, sie wollten die ursprüngliche Freiheit der Menschen wiederherstellen. Hugo, B. von Auxerre, in dessen Sprengel sie am zahlreichsten verbreitet waren, zog mit Kriegern wider sie zu Felde, nahm sie alle gefangen und ließ ihnen die an die Kleider angenähten Capuzen abschneiden, so daß sie ein volles Jahr mit bloßen Köpfen der Sonnenhitze und dem Froste ausgesetzt seyn sollten. Der Erzbischof von Sens bewog den Hugo, ihnen für den Rest des Jahres diese Strafe zu erlassen. So verschwand nun die Partei; s. Schröckh, Kirchengesch. XXIX. 656. *D'Argentré*, collectio jud. I, 123 ff. Herzog.

Capuziner. Bis zum Jahre 1517 hatte es eine große Anzahl von Reformationen und Spaltungen unter den Minoriten gegeben und die Anordnungen, welche in dem genannten Jahre von Leo X. getroffen worden waren, hatten dieser Reformationslust keine Schranke gesetzt. Nicht alle Besonderheiten hatten sich unter die Observanten bringen lassen, so daß sie in ihnen aufgegangen wären, und es entstanden neue Abzweigungen, welche sich zum Theile auch in ihrem besonderen Bestehen zu erhalten wußten. Aber keine hat eine so selbstständige Bedeutung gewonnen, als die Abzweigung, welche den Matthäus von Bassi im Herzogthume Urbino zum Urheber gehabt hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Ruhm Justinianis, der um dieselbe Zeit Stifter einer Congregation des Camaldulenserordens wurde, den Matthäus nicht schlafen ließ. Daher kam seine Vorliebe für das eremitische Leben und seine Reformation zunächst in der Kleidung. Er ließ sich nämlich von einem Klosterbruder sagen, daß der heil. Franziskus eine andere Capuze getragen hätte, als bis dahin geglaubt und von den Franziskanern angenommen war. Er griff diese Meinung auf, entfernte sich aus seinem Observantenkloster Montefalconi und erschien 1526 in Rom vor dem Pabste Clemens VII., der ihm die Erlaubniß ertheilte, mit seiner pyramidalen Capuze und seinem langen Barte als Einsiedler zu leben und überall zu predigen, wenn er sich nur alljährlich in dem Provinzialcapitel der Observanten darstellte. Nun begeisterte sich auch der Observant Ludwig von Fossombrone für die ächte Capuze, den langen Bart und die buchstäbliche Erfüllung der Regel des heil. Franziskus, vorzüglich in Beziehung auf die gänzliche Besitzlosigkeit. Nachdem Beide, der Eine vom Ordensgeneral, der Andere von seinem Provinzial, kurze Zeit gefangen gehalten und wieder losgelassen worden waren, wandte ihnen die Herzogin von Camerino, die Nichte des Pabstes, ihren und ihres Gemahles Schutz zu. Nun erhielt zwar Ludwig, der mit seinem Bruder Raphael nach Rom gegangen war, noch im Jahre 1526 ein Breve und darin schriftlich die dem Matthäus mündlich ertheilte Erlaubniß, aber sie hatten von dem Observantenprovinzial der Mark Ankona harte Verfolgungen zu erleiden. Sie thaten sich mit Matthäus und einem Vierten zusammen und suchten Zuflucht bei den Camaldulensern und bei dem Herzoge von Camerino. Dieser bewirkte es, daß sie im Jahre 1527 als Fratres minores eremitae in den Gehorsam und Schutz der Conventualen aufgenommen wurden. Darauf begaben sich Ludwig und Raphael wieder nach Rom und Pabst Clemens VII. gab ihnen am 18. Juli 1528 eine Bulle, welche sie als eine besondere Congregation mit den erwähnten Eigenthümlichkeiten bestätigte, von den Observanten befreite und den Conventualen unterordnete. Diese Unterordnung bestand darin, daß sie nur einen Generalvikar haben durften, der seine Bestätigung vom General der Conventualen einholen mußte, daß sie sich ferner Visitatoren von den Conventualen gefallen lassen mußten und daß sie bei Prozessionen nur unter dem Kreuze der Conventualen oder der Pfarrgeistlichkeit (nicht unter einem eignen Kreuze) gehen durften. Nun prangten sie frei überall mit ihren lang zugespitzten Capuzen und wurden von den Kindern Capucini (Capuzenmännchen) gescholten. (Es hatte schon früher eine Observantencongregation bestanden, welche von der Capuze, de la Capuziola, benannt gewesen war. Sie war im Jahre 1426 entstanden und 1434 schon wieder untergegangen.)

Sie ließen sich den Spottnamen gern gefallen und wurden im Jahre 1536 ausdrücklich als Capuziner anerkannt. Sie werden Capucini ordinis fratrum minorum oder Fratres minores Capucini genannt. Eremiten wollten sie schon bald nach ihrer Gründung nicht mehr heißen, weil sie noch zeitiger sich dem Einsiedlerleben entfremdet hatten und etwas Anderes geworden waren, als die Stifter ursprünglich sich vorgestellt hatten. Und nur so war es möglich, daß sich die capuzinische Nachahmung eine viel größere Zukunft erwarb, als ihr camaldulensisches Vorbild. Ihr erstes Kloster war das von Colmenzono, welches ihnen die Herzogin von Camerino schenkte. Im Jahre 1529 hatten sie schon vier Klöster und Ludwig konnte in demselben Jahre zu Albacina das erste Capitel der Capuziner zusammenberufen. Hier entstanden die Satzungen der neuen Gesellschaft, welche 1536 und 1575 einige nicht wesentliche Veränderungen und Zusätze erhielten. Es wurde verordnet, den Gottesdienst in alter strenger Weise zu halten; für keine Messe eine Vergeltung zu nehmen; zwei Stunden täglich stilles Gebet pflegen; während des ganzen Tages mit Ausnahme weniger Stunden Stillschweigen zu beobachten; das Geißeln nicht zu vergessen; weder Fleisch, noch Eier, noch Käse zu betteln, wohl aber das alles, wenn man es ungebeten gibt, anzunehmen; nicht mehr zu erbetteln (terminiren) als für den Tag nöthig ist; nur auf drei, höchstens sieben Tage Vorrath zu sammeln und kein Geld anzurühren. Der Fleischgenuß ist im Allgemeinen nicht verboten, ebensowenig als das Weintrinken. Aber natürlich ist die größte Mäßigkeit vorgeschrieben und wer sich außerordentliche Fasten auferlegt, dem soll es nicht gewehrt werden. Die Kleidung soll ärmlich, grob und eng seyn. Die Capuziner sollen in der Regel barfuß gehen, sich nur ausnahmsweise der Sandalen bedienen und weder zu Pferde noch zu Wagen reisen. Procuratoren und Syndiken, welche die Besitzlosigkeit der Minoriten dadurch illusorisch machten, daß sie für die Klöster kauften und verkauften und die Klöster reich machten, soll es bei den Capuzinern nicht geben. Ihre Klöster sollen in der erbärmlichsten Weise aufgeführt werden und in der Regel nur sechs oder sieben, höchstens zehn oder zwölf Brüder beherbergen. Man nimmt weder allzu junge, noch schwächliche Novizen. Die Capuziner haben außer dem Generalvikar Provinzialen, Custoden und Guardiane. Man wählt sie alle Jahre neu, nur der Generalvikar wird vom Capitel erst nach drei Jahren durch eine Neuwahl ersetzt. Im ersten Capitel erhob man den Stifter, Matthäus von Bassi, zu dieser Würde. Aber er dankte schon nach zwei Monaten wieder ab und Ludwig von Fossombrone, der zweite Stifter, trat an seine Stelle. Dieser blieb bis 1535 Generalvikar, sah den Orden wachsen, in Rom und in Neapel Platz greifen; die Verfolgung, welche Pabst Clemens kurz vor seinem Tode den Capuzinern angedeihen ließ, hörte auf unter dem ihnen sehr günstigen Pontifikat Pauls III. Im Jahre 1535 wurde Ludwig nicht wieder zum Generalvikar gewählt, sondern statt seiner Bernhard von Asti, der sich die Organisation des Ordens sehr angelegen seyn ließ. Ludwig aber erkannte das Capitel von 1535 nicht an und erlangte es vom Pabste, daß im Jahre 1536 unter dem Vorsitze eines Cardinals ein neues Capitel gehalten wurde. Aber dieses gab der Wahl Bernhard's seine Bestätigung und stieß den Ludwig wegen seiner Widersetzlichkeit aus dem Orden aus. Auch Matthäus schied aus und da nur denen, welche in den Capuzinerklöstern den Statuten und den Oberen des Ordens sich unterwarfen, die neue Capuze zu tragen erlaubt war, so schnitt er die von ihm selbst erfundene lange Spitze der Capuze wieder ab und zog, gestützt auf das Zugeständniß des Pabstes Clemens, frei predigend umher. Beide Stifter konnten weder gehorchen noch regieren. Ihre Stiftung war ihnen entwachsen und konnte sie nicht länger ertragen. Einen noch höheren Aufschwung nahm der Orden durch und unter Bernhardin Ochino. S. d. Art. Antitrinitarier. Er war nach einem wechselvollen Leben im Jahre 1534 von den Observanten zu den Capuzinern übergetreten und wurde in der kürzesten Frist als der heiligste, demüthigste, ertragungsvollste Mönch und als der glühendste, beredteste, gewaltigste Bußprediger bewundert und verehrt. Man machte ihn im Jahre 1538 wider seinen Willen zum Generalvikar der Capuziner und zwang ihn im Jahre 1541, diese Würde noch einmal anzunehmen. Aber zwei

Jahre später entschied er sich gegen die römische Hierarchie und für die evangelische Freiheit, entwich nach Genf, verheirathete sich und vertheidigte seine Wandelung nicht ohne heftige Angriffe des Pabstes. Diese Ereignisse hatten für den ganzen Orden die wichtigsten Folgen. Der Pabst wollte ihn aufheben und verbot den Capuzinern sogleich das Predigen. Der Orden selbst aber wurde auf immer von aller spiritualen Verirrung, von jeder eigenen Meinung in kirchlicher und dogmatischer Beziehung, von jeder geistigen Bildung und Selbstständigkeit zurückgeschreckt. Die demüthigste Bitte und Unterwerfung bewog den Pabst, den Orden bestehen zu lassen und ihm im Jahre 1545 das Predigen wieder zu gestatten. Jetzt erst kam der Typus der Capuziner zur scharfen Ausprägung und ihre Bedeutung trat jetzt erst an das Licht. Die gröbste Beschränkung von Genuß und Bildung und die absichtliche Verwahrlosung von Geist und Körper um eines äußerlichen Gottesdienstes willen sind die Grundzüge der Heiligkeit der Capuziner. Sie öffnen ihnen nicht nur die Speisevorräthe des Volkes, sondern auch die Herzen desselben, über welche viele Capuziner durch schlaue und dreiste, scherzhafte und roh-gewaltige Beredtsamkeit zu gebieten wußten. Die Reformation des 16. Jahrhunderts polarisirte das Mönchthum; den einen Pol bilden die Jesuiten, den andern die Capuziner. Jene haben durch Mißbrauch der Waffen und der Schätze des Geistes Ungeheueres, diese in anderen Kreisen nicht viel Geringeres durch Geistesarmuth oder vielmehr durch Geistesmangel ausgerichtet. Sie entsprechen einander und gehen mit einander. Die neuesten Volksmissionen der Jesuiten erwarten zu ihrer höchsten Blüthe noch die Betheiligung der Capuziner. Diese Letzteren waren ursprünglich auf Italien beschränkt, aber im Jahre 1573 wurde diese Beschränkung auf Bitten des Königs Karl IX. von Frankreich aufgehoben und die Capuziner faßten in Paris selbst Fuß. Im Jahre 1592 kamen sie nach Deutschland und zwar zuerst nach Innsbruck. Um dieselbe Zeit breiteten sie sich in der Schweiz aus, seit dem Jahre 1606 in Spanien. Jetzt wurden sie auch von ihrem Verbande mit den Conventualen befreit, erhielten 1619 eigene Generale und das Recht, in Prozessionen unter ihrem eigenen Kreuze zu gehen. Sie folgten den Spaniern und Portugiesen über das Meer und machten sich um die Heidenbekehrung in Amerika, Afrika und Asien verdient. Die Aufhebung der Mönchsorden am Ende des vorigen Jahrhunderts hat die Capuziner in Deutschland und Frankreich fast ganz vertilgt. Auf der pyrenäischen Halbinsel haben sie im dritten und vierten Jahrzehend dieses Jahrhunderts am meisten zu leiden gehabt. Aber in neuester Zeit wächst ihre Zahl in allen katholischen Ländern wieder.

Es hat auch Capuzinerinnen gegeben. Maria Laurentia Longa errichtete als Wittwe in Neapel das Hospital der Unheilbaren und darauf das Kloster unserer lieben Frauen zu Jerusalem. Hier nahm sie im Jahre 1534 mit 19 andern Frauen den Schleier und lebte nach der dritten Regel des heil. Franziskus. Die Theatiner verwalteten in dem Kloster die Sakramente. Von ihnen ging im Jahre 1538 die Aufsicht über die Nonnen an die Capuziner über. Nun nahmen die Nonnen die strengste Regel der heil. Clara und die lange Capuze an und während sie vorher wegen ihres strengen Lebens Schwestern vom Leiden im Munde des Volkes hießen, wurden sie von der Zeit an Capuzinerinnen genannt, haben aber seitdem die Capuze abgelegt. Sie kamen im Jahre 1575 nach Rom. Baronius gründete eine Vorschule zu ihrem römischen Kloster. Borromäus brachte sie nach Mailand. Im Jahre 1606 geschah die höchst feierliche Einweihung ihres Klosters in Paris. Jetzt haben die Capuzinerinnen 12 Klöster in der katholischen Schweiz, in allen andern Ländern zusammen nur 8. Joh. Boverius hat die Jahrbücher der Capuziner geschrieben (Annales sacr. hist. ordinis minorum S. Francisci, qui Capucini nuncupantur. Lugd. 1632), die aber den Orden auf Kosten der Observanten in so unverschämter Weise und mit so handgreiflichen Lügen erheben, daß sie sogleich in Rom censirt werden mußten. Besser wird man unterrichtet von Helyot, Geschichte der Klöster- und Ritterorden. B. 7., S. 192—211 und 238—249. Pragmatische Geschichte der Mönchsorden. Th. 2., S. 357—374. *Wadding*, Annales ord. Minorit. T. XVI. p. 207 sq.

Albrecht Vogel.

Caraccioli, Galeazzo, Graf, Marquis von Vico, einer der ausgezeichnetsten italienischen Bekenner des Protestantismus, war zu Neapel geboren im Jahr 1517. Sein Vater, Nicola Antonio Caraccioli, aus einer der ältesten, vornehmsten Familien des Landes wurde von Kaiser Karl V., dessen Gunst er in hohem Grad besaß, zum Marquis und Geheimerath des Königs von Neapel erhoben; auch bei Philipp II. beliebt, bekleidete er seinen Posten bis an sein Lebensende, 1562. Seine Mutter, aus dem angesehenen Geschlechte Caraffa, war eine Schwester des Cardinals Caraffa, der später als Paul IV. den päbstlichen Stuhl bestieg. Unter den glänzendsten Verhältnissen wuchs er, der einzige Sohn, heran.

Schon in seinem 20. Jahre heirathete er nach seines Vaters Wunsch Vittoria, die reiche Tochter des Herzogs von Novera. Die Ehe war zärtlich und mit 6 Kindern, 4 Söhnen und 2 Töchtern, gesegnet. Caraccioli wurde von seinem Vater Karl V. vorgestellt, der ihm eine Anstellung an seinem Hofe gab und selbst bezeugte, an Rechtschaffenheit, Verstand und Bildung können wenige sich ihm an die Seite stellen. Damals lebte in Neapel Juan Valdez, spanischer Edelmann, der mit Karl nach Deutschland gekommen und von ihm nach Neapel gesandt war, der erste Spanier, der der Reformation zugethan war und besonders die Lehre von der Rechtfertigung gegen die bisherige Werkheiligkeit vertheidigte. Unter seinen Zuhörern befand sich G. F. Caserta, Caraccioli's Verwandter und Herzensfreund, der sich oft mit ihm über die evangelische Lehre unterhielt, ohne jedoch vorerst eine besondere Wirkung in ihm hervorzubringen. Auch den Pietro Martyre Vermigli aus Florenz, der mit hinreißender Beredtsamkeit lehrte, hörte Caraccioli auf Caserta's Zuspruch mehr aus Neugierde als aus wirklichem Interesse. Martyr erklärte gerade die Briefe an die Korinther, und um die Wirkung des heiligen Geistes auf das menschliche Herz zu schildern, bediente er sich des Gleichnisses: wenn Jemand von Weitem Männer und Frauen tanzen sähe, ohne einen Ton der Musik zu hören, würde er sie für verrückt halten; träte er aber näher und hörte die Musik und den harmonischen Takt, würde er bald sich ergötzen, ja selbst Lust bekommen, Theil zu nehmen. So meine nicht selten der, der die Veränderung in Leben, Sitten und Gewohnheiten der Christen wahrnimmt, sie haben den Verstand verloren; lernt er aber den Grund kennen, die Kraft des Wortes Gottes, das diese Veränderung bewirkt, so würde er nicht ferner schmähen, sondern sich auch denen anschließen, die so der Eitelkeit der Welt entsagen und dem Evangelium gemäß leben.

Caraccioli erzählte oft, daß diese Vergleichung ihn mächtig ergriffen und angetrieben habe, mit Erforschung der heil. Schrift sich zu beschäftigen und durch den Umgang mit gottseligen Männern sich zu fördern. Dies geschah 1541, in seinem 24. Jahre. Während die Einen ihn in Folge dieser Veränderung für melancholisch, ja für verrückt erklärten, behaupteten die Wahrheitsfreunde, der Herr schenke ihm seinen Geist, das Verderben, das ihn umgebe, zu erkennen; so Marco Ant. Flaminio, angesehener Gelehrter und Dichter in Viterbo, der, ohne die katholische Kirche zu verlassen, innerlich evangelisch gesinnt war und am 14. Februar 1543 an Caraccioli schreibt: Das Wort des Apostels, 1 Kor., nicht die Edeln und Gewaltigen nach dem Fleisch seyen berufen, sondern was thöricht sey vor der Welt, habe Gott erwählt, habe sich an ihm bewährt, indem ihm Gott zu seinem irdischen Adel noch den wahren himmlischen schenke, daher er sein Leben ganz der Ehre Gottes widmen soll. Diese Aufgabe werde er aber dann lösen, wenn er seine Ehre nicht bei der Welt suche, sondern durch ein heiliges Leben bei Gott. Habe Christus sich mit Schmähungen überhäufen und kreuzigen lassen, wie sollten wir nicht standhaft den Spott der Feinde erdulden? Er möge mit David sprechen: der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln, und ebenso arm an Geist werden, als er reich sey an irdischen Gütern, damit die geistliche Armuth ihm die ewigen göttlichen Güter verschaffe.

Mit aller Macht widersetzte sich seinen Bestrebungen sein Vater, theils aus Aerger, daß er sich an „eine neue Sekte“ anschloß, theils und vornehmlich, weil er die empfindlich-

sten Folgen für seine Familie fürchtete. Er wolle ihm schon, so drohte er, seine melancholischen Gedanken vertreiben. Seine Gemahlin, gleichfalls die Schmach für sich und ihre Familie fürchtend, bestürmte ihn mit Bitten und Thränen. Die Vornehmen in Neapel, seine Freunde und Verwandten waren besonders ärgerlich, daß er ihre Vergnügungen meide und ein eingezogenes Leben führe. Am Hof ließ man ihn von den grausamen Strafen gegen die von der Kirche Abgefallenen hören. Die Rücksicht auf seinen Vater versetzte das Gemüth des sonst so gehorsamen Sohnes in die heftigste Bewegung. Indeß verschaffte ihm eine Reise nach Deutschland im Dienste des kaiserlichen Hofes noch hellere Einsicht in die evangelische Lehre. In Straßburg traf er Peter Martyr, der Italien verlassen, als Lehrer und hörte ihn begierig besonders über die Heiligenverehrung und die Messe. In Rom lernte er das dort herrschende Verderben und den zumal bei so vielen klassisch Gebildeten tief eingewurzelten Unglauben in der Nähe kennen. Nach Neapel zurückgekehrt, kostete es ihn bei aller Entschlossenheit, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, noch die heißesten Kämpfe, ehe er sich von seiner Kirche trennte. „Mein armer Vater;“ rief er aus, „welche schmerzlichere Wunde könnte ihm in seinem Alter geschlagen werden! werde ich ihm nicht ewigen Schimpf aufladen? Meine Gattin, die meine ganze Lebensfreude war, wie wird sie Tage und Nächte durchseufzen!“ Seine 6 Kinder von 4—15 Jahren, die ihn zärtlich liebten, sollte er zu Waisen machen und unvermeidlicher Beschimpfung aussetzen, auf seine Ehrenstellen, seine prächtigen Besitzungen verzichten? Allein überzeugt, daß der Herr selbst ihn aus der Finsterniß zum Licht geführt, faßte er den festen Entschluß, Vaterland und Kirche zu verlassen und ihm zu folgen, wohin er ihn führe. Wie sehr Satan, Welt und Fleisch ihn schrecke, er wolle Christi Kreuz auf sich nehmen und die Armuth erdulden, um mit Christo in Ewigkeit vereinigt zu werden.

Mehrere Freunde, die mit ihm gehen wollten, kehrten an der Grenze wieder um; sie wurden trotzdem von der Inquisition als Abtrünnige behandelt. Nachdem er etwa 2000 Goldthaler mütterlichen Vermögens zusammengerafft, verließ er Neapel am 21. März 1551 und ging, nachdem er bis Ende Mai seinem Dienst bei Karl V. in Augsburg nachgekommen, nach Genf, wo er am 8. Juni ankam und den Italiener Stagnoni aus Siena als Prediger an der reformirten italienischen Kirche antraf. Alsbald suchte er Calvin auf, der sich bald überzeugte, welch ein wichtiges Werkzeug Caraccioli zur Förderung des Reichs Christi, namentlich unter seinen Landsleuten, werden könne. Mit Begierde hörte dieser den Unterricht des großen Reformators und stand mit ihm bis zu dessen Tod 1564 in freundschaftlichstem Verkehr. Ein schönes Zeugniß davon ist der Brief, in welchem Calvin dem Grafen Caraccioli seinen Commentar zum 1 Korinth. Brief zueignet. (Edit. *Tholuck*, p. 205 sq.)

Die Nachricht von Caraccioli's freiwilliger Verbannung erregte in Neapel unglaubliches Aufsehen. Seine Familie war auf's Tiefste bestürzt. Der Vater schickte einen Verwandten und Jugendfreund des Sohnes nach Genf, ihn zur Rückkehr zu beschwören. Er traf ihn nebst zwei Dienern in einer ärmlichen Wohnung und stellte ihm eindringlich den Kummer der Seinen, den Ruin seines Hauses vor. Caraccioli erklärte kurz, er habe sein Vaterland nicht unüberlegter Weise verlassen und alle Folgen vorausgesehen, aber Christus habe ihn berufen mit den Worten: So Jemand zu mir kommt und hasset nicht Vater, Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger seyn. Darum habe er Allem entsagt und lebe arm, aber glücklich in der wahren Kirche des Herrn, wo er sein Wort rein höre und das Sakrament seiner Stiftung gemäß genieße. Unter großen Thränen schieden sie. Die Familie war über das Fehlschlagen des Versuchs um so erzürnter, als eben Caraccioli's Güter „wegen Hochverraths gegen Gott“ eingezogen und die Kinder von dem Familienlehen ausgeschlossen werden sollten. Der alte Graf bat den Kaiser um Schonung. Zweimal kam er selbst mit dem Sohn persönlich zusammen, der die väterliche Autorität ehrend, zuerst im April 1553, zum zweiten Mal im Juni 1555 in Verona und Mantua erschien, wo

sein Vater ihm auf's Zärtlichste die Folgen davon vorstellte, wenn er nicht dem natürlichen Gefühl folge; ja als 1555 Caraccioli's Oheim, der Cardinal Caraffa, den päbstlichen Stuhl bestieg, suchte ihn der Vater zu bestimmen, er solle von der ihm bewilligten päbstlichen Gunst Gebrauch machen, wonach er im Venetianischen sich einen beliebigen Aufenthalt mit dem Genuß vollkommener Religionsfreiheit wählen dürfe. Mit aller kindlichen Achtung hielt ihm Caraccioli entgegen, wie ihm sein Gewissen nicht erlaube, von seinen Grundsätzen abzuweichen; gegen den letzteren Grund bemerkte er, er würde doch dem Grimm jener Menschen anheimfallen, deren Grundsatz sey, den Ketzern kein Versprechen zu halten. Auch seine Gemahlin ließ nicht ab, mit Briefen in ihn zu dringen, ja sie bestellte ihn in der Hoffnung, ihn durch Liebkosungen zu gewinnen, auf das Familiengut in Vico (im Kirchenstaat), schickte indeß dahin nur ihre Söhne. Zum zweiten Mal von ihr bestellt, unternahm Caraccioli nochmals die große, nicht ungefährliche Reise im März 1558 und traf in Vico die ganze Familie. Alles drang auf's Beweglichste in ihn; er blieb standhaft und suchte vergeblich seine Frau zu überreden, mit ihm zu gehen. Sie hielt ihm ihren Entschluß entgegen, sich nie in einem Land niederzulassen, in welchem eine der römisch-katholischen entgegengesetzte Religion herrschend wäre. Auch könne sie nicht mehr als Gattin mit ihm leben, wenn er seinen Ketzereien nicht entsage. Wirklich hatte ihr Beichtvater ihr bei Strafe der Excommunication allen ehelichen Umgang mit ihrem Gatten verboten. Caraccioli erklärte ihr mit tiefem Schmerz, wenn sie nicht der göttlichen Ordnung gemäß bei ihm leben wolle, biete sie ihm rechtmäßigen Anlaß zur Scheidung. Auch sie blieb fest. Sein Vater, wüthend über das Mißlingen aller Versuche, ihn zurückzubringen, entließ ihn mit den heftigsten Verwünschungen, die ihn noch am meisten in seiner Gesinnung befestigten. Seine Kinder lagen unter Strömen von Thränen auf den Knieen vor ihm und baten ihn flehentlich, sie nicht zu verlassen. Er meinte vor Betrübniß sterben zu müssen. Doch widerstand er, von übernatürlicher Kraft gestärkt, eilte auf das Schiff und kehrte über Venedig im Oktober nach Genf zurück zur unbeschreiblichen Freude der ganzen Gemeinde.

Längere Zeit hatte er schon wieder in Genf zugebracht, als er sich bei Calvin Raths erholte, ob es ihm nach göttlichem und menschlichem Recht wohl erlaubt sey, sich von seiner Frau scheiden zu lassen. Calvin, das Aergerniß voraussehend, das der Schritt erregen würde, ließ ihn das Gutachten verschiedener ausgezeichneter Theologen einholen, das einstimmig bejahend ausfiel, da seine Gattin das eheliche Band thatsächlich aufgelöst habe. Mit Erlaubniß des Magistrats heirathete er nun eine ältere Wittwe, Anna Framiere aus Rouen (Januar 1560), mit der er bis in's hohe Alter in Eintracht und Zufriedenheit lebte. Nicht selten sah man ihn auf dem Markte selbst Früchte und Gemüse einkaufen, obwohl sie vor eigentlichem Mangel geschützt waren. Er genoß allgemeine Achtung und wurde von durchreisenden Großen besucht und mit Aufmerksamkeit behandelt. Seine Landsleute ehrten in ihm ihr Haupt, die Armen ihren Vater. Täglich besuchte er den Gottesdienst, verwaltete sein Aeltestenamt mit unermüdlichem Eifer, tröstete die Kranken, wachte über die Irrenden, schlichtete Streitigkeiten und diente der ganzen Gemeinde durch sein Vorbild zur Erbauung. In seinem Alter wurde er von Athmungsbeschwerden befallen und brachte ganze Nächte sitzend im Bette zu. Auch jetzt ruhten die Seinigen nicht; ein Theatinermönch wurde zu ihm geschickt, mit der Aufforderung zur Rückkehr, damit er seinem Sohne nicht im Wege stehe, die Cardinalswürde zu erlangen. Er warf den Brief in's Feuer; nichts könne ihn mehr betrüben, als daß sein Sohn in eitler Ehre den Weg des Verderbens eingeschlagen. Endlich erlag er der Krankheit, nachdem er seinen Geist in Gottes Hand übergeben, 1586 im 70. Lebensjahr.

Caraccioli gehört, wenn auch nicht zu den eigentlichen Reformatoren, so doch zu den hervorleuchtendsten Wahrheitszeugen seines Zeitalters; seine Bekenntnißtreue und Selbstverläugnung erscheint um so größer, je gewaltigere Opfer er brachte. Dies hebt Calvin in dem Dedikationsschreiben, in welchem er ihm ein herrliches Denkmal setzt, mit Recht

hervor; täglich sey er zu seiner eigenen Erbauung Zeuge seiner lauteren Frömmigkeit und jener Selbstverläugnung, welche die Grundlage aller Tugenden bilde.

Sein Leben, von Nic. Balbano beschrieben, findet sich latein. (1596) im Museum helvet. VIII. 1748, p. 519, deutsch bearb. von Dr. Barth, in der Christoterpe, 1838, S. 94 ff., kürzer in *Gerdes*, specimen Italiae reform. 1765. Hartmann.

Cardinäle (cardinales) sind diejenigen Prälaten, welche dem Bischofe von Rom, als Oberhaupt der katholischen Kirche, zur Gesammtverwaltung derselben verbunden sind. Das Wort *cardinalis* kommt offenbar von cardo her, die Thürangel, und bezeichnet also das Feste, Wesentliche, Vorzügliche. Auf die verschiedensten Gegenstände angewendet (s. *Du Fresne*, Glossarium s. h. v.) kommt der Ausdruck auch besonders bei Aemtern vor. So wird dem magister militum ein officium cardinale beigelegt, in der Notitia dignitatum utriusque imperii (aus dem Anfange des 5. Jahrh.). *Jacobus Gothofredus* im Commentar zu c. 7. Cod. Theod. de susceptoribus (XII, 6.) (edid. *Ritter*, Tom. IV. Fol. 573) erklärt dies durch: „officium quod affixum et immotum in cardine suo, Magistro militum, non vero per Numeros militares militans," also ein nicht bloß vorübergehendes, wechselndes Amt, und behauptet ganz richtig, daß diese Bedeutung ebenso für die kirchlichen Aemter, welche als cardinalia officia bezeichnet werden, festzuhalten sey. Dies ergibt z. B. der Gegensatz von *cardinalis pontifex* und *visitator*, in c. 3. dist. XXIV. (Gelasius von 496), sowie die Ausdrücke: *cardinalem constituere sacerdotem* und *incardinare* (c. 42. Can. VII. qu. I. Gregor I. a. 592) von einer festen Anstellung an einer Kirche (vgl. c. 5. 6. Can. XXI. qu. I. c. 5. dist. LXXI. Gregor I. a. 593. 596) u. a., also daß der Angestellte einen locus, titulus in der Kirche hat. Daher findet sich auch später der Ausdruck *incardinatus* oder *intitulatus* in demselben Sinne (m. s. z. B. c. 3. X. de clericis conjugatis [III. 3.]. c. 54. in fin. X. de electione [I. 6.] u. a.). Alle an einer Kirche angestellten, auf den Titel dieser Kirche ordinirten Geistlichen sind daher Cardinäle derselben und bilden zusammen ein Collegium, Presbyterium, Consistorium. So erscheinen denn auch die Geistlichen der römischen Kirchen, welche alle mit der bischöflichen (päbstlichen) Laterankirche als „omnium Urbis et Orbis ecclesiarum mater et caput" in engem Zusammenhange stehen. Die Stadt Rom wurde schon früh in Parochien, Taufsprengel getheilt. Es soll dies bereits unter dem Bischofe Evaristus († 119) geschehen seyn; nach dem Pontificale des Damasus († 384) hat Marcellus (308) die Stadt in 25 Titel getheilt: quasi dioeceses, propter baptismum et poenitentiam multorum. Die Eintheilung Roms in sieben kirchliche Regionen und die Ernennung eines diaconus für jede derselben wird Clemens I. zugeschrieben. Die Presbyteri intitulati und die diaconi regionarii waren Cardinäle der Laterankirche. Unter Stephanus IV. (III. † 771) kamen die sieben suburbicarischen Bischöfe dazu. Anastasius Bibliothecarius berichtet von Stephan: „Hic constituit, ut omni die dominico a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis, qui in ecclesia S. Salvatoris observant, missarum solennia super altare b. Petri celebrarentur." Die Zahl der römischen Cardinäle blieb aber fortwährend eine wechselnde. Im 12. Jahrhundert stieg sie selten über dreißig (Hurter, Geschichte Pabst Innocenz III. Band I. S. 73. Anm. 419), im 13. Jahrhundert war sie einmal auf sieben gefallen und im Jahr 1516 betrug ihre Zahl nur dreizehn; dagegen war die höchste Zahl, welche jemals erreicht wurde, unter Pius IV. († 1559) 76. Das Concil von Basel bestimmte, es sollten 24 Cardinäle seyn (sess. XXIII. c. IV. decr. de numero et qualitate Cardinalium), doch setzte Sixtus V. durch die Bulle: Postquam verus vom 13. Dezember 1586 (im Bullarium Romanum ed. Luxemburg. Tom. II. Fol. 608 sq.) ihre Zahl für immer auf siebenzig fest, entsprechend den siebenzig Aeltesten Israels, welche Moses auf des Herrn Befehl zusammenrief. Es sollten seyn sechs Bischöfe (Ostia, Porto [mit diesem hatte Calixt II. Rufino, das frühere siebente Bisthum, vereinigt], Frascati, Sabina, Palästrina, Albano), fünzig Presbyter, vierzehn Diakonen. Obschon die Zahl nicht erhöht werden darf, steht es doch im Belieben der Päbste faktisch, dieselbe zu verringern und so ist dieselbe gewöhnlich nicht vollständig. Es ist ein seltener Fall, wie im Jahre

1853, da nach der Creation von acht Cardinälen die Zahl sich auf 70 belief. Die Titel, auf welche die einzelnen Cardinäle selbst ernannt werden, hat Sixtus V. durch die Bulle: Religiosa Sanctorum Pontificum vom 13. April 1587 (im Bullarium a. a. O. Fol. 621 sq.) bestimmt; nachdem schon vorher der Name Cardinalis seine frühere allgemeine Bedeutung verloren hatte und seit dem 15. Jahrhundert nur in einigen Metropolitankirchen in Anwendung geblieben war, bis Pius V. unterm 15. Februar 1567 verordnete, daß nur die der römischen Kirche unmittelbar vom Pabste incardinirten Geistlichen fernerhin das Prädikat Cardinal führen sollten (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Cardinales. Art. I. nro. 6.). Als Grund für diese Beschränkung dienten ältere Zeugnisse, nach welchen Rom „cardo ecclesiarum" ist. „Sicut cardine ostium regitur, sic Apostolicae Sedis auctoritate omnes ecclesiae (Domino disponente) reguntur" (c. 2. in fin. dist. XXII.), wozu dann die Erklärung kommt: Unde Senatus Cardinalium a cardine nomen accipit etc. In diesem Sinne schreibt Leo IX. dem Patriarchen Michael von Konstantinopel um 1050: „Clerici summae Sedis Cardinales dicuntur, cardini illi, quo cetera moventur, vicinius adhaerentes" (*Mansi*, coll. Concil. Tom. XIX. Fol. 653.).

Die rechtlichen Verhältnisse der Cardinäle beruhen theils auf älteren Satzungen, insbesondere dem Ceremoniale Romanum, sodann dem Concil. Tridentinum sess. XXIV. cap. 1. de reform., den schon citirten Erlassen Sixtus V. und einigen späteren Constitutionen. Darnach erfolgt die Wahl (creatio) der Cardinäle durch den Pabst. Die Wählbarkeit hängt von den Eigenschaften ab, welche bei der Ernennung eines Bischofs erforderlich sind; insbesondere ist außerdem bestimmt, daß außer der Ehe Geborene, wenn gleich durch nachfolgende Ehe Legitimirte, nicht promovirt werden dürfen, damit nicht die Erhabenheit und der Glanz des Cardinalats, welches der königlichen Würde vergleichbar ist, herabgesetzt, befleckt und irgendwie verdunkelt werden könnte (Sixtus V. a. a. O.). Der Promovendus muß sich wenigstens ein Jahr im Besitze der niedern Weihen befinden, darf, wenn auch aus gesetzlicher Ehe, weder Kinder, noch Enkel haben; auch darf sich kein naher Verwandter (bis zum zweiten Grade kanonischer Computation) bereits unter den dermaligen Cardinälen befinden. Der Pabst soll bei der Besetzung der Stellen alle Nationen berücksichtigen, doch haben immer die Italiener das größte Uebergewicht. Im Jahr 1850 waren unter den 67 Cardinälen 51 Italiener, wobei noch das Verhältniß von 16 Nicht-Italienern im Vergleich mit dem gewöhnlichen Zustande ein für die letzteren sehr günstiges ist. Früher hatten manche Fürsten ein Präsentationsrecht und auch jetzt werden derartige Vorschläge noch berücksichtigt. Die auf diesem Wege ernannten heißen Kroncardinäle. Sie selbst, oder ein anderer in Rom residirender Cardinal, sind dann auch wohl Vertreter der speziellen Interessen des einzelnen Staats (Protectoren) (m. s. *Lengnich*, jus publicum regni Poloni lib. II. cap. XI. §. 23. 24. Klüber, Völkerrecht §. 172. Anm. d. §. 182. Anm. f). Die Creation erfolgt zuerst in einem geheimen Consistorium der Cardinäle und wird dann in einem öffentlichen wiederholt. Eine bloße Designation findet statt, wenn der Papst den Namen des Creandus noch nicht veröffentlicht (in petto [pectore] reservirt, creatio secreta). In öffentlicher Consistorialsitzung wird der Ernannte feierlich recipirt und mit dem Cardinalshute bekleidet: „Ad laudem Omnipotentis Dei et Sanctae Sedis Apostolicae ornamentum accipe galeum rubrum, signum singulare dignitatis Cardinalatus, per quod designatur, quod usque ad mortem et sanguinis effusionem inclusive, pro exaltatione Sanctae fidei, pace et quiete populi christiani, augmento et statu S. Romanae Ecclesiae te intrepidum exhibeas. In nomine Patris etc." Gegen das Ende des nächsten geheimen Consistoriums, welchem die neuen Cardinäle beiwohnen, wird die Promotion vollendet. Der Pabst schließt ihnen den Mund: „Claudimus vobis os, ut neque in consistoriis neque in congregationibus aliisque functionibus cardinalitiis sententiam vestram dicere valeatis." Sobald das Consistorium seine Verhandlungen geschlossen, wird ihnen wieder der Mund geöffnet: „Aperimus vobis os, tam in collationibus, quam in consiliis, atque in electione Summi Pontificis et in omnibus actibus, tam in consistorio, quam extra etc." Darauf folgt die Uebergabe des

Cardinalringes und die Anweisung des bestimmten titulus ecclesiae. Nach der Constitution Eugen's IV.: In eminenti vom 26. Oktober 1431 (Bullarium cit. Tom. I. Fol. 319) sollen die Cardinäle nicht früher, als bis diese Formalitäten vollzogen sind, zum Besitze ihrer Gerechtsame gelangen, namentlich nicht ein Votum bei der Pabstwahl und sonst erlangen; doch hat Pius V. durch Reskript vom 26. Januar 1571 das Gegentheil angeordnet (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Cardinalis art. I. nro. 22).

Die Cardinäle nehmen in der Hierarchie der Jurisdiction die nächste Stelle nach dem Pabste ein und sind auch allein fähig, dazu gewählt zu werden, und den Pabst selbst zu wählen. Daß sie allein eigentlich papabiles seyen, bestimmte schon eine Synode unter Stephan III. im Jahre 769 (c. 3. 4. dist. LXXIX.), die Wahl selbst überwies ihnen Nikolaus II. im Jahre 1059 (c. 1. dist. XXIII.). Um dieses Vorzugs willen erhielten sie das Recht, den rothen Hut, mit herabhängenden Quasten, zu tragen, von Innocenz IV. im Jahr 1245 auf dem ersten Concil zu Lyon, das Purpurgewand von Paul II. 1464, und den bis dahin nur den deutschen Kurfürsten und dem Hochmeister des Tempelherrnordens eigenthümlichen Titel Eminentissimi von Urban VIII. 1630 (*Ferraris* a. a. O. art. II. nro. 13). Vermöge der Gleichstellung mit den Kurfürsten ist die Verletzung der Cardinäle als Majestätsverbrechen angesehen worden (c. 5. de poenis in VI. [V, 9]. Bonifaz VIII.). Andere Rechte der Cardinäle sind eine jurisdictio episcopalis in ihren Titeln und den diesen unterworfenen Kirchen, doch nicht unbedingt, wie namentlich das Collationsrecht der Beneficien nur im Fall ihrer Anwesenheit, indem es sonst auf den Pabst übergeht (Constit. Romanus Pontifex von Innocenz XII. *Ferraris* a. a. O. art. III. nro. 36 sq. verb. nro. 12 sq.). Sie sind befugt, sich in ihren Titeln der Pontificalien zu bedienen, auch solenn zu benediciren, wie Bischöfe, und, wenn sie wenigstens Presbyter sind, die Tonsur und niederen Weihen ihren Untergebenen und Hausgenossen zu ertheilen (*Ferraris* a. a. O. nro. 21 sq.). Daran schließt sich eine Menge vieler anderer Privilegien, deren Zahl man bis auf dreihundert gerechnet hat (a. a. O. art. IV. nro. 25).

Unter den Cardinälen selbst haben die Bischöfe den Vorrang, während bei den Cardinal-Presbyteren und Diakonen derselbe sich nach der Zeit der Ernennung richtet. Der älteste Cardinalbischof, welcher seine Residenz in Rom hat, ist Dekan des Cardinalcollegiums (*Ferraris* a. a. O. art. II. nro. 19 sq). Das Collegium bildet den Rath des Pabstes in allen wichtigeren Angelegenheiten (causae majores, consistoriales), namentlich den causae episcopales, bei welchen der Pabst die Cardinäle vor seiner Beschlußnahme zu vernehmen verpflichtet ist. Sobald der päbstliche Stuhl erledigt ist, bilden die Cardinäle das Conclave zur Wahl des Nachfolgers (s. den Art. Pabstwahl) und dürfen während der Sedisvacanz nur die allernothwendigsten Anordnungen treffen, „quod eos (Cardinales) oporteret de terra ipsius ecclesiae defendenda, vel ejus parte aliqua providere, vel nisi aliquod tam grande et tam evidens periculum immineret, quod omnibus et singulis cardinalibus praesentibus concorditer videretur illi celeriter occurrendum“ (c. 3. de electione in VI. [I, 6.] Gregor X. in Conc. Lugdun. II. a. 1275. Clem. 2. eod. [I. 3.] Clemens V. in Conc. Vienn. 1311). Der kirchenstaatliche Karakter Roms erklärt, daß wie in der Hand des Pabstes geistliches und weltliches Regiment vereinigt sind, ebenso die höchsten geistlichen und weltlichen Stellen sich in den Händen der Cardinäle befinden; indessen haben einzelne Päbste eine theilweise Auseinandersetzung der Verwaltung für gut befunden, wie insbesondere Pius IX. im Jahr 1846 die Stellen des Governatore, Tresoriere, der Vorsteher des Kriegsdepartements und des Maggiordomo als nicht zur Cardinalwürde befugt erklärt hat, was sie besonders seit Benedikt XIV. gewesen sind. Die oberste Verwaltung ist dadurch freilich den betreffenden Cardinälen nicht entzogen. Der Cardinal-Kämmerling *(Camerlengo)* ist mit der Verwaltung der Finanzen und einem Theile der Gerichtsbarkeit betraut; der Cardinal-Staatssekretär ist Cabinetsminister und der auswärtigen Angelegenheiten, neben welchem seit 1833 ein Cardinal-Staatssekretär des Innern bestellt ist, als Minister des Innern und der Justiz für die Provinzen; der Cardinal-Vicekanzler ist Chef der Kanzlei, der Cardinal-Sekretär der Breven

Chef der Sekretarie der Breven (in neuerer Zeit verbunden mit dem Staatssekretariat des Auswärtigen), der Cardinal-Pönitentiar der Pönitentiaria, der Cardinal-Prodatarius der Dataria (beide für bestimmte Dispensationen u. a.). Unter der Direktion von Cardinälen stehen auch die Congregationen, d. h. Ausschüsse für bestimmte Zwecke und Zweige der Verwaltung. Ursprünglich sind es außerordentliche Commissionen, von denen ein großer Theil später bleibend bestellt wurde. Die Mitglieder, welche der Pabst frei ernennt, sind der Vorsitzende, der Cardinal-Präfekt, wenn der Pabst sich nicht selbst die Präfektur vorbehält; der Sekretär, ein Prälat, Consultoren u. a. Minder wichtige Angelegenheiten erledigt der Präfekt und Sekretär allein; über wichtigere hat ein Referent (Ponente) einen besondern Vortrag (Ponenza) zu halten, worauf jedes Mitglied, bereits vorher durch ein gedrucktes ristretto (species facti cum rationibus dubitandi) mit der Sache bekannt gemacht, überdies befugt, die Akten einzusehen, opponiren darf. Der Beschluß bedarf auch nicht selten der päbstlichen Approbation. Die wichtige und einflußreiche Stellung des Cardinal-Staatssekretärs (des Aeußern) veranlaßt öfter die Bestellung von Commissionen (congregatio extraordinaria), um seine Entschließungen vorbereiten zu lassen. Eine dieser Commissionen ist bereits, wie eine ordentliche oder ständige Congregation bestellt, die *Congregatio degli affari ecclesiastici straordinarii*, mit zwölf Cardinälen, einem Sekretär und neun Consultoren, unter der Präfektur des Pabstes oder des Cardinal-Staatssekretärs. Sie wird so oft berufen, als in wichtigen kirchlichen Angelegenheiten eine Entscheidung zu treffen ist, für welche die übrigen Behörden nicht ausreichen. Die *congregatio consistorialis* (Consistoriale), von Sixtus V. eingesetzt, hat vornehmlich die Aufgabe, abzuhaltende Consistorien vorzubereiten. An der Spitze steht der Pabst selbst, die Competenz aber begreift: organische Veränderungen an Bisthümern, Bestätigung von Kapitelstatuten u. a., Bewilligung wichtiger Kirchenguts-veräußerungen, Ausübung der päbstlichen Concurrenz bei Anstellungen und Resignationen der Bischöfe, Weihbischöfe, Administratoren und Coadjutoren, mit Einschluß aller Incidentpunkte. Ein Ausschuß dieser Congregation ist die *Congregatio examinis episcoporum* (dell' Esame), in zwei Abtheilungen, in sacra theologia und in sacris canonibus, für die Bischöfe Italiens. Auch die *congregatio rituum* (Riti) arbeitet dem Consistorium vor, in Betreff der Beatificationen und Kanonisationen (s. d. Art.) und behandelt außerdem selbstständig die Liturgie (s. *Gardellini*, decreta sacrae rituum congregationis. Rom. 1824 sq. 9 Bände. 4. Auszüge von Merati. Augsburg 1740. Talu. Augsburg 1775. Eberle. Regensburg 1751). Die *Congregatio inquisitionis s. officii* (della Romana ed universale inquisizione s. di Sant ufficio), errichtet von Paul III. im Jahr 1542, durch Pius IV., Pius V. und besonders Sixtus V. 1588 erweitert, hat die Entscheidung über Glaubensirrthümer und deren Folgen, insbesondere Mißbrauch der Sakramente, Dispensen von Ehehindernissen propter disparitatem cultus, Disciplinarvergehen der Geistlichen, durch welche Dogmen verletzt werden, wie Bruch des Beichtsiegels, Mißbrauch des Beichtstuhles zur sollicitatio ad turpia, Nullität der Ehe und der Priesterweihe, wenn die Parteien dürftig sind u. a. m. Die Congregation besteht aus zwölf Cardinälen, einem Sekretär und 24 Consultoren. Präfekt ist der Pabst selbst. Außer den Consultoren werden auch bisweilen andere mit der Relation einzelner Sachen beauftragt, sogenannte Qualificatoren. In naher Verbindung mit der Inquisition steht die *Congregatio Judicis* (Judice), von Pius V. 1570 angeordnet und Sixtus V. 1588 genauer organisirt und mit der Ueberwachung der Literatur beauftragt, deren Ergebniß die Feststellung des Index librorum prohibitorum u. s. w. ist (s. den Artikel Büchercensur). Sie besteht aus einem Cardinal-Präfekten, 13 Cardinälen, 40 Consultoren, zu welchen noch viele Qualificatoren kommen, und dem Sekretär, welchem die Formulirung der gefaßten Entscheidungen obliegt, aus welchen der Index hervorgeht. Die *Congregatio Concilii* (Concilio) ist ursprünglich eine Commission von Interpreten des tridentinischen Concils, 1564 von Pius IV. bestellt, von Sixtus V. 1587 u. a. weiter ausgebildet. Sie hat einen Cardinal-Präfekten, 35 Cardinäle, einen Sekretär, einen Untersekretär. Die

Deklarationen über Dogmen sind dem Pabste reservirt, die über die kirchliche Disciplin haben aber legale Kraft, wenn sie gegeben sind: consulto Pontifice (worauf es jedoch nicht mehr schlechthin ankommt); wenn sie nur interpretativ und comprehensiv, nicht dispensativ oder extensiv sind und ihre Publikation in authentischer Form erfolgt ist, unterschrieben und besiegelt vom Cardinal-Präfekten und Sekretär. An das Tridentinum lehnt sich der größte Theil der späteren Disciplin und daher ist der Geschäftskreis dieser Congregation ein sehr ausgedehnter. Ihre Entscheidungen bilden in der offiziellen Sammlung (thesaurus resolutionum), seit 1739 bis 1843, 103 Bände. 4. Eine besondere Abtheilung der Congregation, aus zehn Prälaten gebildet, bezieht sich auf die Berichte über den Zustand der Diöcesen, zu welchem Behuf eine eigene Instruktion von der Congr. Concilii erlassen ist (abgedruckt hinter Benedikt's XIV. de synodo dioecesana. Augustae Vindel. 1769. 4.). Eine andere Abtheilung dieser Congregation ist zu einer selbstständigen Congregation geworden *pro residentia Episcoporum* (della residenza dei Vescovi), obschon von geringerer Thätigkeit. Die von Sixtus V. gegründete *Congregatio super negotiis Episcoporum et aliorum Praelatorum s. Regularium* (de' Vescovi e Regolari) entscheidet über alle die Bischöfe und Regularen betreffenden Angelegenheiten und trifft daher nicht selten mit der Congreg. Concilii zusammen. Die Competenz ist daher theilweise durch Gesetz und Praxis bestimmt; wo dies aber nicht der Fall ist, entscheidet die prävenirende Congregation. Sie besteht aus einem Cardinal-Präfekten, 37 Cardinälen und 19 Consultoren und hat wegen der Menge ihrer Geschäfte, weßhalb sie occupatissima genannt wird, durch Innocenz X. eine Gehülfin für Italien und die Inseln an der *Congregatio della disciplina regolare* erhalten, für welche Pius IX. unterm 17. Juni 1847 neue Anordnungen getroffen hat. Zu den bedeutenderen Congregationen gehört die *de propaganda fide* (Propaganda), gestiftet von Gregor XV. 1622, durch Urban VIII. 1627 u. a. erweitert und mit dem Missionswesen (s. den betr. Art.) betraut. Sie besteht aus einem Cardinal-Präfekten, 24 Cardinälen, 30 Consultoren, 5 Concipienten, einem Sekretär, einem Präfekten des Rechnungswesens und andern Beamten. Mehrere andere Congregationen haben Geschäfte, welche allein Rom oder Italien betreffen, zu bearbeiten, wie für Erhaltung der Peterskirche, für Wasserbauten u. dergl.

M. s. außer der schon angeführten Literatur *Muratori*, diss. de cardinalium institutione, in den antiquitates Italicae. Tom. V. *Kleiner*, diss. de origine et antiquitate cardinalium, und de muniis et praerogativis cardinalium, in *Schmidt*, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. II. pag. 443 sq. 467 sq. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. T. I. lib. II. cap. CXIII sq. und besonders Mejer, die heutige römische Curie, ihre Behörden und ihr Geschäftsgang, in Jacobson und Richter, Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche (Leipzig 1847). Heft I. u. II. und andere daselbst H. I. S. 55 ff. genannte Schriften. H. F. Jacobson.

Carey, William, wurde als Sohn eines Schullehrers, zu Paulerspury in der Grafschaft Northampton in England, am 17. August 1761 geboren und in seinem vierzehnten Lebensjahre von seinem Vater zu einem Schuhmacher in die Lehre gegeben. Durch einen Nebengesellen religiös angeregt, fand er in den erbaulichen Versammlungen der Congregationalisten eine bessere Befriedigung für sein Herz, als bei den Gottesdiensten der Staatskirche, der er durch Taufe und Erziehung angehörte, und bald gewann er eine solche Stellung, daß er mehrfach veranlaßt wurde, Erbauungsstunden selbst regelmäßig zu halten. Dabei ging seiner natürlichen Anlage nach sein Eifer weit, allein eine ganz gegründete Ueberzeugung von den Wahrheiten des Evangeliums hatte er trotzdem noch keineswegs; lernbegierig aber, wie er sich von früher Jugend auf gezeigt hatte, fühlte er dabei einen besonderen Sporn, sich besser zu begründen.

Während er sich dieses angelegen seyn ließ, fiel ihm auch eine ihm sehr zusagende, auf seine Gemüthszustände stimmende Schrift in die Hände, die die baptistische Lehre in besondrem Maße heraushob. In Folge dessen trat er zu der Baptisten-Gemeinde zu Olney über, und bald wurde er zu einem ihrer Prediger erwählt, ohne aber von diesem

Amte leben zu können, sondern nach wie vor für den nothwendigen Erwerb auf die Ausübung seines Handwerks angewiesen. Dasselbe war sein Theil, als er von andern Gemeinden zu deren Seelsorger berufen wurde, denn der Ruf, der ihm ward, führte ihn allemal zu dürftigen Gemeinden.

Als er zu Moulton bei Nottingham Prediger war, fing er an sich an dem Missions-Vereine zu betheiligen, der sich zu Nottingham zu dem Zwecke gebildet hatte, an dem ersten Montag Abend in jedem Monat sich zum Gebet um die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu versammeln. Bald fühlte er sich nun vom lebhaftesten Verlangen ergriffen, selbst das Evangelium unter den Heiden zu predigen, und in Folge dessen beschäftigte er sich nun mit Geographie der Heidenländer und mit dem Zustande ihrer Einwohner, sowie mit den Anfangsgründen des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen; und obwohl er, inzwischen verheirathet und Familienvater geworden, sich in großer Dürftigkeit befand und, bei krankem Leibe, oft von Dorf zu Dorf wandern mußte, um seine angefertigte Arbeit abzusetzen, ließ er sich in seinem Eifer doch durchaus nicht stören, sondern verwendete einen großen Theil seiner Zeit auf das Erlernen der Sprachen und auf die Beschäftigung mit dem Grundtext der heiligen Schrift. Was ihm hiezu Antrieb wurde, mußte ihn auch veranlassen, die Unternehmung einer Mission durch die Baptisten zu veranlassen, und seinem Betreiben ist es insbesondere mitzuzuschreiben, daß am 2. Oktober 1792 die Baptisten-Missions-Gesellschaft entstand. Nachdem diese Gesellschaft in einem ärztlich gebildeten Manne, Namens Thomas, welcher Bengalen kennen gelernt hatte und eine Mission dahin betrat, einen für ihren Zweck geeigneten Mann erkannt und sich demselben gegenüber verpflichtet hatte, ihm, wenn ein anderer geeigneter Mann sich fände, diesen als Gefährten mitzugeben, stellte sie an Carey den Antrag, und dieser erklärte sich auch sofort bereit, denselben anzunehmen, und beharrte auch ohne alles Wanken bei seinem Entschlusse, obwohl ihm von Seiten seiner Frau zunächst die entschiedenste Weigerung, ihn zu begleiten, entgegentrat. Schon hatte er sich ohne sie eingeschifft, als der Schiffsführer erklärte, er könne weder ihn noch seinen Gefährten mitnehmen, weil sie von Seiten der ostindischen Compagnie keinen Erlaubnißschein zur Uebersiedelung nach Bengalen erhalten hatten. Er mußte daher wieder an's Land gehen und eine andere Gelegenheit abwarten. Die Zwischenzeit nun wurde dazu benutzt, seine Frau umzustimmen, und wirklich ward sie auch zuletzt Willens, ihren Mann zu begleiten.

Am 7. November 1793 in Bengalen angelangt, hatte er nur zu bald alle ihm eigenthümliche Spannkraft aufzubieten, um den erwachsenden Verlegenheiten und Schwierigkeiten gegenüber sich zu behaupten. Seiner Frau war ihr Entschluß bereits leid geworden; ihr Gemüth besaß nicht Stärke genug, gegen die Umstände Stand zu halten; sie verfiel in Schwermuth und Tiefsinn, der immer mehr zunahm. Zu diesem Hauskreuz machte sich bald ein anderes sehr fühlbar: die auf die Reise von der Gesellschaft mitgegebenen Geldmittel gingen, vielleicht nicht ohne Verschuldung seines Gefährten, der damit nicht gut genug umzugehen gewußt haben soll, bald zu Ende; weitere Unterstützung erfolgte nicht so bald. Die Lage wurde sehr drückend, allein Carey verlor darüber doch nicht den Muth, sich mit dem Studium der bengalischen Sprache angelegentlichst zu beschäftigen.

Glücklicherweise kamen ihnen die Bekanntschaften, die der Gefährte bei seinem früheren Aufenthalte in Bengalen gemacht hatte, zu Nutze. Ein begüterter, frommer Mann, der tiefer in's Land hinein zwei neue Indigofabriken gründen wollte, berief die beiden Missionare zu Aufsehern über die Anlagen, und Mitte 1794 traten sie diesen Posten an, der sie mit einer großen Anzahl Heiden in Berührung brachte, an welchen sie ihre Missions-Arbeit treiben konnten. In diesem Wirkungskreise blieb Carey bis Ende 1799, indem dann die Fabrik aufgegeben wurde. Inzwischen hatte Carey, in Voraussicht dieses Ereignisses, bereits zu Kidderpore eine kleine Indigo-Pflanzung angekauft und dahin siedelte er zunächst über. Hatte er seit seiner Anstellung bei der Fabrik auf Unterhalt von Seiten der Gesellschaft verzichtet, so sah er sich nunmehr wieder genöthigt, ihre Geldmittel in Anspruch zu nehmen. Mit seinen Leistungen für den Zweck der Gesellschaft konnte diese

wohl nur zufrieden seyn, denn, abgesehen von dem mit Thomas gemeinsam betriebenen Schulwesen, hatte er die Uebersetzung des ganzen Neuen Testaments sowie mehrerer Bücher des Alten Testaments in's Bengalische vollendet und zugleich in Calcutta die nöthigen Einleitungen für den Druck getroffen.

Gerade zu der Zeit, als mit Carey's äußerer Stellung im Jahre 1799 die Veränderung vorging, trafen nachgesendete Mitarbeiter am Missionswerke zu Calcutta ein, aber der Statthalter verwehrte ihnen, sich nach Kidderpore zu begeben und sich dort für ihren Zweck niederzulassen, ja, es wurde ihnen überhaupt die Niederlassung zum Zwecke der Mission auf britischem Gebiete in Indien untersagt; dagegen hatte der Statthalter der dänischen Niederlassung Serampore, nicht weit von Calcutta, ihnen Aufenthalt und Wirksamkeit gestattet. In Folge dessen ließen sie an Carey die Aufforderung ergehen, zu ihnen zu stoßen. Leicht wurde es ihm nicht, diesem Rufe zu folgen, denn es lagen bedeutende Schwierigkeiten im Wege: Carey hatte sich durch den Ankauf von Kidderpore eine bedeutende Schuldenlast aufgeladen; bei dem Uebergange nach Serampore stand sein ganzes Vermögen auf dem Spiel, ohne daß er Aussicht hatte, dort für sich und die Seinen das nöthige Auskommen zu finden, da ihm schon die Wohnung sehr theuer zu stehen kommen werde; er hatte mit bedeutendem Kostenaufwande für die erwarteten Mitarbeiter Wohnungen aufgerichtet, kurz Alles für eine bedeutende Missions-Niederlassung vorbereitet, und im Laufe der Jahre hatte er auch eine Anzahl Bekehrter an Ort und Stelle gesammelt, für die in Kidderpore Raum war; allein reifliche Ueberlegung führte zu dem Ergebniß, daß seine Uebersiedelung nach Serampore rathsam sey, und daher entschloß er sich dennoch, dieselbe in's Werk zu setzen, und im Januar 1800 traf er bereits daselbst ein.

Neben dem Predigen vor den Heiden und neben der Seelsorge, die ihm von den Uebrigen für die Baptisten, die zur Gemeinde von Serampore gehörten, aufgetragen wurde, betrieb Carey die Uebertragung der heiligen Schrift in's Bengalische mit besonderem Eifer und das Neue Testament konnte bis 7. Februar 1801 im Druck vollendet werden. Bald darauf wurde Carey durch den britischen General-Gouverneur, Marquis Wellesley, zum Lehrer des Bengalischen und des Sanskrits am College im Fort William zu Calcutta berufen, in welchem die jüngeren Civilbeamten für Britisch-Indien in einem Cursus von drei Jahren für ihren Beruf vorbereitet werden sollten. Obwohl nun seine Arbeiter in der Mission der Ansicht waren, daß er den ihm angetragenen Posten annehmen müsse, wenn er durch denselben nicht behindert würde, als Missionar fortzuwirken, so ließ seine Bescheidenheit und Demuth doch nicht zu, daß er unbedingt den Ruf annahm, sondern er fühlte sich in seinem Gewissen bewogen, den Vorstehern des College seine Bedenklichkeiten in Betreff seiner Tauglichkeit für das ihm angetragene Amt mitzutheilen; da aber diese Erklärung eine Berücksichtigung nicht fand, so nahm er das Amt als aus des Herrn Hand; und weil er es so annahm, eignete er sich auch für seine Person nicht den geldlichen Ertrag desselben an, sondern stellte denselben der Missionskasse zur Verfügung. Durch diese Anstellung wurde Carey auch keineswegs der Mission entzogen, sondern er blieb in Serampore wohnen, und brauchte seinem Berufe am College nur wenige Stunden während der Woche zu widmen. Auch dadurch wurde seine Zeit nicht in viel größerem Maße in Anspruch genommen, als er im Jahre 1805 ebenfalls zum Professor der mahrattischen Sprache, unter Verdoppelung seines Gehaltes, ernannt wurde. Unermüdlich arbeitete er deßhalb auch an der Uebertragung der heil. Schrift, sowie an der Uebersetzung der Weda in's Englische. Als einen harten Schlag fühlte er es freilich, als im Jahre 1806 die Verbreitung von Büchern von Serampore her in's britische Indien hinein untersagt wurde, allein nach Jahresfrist hatte er die Freude, diese Verordnung zurückgenommen zu sehen.

Ganz besonders ließ er sich die Anfertigung von Sprachlehren und Wörterbüchern über die verschiedenen indischen Sprachen angelegen seyn, und so kamen bis zum Jahre 1812 eine bengalische, eine Sanskrit, eine mahrattische, eine Pendschab, eine Telinga Gram-

matik zu Stande, die freilich ihre großen Mängel haben mochten, aber doch gedient haben, auf einem Gebiete Bahn zu brechen, das bisher der Kenntniß ganz und gar verschlossen war.

Mit dem Jahre 1817 entspann sich zwischen den Missionaren zu Serampore und den Leitern der Baptisten-Missions-Gesellschaft in England ein langwieriger Handel in Betreff des Eigenthums der Mission zu Serampore, indem die Missionare nicht nur ohne sonderliche Unterstützung von Seiten der Gesellschaft durch Mittel, die von ihnen selbst aufgebracht waren, ihren Unterhalt bestritten, sondern sogar ein bedeutendes Grundstück angekauft und mit Gebäuden besetzt hatten; wobei offenbar Carey's Gehalt, wie Carey's Unternehmungsgeist nicht geringen Einfluß geübt hatte. Die Verhandlungen über diesen Punkt, über Uebernahme des Eigenthums und über Vergütung für dasselbe von Seiten der Gesellschaft verzogen sich zehn Jahre hindurch bis zum Jahre 1827, und endeten damit, daß die Mission zu Serampore ganz von der Gesellschaft abgetrennt und auf eigenen Fuß gestellt wurde.

Wie bisher, so blieb Carey die Seele der Gemeinschaft zu Serampore; allein hatte er bisher das Klima des Landes in bewundernswürdiger Weise ertragen, so schien es allmählig, als ob er dem Einflusse desselben nicht mehr die bisherige Kraft entgegensetzen konnte; er fing an, fieberhaft zu werden. Wiederholt trafen angreifendere Erkrankungen ein, welche bedeutende Schwächung, wenn auch zunächst noch nicht des Geistes, so doch des Leibes hinterließen; und kränklich und hinfällig verlebte er seine letzten Lebensjahre, bis er am 9. Juni 1834 im Alter von 73 Jahren heimging. In seinem Testamente hatte er für sich und die Seinigen jedem Anspruche auf die bedeutenden, namentlich durch Ueberweisung seines Gehalts am Regierungs-College hergestellten Missions-Anlagen zu Serampore entsagt; seine kostbare Naturalien-Sammlung vermachte er der Bildungs-Anstalt der Mission zu Serampore, und aus dem Erlös seiner sehr ansehnlichen Bibliothek, soweit diese nicht der Mission nützlich sey, wünschte er nur für einen seiner Söhne, der dieser Unterstützung noch bedurfte, die Summe von 1800 Gulden.

Sein unmittelbarer Einfluß auf die Bekehrung der Hindus ist zwar nicht gar bedeutend gewesen, allein um die Bekehrung der Hindus ist es überhaupt eine eigene Sache, und unmittelbare Siegel über ihre Wirksamkeit zur Christianisirung der Bevölkerung haben nur wenige Missionare unter besonders begünstigenden Umständen aufzuweisen. Dagegen ist seine mittelbare Wirksamkeit für das Bekehrungswerk in Indien, vermittelst seiner sprachlichen Arbeiten, wenn diese auch zunächst nur bahnbrechend wirkend waren, von unermeßlicher Bedeutung, und schwerlich möchte es noch einen Andern geben, der so Reichliches geleistet hätte.

Quellen: Life of Dr. Carey. By Eustace Carey. — History of the Baptist missionary society. By Rev. F. A. Cox. Vol. I. Brauer.

Carpzov (die Theologen dieses Namens). Eines der berühmtesten Gelehrtengeschlechter des 17. Jahrhunderts. Ein Sohn des 1624 in Wittenberg verstorbenen Prof. jur. war Bened. Carpzov, Prof. jur. in Leipzig, † 1666. Auch dieser Jurist ist den Theologen nicht unbekannt als einer der vornehmsten Begründer des Episkopalsystems in seiner juris prudentia ecclesiastica 1645 und als einer der strengsten Kriminal- und Hexenprozeßrichter durch seine Practica nova rerum criminalium 1635. Von ihm berichtet Oldenburger, daß von ihm, der Strenge seiner kriminalistischen Ansichten gemäß, nicht weniger als 20,000 Todesurtheile gefällt worden. Dabei war er fromm im Sinne der damaligen lutherischen pietas, ein unausgesetzter Kirchenbesucher, ein monatlicher Abendmahlsgenoß, ein unermüdeter Bibelleser, welcher sich rühmen konnte, 53 Mal sie ganz durchgelesen zu haben. Auch ein eingefleischter Leipziger, der das Motto in Gang brachte: extra Lipsiam vivere, miserrime vivere est, und, nachdem er zum Appellations-, später zum Geh. Rath in Dresden berufen, von dort 1653 wieder zurückkehrte, um in seinem stattlichen Leipziger Hause sein Leben zu beschließen*). — Von ihm stammte Joh. Benedikt

*) Glück, Praecognita iurispr. eccles. 1786. S. 206. Göschel, zerstreute Blätter, Th. 3. Abtheilung 2.

Carpzov I., Archidiakonus an der Thomaskirche in Leipzig, 1643 Extraord., 1646 Ordin. theol. † 1657. Ein Sohn von ihm ist Joh. Bened. Carpzov II., Prof. hebr. 1668, 1674 Archidiakonus, Pastor von St. Thomas von 1679 an, seit 1684 Prof. theol., † 1699. Ferner: Sam. Benedikt 1671 Prof. poës. in Wittenberg, 1674 Hofprediger, 1692 Oberhofprediger in Dresden, † 1707. Sein Sohn Joh. Gottlob, 1718 Archidiak. zu St. Thomä, Prof. theol. extr., 1719 Prof. ord. hebr. in Leipzig, 1730 Sup. in Lübeck, † 1707. Joh. Benedikt IV., 1748 Prof. poes. et graec. in Helmstädt, 1759 Abt in Königslutter, † 1803, Enkel von Joh. Benedikt II. und Sohn von Joh. Benedikt III., Hospitalprediger in Leipzig und Prof. extraord. hebr.

1) Joh. Benedikt I. Ihm, wie anderen der Leipziger Theologen, wurde durch pfarramtliche Arbeiten die gelehrte Muße beschränkt, so daß Hülsemann, sein College, 1647 klagt: „Meine Collegen, die schon längst angefangen haben, sich bloß der praktischen Thätigkeit zu widmen, haben die Last der gelehrten akademischen Thätigkeit fast gänzlich meinen Schultern aufgebürdet*). In seiner theologischen Stellung beobachtet er in den damaligen synkretistischen Streitigkeiten eine gewisse Zurückhaltung. In der Thesis mit Hülsemann einig, steht er doch, auch nach Ausbruch des Kampfes mit den Helmstädtern, mit Calixt in ehrfurchtsvollem Briefwechsel, später auch mit dessen Schüler Titius**). Seinem religiösen Karakter gibt Spizel das Zeugniß: „Wer den Mann näher gekannt hat, wird gestehen, daß er eine wahre Frömmigkeit im Herzen trug, die sich auch auf mannigfache Weise offenbarte. Vor seinem Ende sagte er in Gegenwart einiger seiner Collegen: ‚Bisher haben wir mit Worten gepredigt, nun müssen wir in der That uns so bewähren, daß unsere Zuhörer auf unsern Hingang blicken und ihren Pastoren nachfolgen können'" (Spizel, Templum honoris. S. 230). Sein bedeutendstes Werk, um deßwillen ihn Gaß als den Vater der Disciplin der Symbolik bezeichnet***), ist die Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos 1665, zweite vermehrte Auflage, 1675. Nur einige Jahre vor seinem Ende hat er dieses Thema in seinen Vorlesungen zu behandeln angefangen und war nur bis zur apologia gelangt, als ihn der Tod überraschte. Das angefangene Werk wurde darauf dem Magdeburger General-Sup. Joh. Olearius zur Vollendung übergeben. Es werden die Bekenntnisse satzweise historisch und dogmatisch erläutert und schließlich die betreffenden Antithesen der Gegner angeführt. Berühmter noch oder — sollen wir sagen berüchtigter — ist er durch seine homiletische Anweisung geworden, welche die Dispositionsmethoden auf 100 bringt: Hodegeticum brevibus aphorismis olim pro collegio concionatorio conceptum et nunc revisum, 1656 Einerseits die durch den Perikopenzwang der lutherischen Kirche gegebene Nöthigung, in 50jähriger Amtsverwaltung 50 Mal über denselben Text neue Predigten zu halten, andrerseits die begriffsspaltende Methode der Zeit, endlich der in der Theologie herrschend gewordene logisch-abstrakte Karakter ließ auch in der Predigt an die Stelle der unmittelbaren Herzenssprache die Kunst der Schule treten, daher das Bestreben, in Kunstanweisungen zu immer neuen Variationen der Themata anzuleiten †).

2) Auf dieser Bahn folgt dem Vater der gleichnamige Sohn Joh. Benedikt II. Auch er klagt in einem Briefe an den Augsburger Spizel durch überhäufte pastorale Amtsgeschäfte an literarischer Thätigkeit gehindert zu seyn. Seine schriftstellerischen Leistungen beschränken sich auf Herausgabe fremder Werke, *Schickard's* jus regium; Joh. Tarnov, kleine Propheten; *Lightfoot* horae hebr., Lankisch Concordanz; und hauptsächlich auf das praktische Gebiet. Er gab seines Vaters Hodegeticum 1689 vermehrt heraus und verfolgte dessen Methode. Seit dieser Zeit nahm das homiletische Studium,

*) Wittenberger Theol. S. 165.

**) Das akadem. Leben des 17. Jahrh. Abth. II. S. 89.

***) Geschichte der protest. Dogmatik. I. S. 72.

†) Vergl. über ihn ***Witten***, Memoriae theologorum nostri saeculi Dec. IX., 8. ***Spizel***, templum honoris reseratum, p. 228.

oder richtiger zu sagen, die rhetorische Abrichtung einen solchen Aufschwung in Leipzig, daß selbst das philosophische und noch viel mehr das exegetische Interesse ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Schon 1661 schreibt Scherzer, der scholastische Dogmatiker: „Wie heut zu Tage die Jugend das theologische Studium betreibt, kann ich mir nicht viel versprechen. Entweder fehlt es an dem apparatus philologicus oder an der subtilior philosophia.“ *). Außer zwei älteren homiletischen Gesellschaften waren damals noch 30 andere aufgekommen **). Wir hören Spener klagen, daß er an 200 Candidaten der Theologie examinirt und die meisten kaum „einige Sprüche anzuziehen gewußt“, „die dann auf Befragen, worauf sie sich sonderlich gelegt hätten, der Homiletik Meldung gethan haben, daß mir's endlich fast zur Regel geworden, daß ich erschrocken, so oft ich wiederum solche Antwort gehört und ihnen meistens bald gesagt, daß ich sorgte, sie schwerlich bestehen würden, welches mich selten betrogen hat.“ ***) Es trat dann ein, was Spener an einem andern Ort sagt: „Manche von den homiletisch Begabten sind wie der sich nur im Nähen der Schuhe übt, aber um das Leder nicht sorgt und dann Papier nehmen muß.“ Obwohl Carpzov noch einer von denen, welche in Basel unter Buxtorf dem hebräischen Studium obgelegen, so läßt es doch auch bei ihm die Menge pastoraler Funktionen zu gelehrter Thätigkeit wenig kommen, worüber er sich in einem Briefe an seinen Freund Spizel klagend ausspricht. Nur um die Herausgabe mancher wichtiger exegetischer Schriften hat er sich ein Verdienst erworben: von ihm wurde die Herausgabe von Lankisch Concordanz, von Joh. Tarnov's kleinen Propheten, von Schickard's jus regium besorgt. Vor Speners Berufung nach Dresden ist er dessen Bestrebungen nicht abgeneigt. Sehr von Herzen kann indeß jene Zustimmung nicht gegangen seyn, indem er 1675 an Spizel schreibt: an consilia Speneri omnia fini apta vel talia, ut dari effectui possint, dubitavi, worauf er die Collegia pietatis nennt und noch hinzusetzt: quae poscit a professoribus academicis, *optari* possunt, *sperari* nequeunt †). Ueber den Karakter seiner Predigten äußert sich Spener gegen Rechenberg: „Wenn sich's darum handelt, was für Predigten mehr das Herz bewegen, so würden vielleicht seine und meine Zuhörer auf Befragen antworten, was er nicht wünschte.“ ††) Doch sind nicht alle seine Predigten bloß Kunstwerke. Gerber erzählt von einer Leichenrede, von der er selbst Zuhörer gewesen, welche rücksichtslos den lasterhaften Wandel des Verstorbenen und seine Bekehrung darstellte und eines großen Eindrucks nicht verfehlte †††). Nachdem bereits der Streit entbrannt war, schreibt Rechenberg, Speners Schwiegersohn, an Bielefeld: „Herr Dr. Carpzov hat praxin pietatis.“ *†) Aber als die Collegia philobiblica einen Zulauf von nahe an 300 Zuhörern erhalten, als die homiletica minder geachtet zu werden anfangen, erwacht Carpzov's Zorn, der sich schon 1686 in der Leichenrede auf ein Mitglied des philobiblicum Luft macht. Sein Unwille steigert sich, als aus dem Collegium philobiblicum die Collegia biblica hervorgehen, an denen auch Bürger Theil nehmen. 1689 ist er Mitglied der zur Untersuchung geordneten Leipziger Commission, Francke schreibt seine Apologie, Thomasius das rechtliche Bedenken. In beiden Schriften wird Carpzov nicht geschont, von Thomasius ihm der Vorwurf gemacht, daß er „geraume Zeit her in den lectiones publicae seines Amtes nicht ordentlich warte, daß er nur lächerliche und unfläthige Dinge predige“ u. a. Schon das nahe Verhältniß Speners zu Francke wie zu Thomasius *††) ließ den Unwillen

*) ***Schelhorn***, amoenitates litterariae Tom. XIV., p. 614.

**) Gericht und Erinnerung auf die imago pietismi 1692.

***) Beantwortung des Unfugs, S. 100.

†) ***Schelhorn***, amoenitates litterariae. Tom. IV., p. 560.

††) Epp. ad Rechenb. cod. Lips.

†††) Gerber, Historie der Wiedergebornen. I., S. 336.

*†) Das akademische Leben. 2. Abth. S. 94.

*††) Auch verwandtschaftlich war Spener mit diesem ihm so unähnlichen Geiste, über den er so oft klagen muß, verbunden. Rechenberg, sein Schwiegersohn, war aus früherer Ehe Schwager von Thomasius.

auch auf den angeblichen Urheber der „ärgerlichen motus“ werfen. 1688 erschien auf Speners Betrieb eine Verordnung an die Theologen, der Exegese mehr zu warten, 1690 hatte die Vorrede Speners zu Dannhauers tabulae hodegeticae nachdrückliche Rügen des exegetischen Unfleißes der Professoren ausgesprochen, welche Carpzov namentlich auf sich beziehen zu müssen glaubte. Ueberdies hatte der Oberhofprediger seit der Gewissensrüge an den Kurfürsten 1689 die Hofgunst verloren, und nunmehr setzt auch Carpzov seinem Unwillen gegen Spener nicht länger einen Damm*). 1691 erschienen 3 Pfingstprogramme gegen den Pietismus. In demselben Jahre unter Carpzov's Mitwirkung die Schrift „imago pietismi,“ 1692 geht das durch hinterlistige Täuschung der bessergesinnten Collegen zu Stande gekommene Bedenken der theologischen Fakultät an die Landstände**), und erscheint ebenfalls unter Carpzov's Mitwirkung die „Beschreibung des Unfugs, den die Pietisten 1692 in Halberstadt verübt“. — Eine Geißel, die ihn härter traf als die ernsten Entgegnungen Speners und Seckendorf's hatte er sich in dem satyrischen Thomasius aufgebunden, welcher bis zu seinem Abgange (1689) mit der schärfsten Lauge des Witzes ihn und die damalige Fakultät zu geißeln nicht aufhört***). Und auch nach seinem Abgange setzt dieser Streit sich fort. Folgt man der Darstellung anderer Kirchenrechtslehrer, so möchte man glauben, es habe sich Carpzov in diesen seinen letzten Lebensjahren im Kampf mit Thomasius besondere Verdienste um die Ausbildung des Kirchenrechts erworben (Richters Kirchenrecht, auch noch in der 4. Aufl., S. 69); Stahl, Kirchenrecht, S. 22, wie auch Richter in dessen früherem Artikel in Weiske's Rechtslexikon, lassen sogar, indem sie diesen Theologen mit seinem Vorgänger, dem Juristen Carpzov, confundiren, das Episkopalrecht besonders im Gegensatz gegen den Pietismus ausgebildet werden. Das bezügliche Schriftchen J. B. Carpzov's de jure decidendi controversias theologicas, Leipzig 1695, ist aber eine unbedeutende — wie der Verfasser auch selbst gesteht — von den Ansichten seines juristischen Vorgängers nicht abweichende (s. S. 59) Dissertation, worin die gemeinsame Lehre des 17. Jahrhunderts vertheidigt wird, daß die decisio der ganzen Kirche angehöre, das minist. eccl. die potestas interna, der magistratus externa, der populus das Recht der scrutatio scripturae und des consensus habe. Auch ist nicht durch des Thomasius Dissertation (resp. Brenneisen) „vom Recht eines Fürsten in Mitteldingen“, wie Richter a. a. O. S. 69 es darstellt, die Schrift von Carpzov hervorgerufen worden, sondern, wie richtiger in dessen Geschichte der evang. Kirchenverfassung S. 207 gesagt wird, die Carpzov'sche Dissertation vertheidigt sich gegen jene Dissertation von Thomasius.

3) Sam. Benedikt. Nachdem er in Leipzig seine Studien beendigt, begibt er sich 1668 auf den Rath des Oberhofpredigers Geier, seines Schwiegervaters, nach der Hauptveste der Orthodoxie, nach Wittenberg. Hier erwirbt er sich als Hausgenosse Calov's dessen Vertrauen und tritt mit dem ärgsten der damaligen Wittenberger Kampfhähne, mit Aegid. Strauch, in ein näheres Freundschaftsverhältniß. Doch scheint er ein „discreteres“ Naturell und eine tiefere Frömmigkeit besessen zu haben als jene Klopffechter. Bei seiner Berufung als Hofprediger nach Dresden 1674 kann nur die dringende Bitte des frommen Schwiegervaters ihn zur Annahme bewegen. Herzlichkeit und ernste Gewissenhaftigkeit athmet ein Bekenntniß über die Versäumnisse seiner Amtsführung, welches er als Hofprediger ablegt†). 1680 erhält er den Ruf als Pastor an die Kreuzkirche und als Superintendent von Dresden, kraft welches Amtes er auch Beisitzer des Oberconsistoriums wird. Im Auftrage des Präsidenten Karl von Friesen hat er die Verhandlungen über die Berufung Speners zu leiten und erweist sich in diesem Briefwechsel als auf-

*) Letzte Bedenken K. VI. Art. 3., S. 565.

**) Beantwortung des Unfugs, S. 194.

***) Vergl. Walch, Streitigkeiten der lutherischen Kirche. Th. I. und II.

†) Die grünenden Gebeine Dr. Sam. Ben. Carpzov's. 1710. II., S. 98.

richtiger Freund desselben*). Auch zeigen die Akten des Oberconsistoriums im Staatsarchiv zu Dresden, daß in wichtigeren Verhandlungen, wie in der über Rückberufung Mayer's von Hamburg nach Wittenberg Carpzov auf Speners Seite steht. Aber wie Spener in seinem handschriftlichen Briefwechsel mit Rechenberg bemerkt, läßt sich der redliche Mann umstimmen, nachdem sein Leipziger Bruder an die Spitze der Gegenpartei getreten. Nach Spener's Abgang wird Carpzov zu seinem Nachfolger erwählt: auch dem Rufe zu diesem hohen Posten folgt er nur nach wiederholter und, wie es scheint, ganz ungeheuchelter Ablehnung. Seitdem lautet Spener's Urtheil über ihn um vieles anders als früher: „In Dresden," schreibt er von Berlin aus 1692 an Rechenberg, „ist mein Successor mit solchem Eifer auf die Kanzel gestiegen, daß er sich kaum recht besonnen und deßhalb den Anfang eines andern Evangelii verlesen." Vom Dezember 1631 äußert er sich gegen Francke: „Dem Dr. Carpzov hätte der Kurfürst sein Seelenheil nicht anvertraut, wenn er nicht Anderer Rathschläge gefolgt wäre, denn er billigt nicht die Handlungen des Mannes ... ich erbitte dem Carpzov von Herzen einen andern Sinn, damit er nicht fortfahre, Unschuldige zu drücken. Aendert er nämlich seinen Sinn nicht, so muß ich erwarten, daß ein schwerer Sturm über die hereinbrechen wird, welche nach wahrer Frömmigkeit streben." **) Als Leibnitz ihm 1704 seine Unionsvorschläge mittheilt, erwidert er: „Aus dem Leipziger Colloquium sey so viel Spaltung entstanden, daß er sich scheue, seine Meinung schriftlich auszusprechen. Aber aus dem Verbot des brandenburgischen Kurfürsten gegen die sächsischen Universitäten, deßgleichen nicht einmal die päbstischen Kirchen aussprechen, könne er sich wenig Gutes von einer Union erwarten." ***) Man rühmt an ihm die Ehrwürdigkeit und gravitas seiner Erscheinung, bemerkt aber auch eine gewisse zurückhaltende Höflichkeit im Umgange. Seiner Kanzelberedtsamkeit gibt Wernsdorf das Zeugniß: inerat in Carpzovio Miri constantia, Lyseri venustas, Hoëi auctoritas, Welleri facundia, Geieri sanctimonia, Lucii modestas et humanitas †).

4) Joh. Gottlob. An gelehrten Verdiensten der hervorragendste unter den Theologen dieser Familie. Seine Studien hat er in Leipzig und Altdorf gemacht, und vom Vater und Oheim her hatte sich auf ihn die Antipathie gegen die Neuerungen der Zeit verpflanzt. Er war einer der wenigen übrig Gebliebenen, von denen V. Löscher sich über den Abfall der Zeit tröstete. Im Jahr 1704 kommt er von Dresden nach Leipzig als Diakonus. In den aus dieser Zeit an Löscher geschriebenen Briefen bekundet er bereits seinen Eifer gegen die Neuerer in dem Klagen gegen den damals durch seine Predigten ganz Leipzig bezaubernden melancholisch-mystischen M. Bernd. Gegen die Notabilitäten der neuernden Richtung wird indeß schon damals der Kampf mit gelinder Vorsicht geführt. Er schreibt 1728 bei Uebersendung seiner Critica sacra an seinen Dresdner Gönner: „Ich habe darin Pfaff de auctoritate scripturae widerlegen müssen, habe es aber mit so viel Modestie und Ehrenbezeigung, meist auch mit Verschweigung des Namens gethan, daß ich hoffen will, daraus keine Verantwortung zu tragen, wiewohl wir in solchen Zeiten leben, da auch die innocenten Expressionen nicht überall mehr wollen geduldet werden." ††) — Als alttestamentlicher Gelehrter nimmt er eine der ersten Stellen ein. In der Vorrede zu seiner Introductio in libros V. T. 1721 bemerkt er, wie nur der gänzliche Mangel an einer Isagoge in V. T., welche zwar Heidegger verheißen, aber auszuführen verhindert worden, ihn vermocht habe mit diesem Werke hervorzutreten. Die epoche-

*) Es findet sich dieser Briefwechsel in dem Archiv des Halle'schen Waisenhauses.

**) Epp. ad Rechenbergium cod. ms. Lips. p. 516. Epp. ad A. H. Franckium, im Halle'schen Waisenhaus-Archiv.

***) Leibnitzische Briefsammlung in der Bibliothek zu Hannover.

†) Raufft, Leben und Schriften der in diesem Jahrhundert verstorbenen Doctoren der Theologie. I. S. 147. Sein Leben findet sich in dieser Schrift von Raufft und in Gleich, Annales ecclesiastici II.

††) Commercium epistolicum V. Löscheri, cod. ms. Hamb. I., ep. 106.

machende Bedeutung desselben ließ schon bei seinem ersten Erscheinen das Journal de trévaux und die holländische republyk der geleerten davon beifällige Notiz nehmen. Es ist ebenso wie die 1728 erschienene Critica sacra ausgezeichnet durch klare Anordnung, umfassende Sachkenntniß, einläßliche Kritik der bestrittenen Meinungen. Nicht weniger wissenschaftliche Tüchtigkeit zeichnet das später herausgegebene antiquarische Werk apparatus historico-criticus antiquitatum V. T. 1748 aus. Noch stand am Anfange des Jahrhunderts R. Simon als ein unüberwundener Riese, auf den bis dahin nur Kinderpfeile geschossen waren, vor den Augen der Theologen. Er, Clericus und Spinoza, die Repräsentanten der Anfänge der neuen Kritik, sind die vornehmsten Gegner, mit denen es Carpzov zu thun hat. Sein Standpunkt ist noch der eines Buxtorf und Hottinger, auf welche er auch gern zurückgeht. Unerschütterlich steht ihm die wörtliche und gleichmäßige Inspiration des Codex fest, auch was die Schriftsteller schon auf anderem Wege erfahren, ist durch eine nova inspiratio ihnen bekannt gemacht worden, kein Irrthum irgend einer Art ist in den Text eingedrungen, keinerlei Widerspruch läßt sich entdecken, die accentus sind textui coaevi.

So auf dem Felde der Gelehrsamkeit heimisch, bleibt Carpzov aber auch den kirchlichen Interessen nicht fremd und tritt mit Nachdruck dem Pietismus und Herrnhutianismus entgegen. Nach einem solchen Theologen streckte das orthodoxe Lübeck, welches schon zwei Wittenberger gelehrte Theologen, Nic. Hunnius und Gomarus als Superintendenten besessen, 1730 die Hand aus. Die Ansehnlichkeit der Stelle und wohl auch das praktisch-kirchliche Interesse machte Carpzov verlangend, dem Rufe zu folgen. Er hatte gleichzeitig auch von dem orthodoxen Danzig einen Ruf bekommen und fleht dringend Löscher an, ihm die Dimission nicht zu versagen; was es für Anstoß bei den Papisten machen würde, wenn man einen Prediger wider göttlichen wiederholten Ruf im Lande im Arrest erhalten wollte; so erlangte er denn die erflehte Entlassung, und wie sehr er dem neuen Wirkungskreis sich homogen fühlen mußte, zeigt die Aeußerung in einem Briefe von 1737: „Die ieti sind in Lübeck gegenwärtig treue Leute. Die Reformirten haben bis jetzt vor dem Thor den Gottesdienst gehabt, der Landgraf von Hessen-Philippsthal hat ihn in die Stadt verlegen wollen, der Rath aber es nicht zugelassen," und 1740: „Die Herrnhuter werden aus der Stadt gewiesen und gehen nach Marienborn, obwohl man es in Dänemark ungütig sehen wird; auch werden die Conventikel mit Geldstrafe belegt." Seine Angriffe richten sich namentlich gegen die Herrnhuter. In seiner Predigt „über die Heiligkeit eines abgesonderten Volkes Gottes" hatte er 1739 die anstößigsten Stellen des Herrnhuter Gesangbuchs im Auszug mitgetheilt und gab 1742 eine der gründlichsten Streitschriften gegen dieselben heraus: „Religionsuntersuchung der böhmisch und mährischen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinen bis auf gegenwärtige Zeiten." *)

5) Joh. Benedikt IV. Ein Schüler Gesner's und Ernesti's in Leipzig, wo er sich schon in seinem 22. Jahre durch die Schrift über den Stoiker Ariston Chius bekannt macht. Von Leipzig, wo er 1747 Extraord. philos. geworden, wird er im folgenden Jahre zum Ord. graec. in Helmstädt berufen. In diesem letzten Sprößling des zahlreichen Theologengeschlechts pflanzt die Orthodoxie desselben sich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts fort. Als der Aufklärer Abr. Teller Helmstädt in den Geruch der Heterodoxie gebracht, wird Carpzov von dem Herzog beauftragt, durch ein orthodoxes Lehrbuch den Ruf der Akademie zu retten, und er gibt 1768 sein liber doctrinalis theologiae purioris heraus. Seine gründliche philologische Gelehrsamkeit, in welcher er mit der hebräischen seines Großvaters wetteifert, bekundet er neben mehreren klassisch-philologischen Schriften namentlich durch seine noch jetzt gebrauchten sacrae exercitationes in epistolam ad Hebraeos 1750, die stricturae theologicae in epist. ad Romanos 1756, den Septenarius epistolarum catholicarum 1790. Auch erweist er sich noch als einen Mann der alten

*) Vergl. Götten, jetzt lebende Gelehrte Europas. I. Moser, Lexicon der jetzt lebenden lutherischen und reformirten Theologen. S. 144.

Leipziger Observanz, indem er bis an sein Ende nur lateinisch seine Vorlesungen liest. Dennoch läßt dieser letzte Standhalter der alten Lehre sich nicht abhalten, denjenigen aufstrebenden Theologen zu seinem Schwiegersohne anzunehmen, in welchem Helmstädt das, was es an Teller, dem Manne des Fortschritts, verloren hatte, reichlich wiedergewann, den Kirchenhistoriker Henke. Tholuck.

Carranza, Bartholomäus, Erzbischof von Toledo, nach seinem Geburtsorte Miranda in Navarra oft auch Bartholomäus de Miranda genannt, stammte aus vornehmer Familie und war im Jahre 1503 geboren. Er studirte in Alcala römisch-kirchliche Theologie, trat im Jahre 1520 in den Orden der Dominikaner, dem er während seines ganzen Lebens angehörte, lehrte dann selbst Theologie und erlangte bald den Ruf ausgezeichneter Gelehrsamkeit. In Folge dieses Rufes, den er durch eine reiche Begabung zu rechtfertigen verstand, wurde er mehrmals mit wichtigen Sendungen betraut. Im Jahre 1539 ging er im Auftrage seines Ordens nach Rom, um sich an dem Generalcapitel, das hier gehalten wurde, zu betheiligen, trat dann hier auch als Lehrer der Theologie auf, ging aber später wieder nach Spanien zurück, begab sich nach Valladolid und lehrte hier Theologie mit großem Beifalle. Der Ruf seiner streng römischen Rechtgläubigkeit und seiner Gelehrsamkeit hatte sich indeß schon so gesteigert, daß er selbst von den Mitgliedern der Inquisition in schwierigen Fällen um Rath gefragt wurde und die Aufmerksamkeit des Kaisers Karl V. auf sich zog. Dieser trug ihm das Bisthum Cusco an, das Carranza aber ausschlug. Als darauf das Tridenter Concil eröffnet wurde, sandte ihn der Kaiser zu demselben mit Dominicus de Soto (1545); hier blieb er drei Jahre lang, betheiligte sich mit Eifer an den Verhandlungen und machte sich bei denselben besonders dadurch merkwürdig, daß er mit Geschick die Behauptung vertheidigte, daß jeder Bischof jure divino verpflichtet sey, alle zu seinem Amte gehörigen Pflichten selbst auszuüben, nicht aber durch einen Vikar ausüben zu lassen. Er schloß sich in dieser Behauptung dem Bischof Vigerius von Senigaglia an, der sie zuerst vorgetragen hatte; in ihrer Consequenz führte sie zu der Ansicht, daß auch die bischöflichen Rechte jure divino seyn müßten. Die päbstlichen Legaten bestritten sie daher und veranlaßten dadurch heftige Debatten; sie blieb ein Streitpunkt während des ganzen Concils. Indeß hielten die Spanier jene Behauptung fest und übergaben selbst (3. Febr. 1547) elf Artikel, in denen sie u. A. auch die Residenz der Bischöfe de jure divino behaupteten und gegen die Pluralität der Beneficien von Cardinälen oder Bischöfen sich aussprachen. Nach der Rückkehr von Trident wurde Carranza zum Prior seines Ordens erhoben (1548); er nahm seinen Sitz in Palenzia und lehrte wieder Theologie. Darauf sollte er als Beichtvater mit dem Infanten Philipp nach Asturien und Flandern gehen, doch lehnte er nicht bloß diesen Auftrag, sondern auch ein Bisthum ab, das er auf den Canarischen Inseln übernehmen sollte, dagegen nahm er die Erhebung zum Ordensprovinzial an (1550) und ging zum zweiten Male nach Trident, als Julius III. das Concil daselbst von Neuem eröffnet hatte (1551). Doch schon im April 1552 erfolgte eine abermalige Vertagung des Concils, Carranza ging wieder nach Spanien zurück und kurz darauf eröffnete sich ihm ein neues Feld für seine Thätigkeit in England. Maria die Katholische vermählte sich mit dem Infanten Philipp (Juli 1554); Carranza begleitete ihn nach England und hier ließ er sich die Verfolgung und Ausrottung des Protestantismus sehr angelegen seyn, ja er brachte es dahin, daß in Oxford viele Professoren verbannt, deren Schriften durch Feuer vernichtet wurden und daß die Universität auf ihren früheren Standpunkt wieder zurückkam. Sein Eifer für das Römerthum wurde von Maria so anerkannt, daß sie ihn zu ihrem Beichtvater ernannte. Inzwischen hatte Karl V. seine Kronen niedergelegt und Philipp war ihm als König von Spanien gefolgt. Carranza ging jetzt nach Spanien zurück und Philipp erhob ihn (1557) zum Erzbischof von Toledo. Auch jetzt wollte Carranza die Annahme dieser Würde ablehnen, doch folgte er endlich (1558) einem ausdrücklichen Befehle Philipps. Von jetzt an verfolgte ihn aber ein herbes Schicksal, denn die ihm zu Theil gewordenen Auszeichnungen

hatten ihm mächtige Feinde im Klerus erweckt, unter denen der Biſchof von Lerida der gefährlichſte für ihn war. Als Kaiſer Karl im Sterben lag, reichte Carranza ihm die Sakramente. Bekanntlich ging bei dem Tode des Kaiſers das Gerücht, daß Karl nicht im rechten römiſchen Glauben geſtorben ſey; dieſes Gerücht mußte dazu dienen, Carranza zu ſtürzen. Von ſeinen Feinden vor der Inquiſition als Ketzer verdächtigt, wurde er namentlich angeklagt, den verſtorbenen Kaiſer in den ketzeriſchen Meinungen der Proteſtanten beſtärkt zu haben. In Folge dieſer gänzlich ungegründeten Verdächtigung und Anklage wurde Carranza durch die Inquiſition verhaftet (1559), nach Valladolid gebracht und, ohngeachtet ſeiner Appellation an den Pabſt, acht Jahre lang gefangen gehalten. Erſt im Jahre 1567 wurde er auf Befehl Pius V. nach Rom ausgeliefert, hier aber wieder neun Jahre lang in Haft gehalten. In dieſer unfreiwilligen Muße verfaßte er ſeine Schrift de necessaria residentia Episcoporum (Vened. 1570), im Sinne ſeiner früheren Aeußerungen auf dem Tridenter Concil. Die neue Unterſuchung ſeines Prozeſſes zu Rom hatte endlich das Reſultat (1576), daß ihm zwar die Ketzereien, deren er angeklagt worden war, nicht bewieſen werden konnten, doch hielt man ihn derſelben für verdächtig, ſo daß er ſie ausdrücklich abſchwören mußte und dazu verurtheilt wurde, noch fünf Jahre lang von ſeinem Erzbisthum zu Toledo ſuſpendirt zu bleiben. Darauf wurde er in das Dominikanerkloſter della Minerva zu Rom gebracht, doch ſtarb er hier bald nach ſeiner Ankunft, 73 Jahre alt, am 22. Mai 1576. Pabſt Gregor XIII. ließ ihm ein ehrenvolles Epitaphium ſetzen. Außer mehren Traktaten und der vorhin erwähnten Schrift verfaßte Carranza Summa Conciliorum et Pontificum a Petro ad Julium III. (Ven. 1546), oft wieder gedruckt, zuletzt Frankf. 1671); de Auctoritate Pontificis et Conciliorum (Ven. 1546), ferner in ſpaniſcher Sprache einen Unterricht von der Meſſe (Antw. 1555 und einen Katechismus (Antw. 1558), der aber in den Index librorum prohibitorum geſetzt wurde und jetzt äußerſt ſelten iſt. — Vgl. Bayle, Zettler im Univerſallexikon, Jöcher, Bibliographie universelle im Art. Carranza. **Neudecker.**

Carteſianiſche Philoſophie. Nur von einem ſporadiſchen Einfluſſe derſelben auf die Theologie kann die Rede ſeyn. Und faſt nur die reformirte Kirche iſt es, welche durch denſelben lebhaftere Bewegungen erfährt, wie dazu ſchon durch den Aufenthalt von Carteſius in den Niederlanden die nächſte Veranlaſſung gegeben war. Der Leydener Theologe Heidanus (Prof. th. ſeit 1648), einer der erſten Schüler des Carteſius unter den reformirten Theologen, war durch perſönlichen Umgang mit ihm befreundet worden. In der katholiſchen Kirche fand der Carteſianismus, von Anfang an und unangefochten, die theilnehmendſte Aufnahme, bei dem berühmten P. Merſenne, Hurt u. A. Bei dem letzteren führte der durch Carteſius angeregte Forſchungsgeiſt auf philoſophiſchen Skeptizismus und hiſtoriſchen Autoritätsglauben.

In den proteſtantiſchen Niederlanden war der vorher genannte Leydener Heidanus der erſte theologiſche Vertreter des neuen Syſtems — nach Coccejus Verſicherung ein gründlicher Kenner deſſelben. Ihm zur Seite ſtand Franz Burmann, ſein Schwiegerſohn, ſeit 1661 Subregens des dortigen Staatencollegiums. Unter ſeinen Philoſophen zählt Leyden folgende Carteſianer: De Rary (extr. 1652), Heerbrot (1644 ord. bis 1661), Geulinx (extr. ph. 1655, † 1669). Aber auch in der Burg calviniſtiſcher Orthodoxie, in Utrecht, war von dem Mediciner van Roy (Pr. anat. 1649, med. 1661) von Anfang an das Syſtem gewandt und mit großem Einfluß auf die Studirenden verbreitet worden, 1662 trat auch in die theologiſche Fakultät F. Burmann ein. Mißbilligung und Verdächtigung der neuern Richtung war hier zuerſt ſchon 1643 von dem angeſehenen Haupte der traditionellen Theologie, von G. Voetius, ausgeſprochen worden — zunächſt nur als gegen eine überflüſſige curiositas. 1647 erwacht die Oppoſition auch in Leyden. Hier wirkte ſeit 1650 der Gegenſatz gegen die theologiſchen Neuerungen von Coccejus mit, welche man mit jener philoſophiſchen curiositas als geiſtesverwandt anſah, wiewohl er noch am Ende ſeines Lebens geſteht, eine genauere Kenntniß der angefochtenen Philoſophie nicht zu beſitzen und für ſeine Perſon dem Eklektizis-

nus den Vorzug gibt. Nach einzelnen früheren zur Beschränkung dieses Studiums gegebenen Edikten erscheinen 1675 die 21 voor goddelooos verklarde stellingen, coccejanische und cartesianische Sätze ohne Unterscheidung enthaltend. Der 80jährige Heidanus, der sich weigert, sie zu unterzeichnen, wird seines Amtes entsetzt, und 1676 das Studium der cartesianischen Philosophie überhaupt verboten. Ein gleiches Schicksal erfährt diese Philosophie in der Schweiz; in Bern, wo 1661 ein Professor Dav. Wyß dieselbe zu lehren angefangen, verordnet noch ein Mandat von 1680 Haussuchungen bei den Studirenden nach verdächtigen Manuskripten. Die neuen Marburger Statuten von 1653 weisen die Professoren an, „jene Philosophie, die von Cartesius den Namen hat und an Allem zu zweifeln befiehlt, weder selbst zu billigen, noch der Jugend zu lehren.“ Ebenso in Herborn, selbst auf der von Fürst Rakoczy in Siebenbürgen gegründeten Akademie Weißenburg.

Es waren weniger neue bedenkliche Dogmen, durch welche diese Philosophie so gefährlich erschien, als das Prinzip des Zweifels als der Weg zum wahren Wissen; selbst Voetius nämlich erklärt recht wohl zu wissen, daß damit eigentlich nichts Anderes gemeint sey, als — zu zweifeln, so lange man forscht (Disputationes V. S. 478). Was die orthodoxe Partei sonst noch als Vorwurf aussprach, war nur die Nebensache: quod terram stellis annumerat, solem, qui hactenus inter planetas fuit, stellis fixis accenset, terram vero stellis erraticis, lunam in terram quandam convertit, dum ei montes, valles tribuit, denique motum, qui per tot mille annos solis fuit, in terram transfert (v. Mastricht, novitatum Cartesianarum gangraena 1675. S. 384). Es war also das Prinzip voraussetzungsloser Selbstforschung gegenüber der Ehrfurcht vor der geheiligten Ueberlieferung. Wie eine solche Entfesselung der Geister auf jugendliche Gemüther einwirkte, läßt sich begreifen, Cartesius selbst in seinem Briefe an Mersenne hat es nicht hehl, wie unter seinem Einflusse der jugendliche Uebermuth sich die Zügel schießen ließ. Nachdem er von der durch die Vorträge des van Roy in der Utrechter Jugend erweckten Begeisterung gesprochen, setzt er hinzu: vulgarem philosophiam (nunc) adeo despiciunt, ut illam palam rideant. Von Spanheim, Leydecker, A. Hulsius werden schreiende Beispiele des juvenilen Uebermuthes angeführt. Schon damals wurden Thesen ventilirt wie diese: non minus contra rationem velle nonnullos philosophiam esse *christianam* quam *muhammedanam* dicerent; omnem philosophiam esse religionis expertem.

Unter den deutschen reformirten Hochschulen ist Duisburg diejenige, wo, unter brandenburgischem Scepter, die neue Richtung in der philosophischen Fakultät wenigstens sich am freiesten bewegen und entwickeln durfte, und wo Clauberg, von Leibnitz als Forscher und als der beste Commentator von Cartesius hoch geachtet, auch als Theologe von 1653—1665 lehrte. Den Theologen war zwar durch Beaufsichtigung der Synode einige Schranke gesetzt, doch trat auch hier in Heinr. Hulsius (1684—1723) ein Theologe auf, welcher es wagte, statt des testimonium spiritus sancti den Vernunftbeweis als den letzten Glaubensgrund darzustellen, und die Theologie als ancilla der Philosophie zu bezeichnen — freilich nur in dem unanstößigeren Sinne, insofern sie ihr die fax vorzutragen das Amt habe.

Auch in der lutherischen Kirche wird seit 1670 auf mehreren Universitäten der — wie es heißt — Skeptizismus und Atheismus der aufkeimenden cartesianischen Philosophie bekämpft, in Tübingen, Jena, Altdorf, Leipzig, doch tritt dieselbe nirgend in einer bedeutenderen Erscheinung hervor. Einer der eifrigsten unter diesen Polemikern ist Tob. Wagner in Tübingen: examen elenchticum atheismi speculativi 1677.

In neuester Zeit hat die Befürchtung des Einflusses dieses Systems auf die Theologie die katholische Kirche in Aufregung gebracht. Georg Hermes, erst Professor in Münster, zuletzt in Bonn, obwohl durch das Studium von Cartesius nur angeregt und keineswegs gebildet, hatte durch seine philosophische Einleitung, welche dem Glauben erst die sichere Unterlage bereiten sollte, sich den Vorwurf zugezogen, als ein zweiter Cartesius die Wahrheit aus dem Zweifel hervorgehen zu lassen. Im Jahre 1835 erfolgte

das päbstliche Breve gegen seine Lehre mit der Anklage: quod ad errorem omnigenum viam moliatur, in *dubio positivo*, tanquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit, Rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. Auch Anton Günther in Wien ist der Verdächtigung erlegen, obwohl sein System nur den Dualismus von Natur und Geist aus Carteſius entlehnt hat. Nachdem das verurtheilende Breve vorläufig zurückgezogen worden, schwebt noch bis jetzt sein Prozeß vor dem römischen Tribunale.

Vgl. J. G. Walch, bibl. theol. II. 1039. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche III. S. 773. Siegenbeek, Geschiedenis des Leidsche Hoogeschool, 1829. 1 Th. Gumposch, die philos. Literatur der Deuschen 1851, s. d. Register. Tholuck, das akademische Leben des 17. Jahrh. 2. Abth. 1854, s. d. Register.

Tholuck.

Casas, Bartolommeo de las, (Bartholomaeus Casaus) kann als Repräsentant des christlichen Geistes bei der Entdeckung Amerika's angesehen werden, indem er die Vertheidigung der Indianer gegen die Ungerechtigkeiten und Bedrückungen der Eroberer als den einen Zweck seines langen Lebens (1474—1566) ansah. Sein christlicher Geist wurde durch einen ausdauernden Körper getragen, der durch Mäßigkeit und Thätigkeit noch mehr gestärkt worden war. Sein Vater Antonio befand sich bei der Entdeckung unter den Gefährten des Columbus, und erwarb sich so die Mittel, seinen Sohn Bartolommeo in Salamanca studiren zu lassen. Nach Vollendung seiner theologischen und juridischen Studien, bei denen ein indianischer Knabe sein Diener gewesen war, fuhr er mit seinem Vater 1498 nach Amerika. — 1502 begleitete er den zum Gouverneur von San Domingo ernannten Don Nicolas de Ovando auf seiner zweiten Reise in die neue Welt. In Domingo war las Casas der erste, der überhaupt in Amerika die christliche Priesterweihe erhielt (1510), und von dem die erste Messe eines Geistlichen gehört wurde. Als nun in demselben Jahre die Dominikaner gegen die Bedrückungen der Eroberer, welche die Indianer unter sich als Sklaven vertheilt hatten (repartimientos), zu predigen angefangen, und auch die Franziskaner und die Weltgeistlichen an diese Bestrebungen sich angeschlossen hatten, da betrieb unter allen diese heilige Sache mit dem meisten Eifer und Geist, mit der meisten Ausdauer und Gelehrsamkeit las Casas.

Diesen seinen klar erkannten und warm gehegten Lebenszweck verfolgte er zunächst als Geistlicher durch seine Predigten mitten unter Indianern und Spaniern. Zuerst wurde er nach der Eroberung Cuba's 1511 Pfarrer mit dem Rechte, sich der Indianer anzunehmen, von welchen er, unterstützt durch den Statthalter Velasquez, als Vater der Indianer den entschiedensten Gebrauch machte. Er wußte Aufstände, Blutvergießen und gewaltsame Bekehrungen zu verhindern, und bewies die Fähigkeit der Indianer auf's Unermüdetste. Den Indianern, die ihn Vater und Beschützer nannten, genügte zur schnellen Vollziehung eines Befehls das Vorweisen eines Papiers in seinem Namen, während sie abgesendetem Kriegsvolk Gewalt, wiewohl gewöhnlich nicht mit Glück, entgegensetzten. In demselben Sinne wirkte er in Cumana 1521, auf Domingo 1524, wo er in den Orden der Dominikaner trat, in Nicaragua 1525, wohin er als Gehülfe des dortigen Bischofs berufen worden war, und wo er ein Dominikanerkloster stiftete, — dann in Guatemala, wo er als Missionar bewirkte, daß die Indianer das Evangelium annahmen und dem Könige von Spanien sich freiwillig unterwarfen. Segensvoll wirkte er ebenfalls in Peru und Mexiko, wohin er 1537 eine Reise unternommen hatte. Ueberall wußte er die Bischöfe und Geistlichen für seinen Zweck zu gewinnen. So groß war sein Ansehen, daß ihm das reiche Bisthum Cuzco angetragen wurde, das er aber ausschlug, und dagegen im 70. Altersjahr das ärmste von Chiapa annahm. Die Indianer gewann er mit Liebe, die Spanier entweder mit den Beweisen seiner feurigen Beredtsamkeit, und, wo diese weniger fruchtete, mit dem Versagen der Sakramente, der Absolution, und der Androhung der ewigen Höllenstrafen.

Daneben ließ er sich's aber auch nicht verdrießen, mehrere Male nach Spanien zu reisen, und vor König, Ministern, dem Rathe von Indien und anderen hohen Versammlungen die Sache der Indianer zu führen. So begab er sich 1515 das zweite Mal nach Spanien, um vor Ferdinand V. darüber Klage zu führen, daß die durch Isabella abgeschaffte Vertheilung der Indianer nun doch wieder erlaubt worden war. Es gelang ihm auch wirklich, den König, und nach dessen Tode 1516 den Cardinal Ximenes zu gewinnen. Neben andern Anstalten, die man gegen die Sklaverei der Indianer traf, ernannte man den las Casas förmlich zum Beschützer der Indianer. In dieser Eigenschaft reiste er das dritte Mal nach Westindien in Begleitung einer Commission von drei hieronymitischen Abgeordneten, die mit Vollmachten zur Abstellung der Mißbräuche versehen waren. Da diese aber, weil sie die Interessen vieler Großen bedrohten, bei der Ausführung der königlichen Beschlüsse auf ungewöhnliche Hindernisse stießen, und dem feurigen las Casas zu vorsichtig und lau zu verfahren schienen, ging er 1517 zum dritten Mal nach Spanien, um Statthalter und Richter zu verklagen, und überhaupt kräftigere Hülfe zu erwirken. Da der Cardinal krank war, wandte er sich an den König selbst in Valladolid, die Minister vereinigten sich endlich in der Annahme freier kastilianischer Bauern und Negersklaven, und las Casas übernahm selbst die Ausführung einer nach diesen Grundsätzen in Cumana zu gründenden Kolonie. Er nahm 50 Dominikaner und Franziskaner in weißen Mänteln mit rothen Kreuzen mit, welche die Indianer für andere Menschen als für Spanier ansehen sollten. Die Einmischung von Soldaten und auch die des Statthalters von Terrafirma verbat er sich. Die aus dem Lande geraubten Indianer sollten wieder freigegeben werden. Alles wurde von der Regierung zugesichert. Endlich reiste las Casas das vierte Mal nach Amerika. Bei der Ausführung zeigten sich aber auch jetzt gleich am Anfang Schwierigkeiten. Die Bedrückungen der Europäer verursachten in Cumana einen Aufstand, der zuerst durch Waffengewalt unterdrückt werden mußte. Obschon indessen die europäischen Arbeiter bei der langen Verzögerung sich verlaufen hatten, obschon der Minister Fonseca die Unternehmung schlecht unterstützte, richtete sich las Casas dennoch 1521 in Cumana ein. Die Spanier wußten aber bald mit den Indianern einen Tauschhandel zwischen spanischen Weinen und indianischen Kindern einzuleiten, und als die Dominikaner denselben hindern wollten, wurde die Niederlassung von den Indianern überfallen. Las Casas floh nach Domingo, suchte in der Ruhe des Dominikanerklosters eine Zuflucht gegen sein Mißgeschick, versah die Ordenspflichten, und wirkte durch Schriften und Reisen für seinen Zweck. Eine vierte Reise nach Spanien dauerte nur kurz. Hingegen 1536 reiste er das fünfte Mal herüber, um sowohl sich selbst gegen Beschuldigungen von Unruhstiftungen zu vertheidigen, als auch die Sache der Indianer kräftiger zu betreiben. Er wußte es auch jetzt durchzusetzen, daß Pabst Paul III. auf's Bestimmteste die Fähigkeit der Indianer für's Christenthum erklärte, zu dem sie nur durch Predigt und Beispiel zu bekehren seyen. Ebenso wurde die Sklaverei und Güterberaubung der Indianer verboten. Auf diese Bulle Paul's III. berief sich fortan las Casas beständig, als auf die einzig gültige Erklärung der Bulle Alexanders VI. über die Vertheilung Amerika's zwischen Spanien und Portugal. Kaum war er mit diesen Vollmachten 1537 das sechste Mal nach Amerika hinübergefahren, so fand er sich genöthigt, um einen Feldzug gegen Guatemala zu verhindern und die letzten Beschlüsse zu Gunsten der Indianer bestätigen zu lassen, das sechste Mal nach Spanien zurückzukehren. Karl V. schrieb 1542 eine große Versammlung von Theologen und Juristen aus. Auf den Kaiser hatte las Casas großen Eindruck gemacht, auch dessen Beichtvater, der Dominikanergeneral Loaysa, der nach Fonseca's Tod an die Spitze der indischen Angelegenheiten getreten war, neigte sehr auf die Seite des las Casas. Auch die gesammte Versammlung sprach sich für ihn aus, und Karl V. suchte kräftig einzuschreiten, manche, die sich an den Indianern grob verschuldet hatten, wurden sogar bestraft. Doch konnten die Beschlüsse nie vollständig vollzogen werden. Als las Casas 1544 nach seiner siebenten Reise nach Amerika in seinem Bisthum Chiapa Vielen die Sakramente und Absolution

verweigerte, die sich durch ihr Verfahren gegen die Eingeborenen als Unchristen erwiesen, erweckte ihm dieses kräftige Einschreiten viele Feinde, deren Stimmung der Rechtsgelehrte Frias Albornaz in einer gegen las Casas gerichteten Schrift einen Ausdruck verlieh. Diese Schrift wurde zwar von der Inquisition in Mexiko verdammt. Auch sprachen sich auf einer von Karl zu wiederholter Prüfung des Benehmens las Casas' nach Mexiko ausgeschriebenen Kirchenversammlung der Bischöfe von Neuspanien die gelehrtesten und frömmsten, unter denen auch der Beichtvater von Philipp II., für das Verfahren des las Casas aus. Nicht nur kam es aber zu keinem Resultat zu seinen Gunsten, sondern seine Gegner wußten sogar seine Treue gegen den Thron dermaßen zu verdächtigen, daß er sich in seinem hohen Alter genöthigt sah, die Bischofstelle aufzugeben, und das siebente und letzte Mal 1547 als Angeklagter nach Spanien zu reisen. Hier vertheidigte er sich nun wieder mit solchem Erfolge gegen den gewandten und gelehrten königlichen Historiographen Sepulveda, daß vom königlichen Rathe und vom Rathe von Indien der Druck von dessen Schrift de justis belli causis in Spanien verboten wurde. Sie erschien aber in Rom. Der spanische Hof, die Stadt Madrid, ganz Spanien schied sich in zwei Lager, für und wider las Casas. Von einer Versammlung von Prälaten, Theologen, Juristen sollte die Sache vor dem Rathe von Indien entschieden werden. Las Casas und Sepulveda hielten Vorträge gegen einander. Dies geschah in Valladolid. Der Rath entschied zu Gunsten des las Casas, Karl V. verbot für immer die Sklaverei der Indianer, verminderte die Commenden, und gab manche Verordnung zu Gunsten der Indianer. So hatte las Casas im Ganzen doch den Zweck seines Lebens erreicht. Nachdem Millionen Indianer durch die Sklaverei zu Grunde gegangen waren, war dieselbe doch für die folgenden Geschlechter aufgehoben worden.

Ein drittes Mittel, diesen Zweck zu erreichen, sah las Casas in der Abfassung einer Reihe von Schriften, die fast die Zahl zwanzig erreichen. Die meisten schrieb er zu seiner Vertheidigung und zur Bekämpfung seiner Gegner aus Auftrag des Königs oder des Raths von Indien. Die hauptsächlichsten derselben sind: 1) De unico vocationis modo, in der er zeigte, daß die einzige erlaubte Art, die Indianer zu bekehren, die durch Güte sey. Er schrieb diese Schrift 1524 auf Domingo. 2) Ueber die gesetzliche und christliche Art, wie die Könige von Spanien ihre Herrschaft in Indien verbreiten können. Diese und andere Schriften ähnlichen Inhalts schrieb er nach seiner sechsten Reise nach Spanien. Besonders wichtig ist und machte großes Aufsehen 3) die Schrift über die Verheerung Indiens, von der es auch eine deutsche Bearbeitung gibt von Andreä, 1790. Die meisten seiner Schriften schrieb er in seinem späteren Alter in Spanien. Dahin gehört auch sein Hauptwerk, das er schon im Dominikanerkloster auf Domingo angefangen hatte. Es umfaßt die Geschichte Westindiens von der Entdeckung bis 1520. Bis jetzt ist es ein Ineditum, das aber besonders vom Geschichtschreiber Herrera fleißig benutzt worden ist. Noch in seinem 90. Jahre schrieb er eine Schrift zu Gunsten der Indianer Peru's. Bis an sein Lebensende verfolgte er seinen Lebenszweck, die Indianer sowohl von der Sklaverei zu befreien, als auch den Spaniern gleichzustellen. Er starb nach einer kurzen Krankheit in einem Kloster bei Madrid 1566 im 92. Jahre seines Lebens. Eine Sammlung der meisten seiner Schriften kam schon bei seinen Lebzeiten 1552 heraus. In unserem Jahrhundert gab von denselben eine französische Bearbeitung J. A. Llorente, oeuvres de don Barthélemi de las Casas. Paris 1822. 2 Bde. Dieser Sammlung ist eine ausführliche Lebensbeschreibung und eine Anzahl erläuternder Bemerkungen beigefügt. Eine gedrängtere, aber sehr schätzbare Darstellung seines Lebens findet sich in der Eroberung Mexiko's von dem gelehrten amerikanischen Geschichtschreiber Prescott, der auch auf die spanische Bearbeitung von Quintana im dritten Bande seiner Espagnoles Celebres hinweist.

Schließlich sind hier noch zwei Vorwürfe zu berücksichtigen, die gewöhnlich gegen las Casas gemacht werden, wegen der Neger, und wegen seiner Glaubwürdigkeit.

Durch Pauw, Raynal und Robertson ist die Ansicht sehr verbreitet worden, als ob

las Casas der Urheber der Negersklaverei in Amerika gewesen sey, indem er statt der schwächlichen Indianer der Antillen die kräftigen Neger für die harten Arbeiten vorgeschlagen habe. Das ist aber ein Irrthum, wie schon die Schriften von Henri Grégoire, Gregorio Funes, Servando Mier, alle drei bei Llorente, nachgewiesen haben, wozu noch Llorente selbst zu zählen ist. Es ist bekannt, daß schon seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts die Portugiesen sich mit dem Negerhandel beschäftigten. Viele Neger wurden nach Spanien geliefert, besonders nach Sevilla. Schon 1500 wurde aus Wohlwollen gegen die Indianer die Einfuhr solcher Neger nach Westindien gestattet. Bald verschaffte man sich auch solche aus Afrika von den Mauren, deren Zahl so sehr wuchs, daß man 1506 aus politischen Gründen die Einfuhr der auf letzterem Wege gekauften Neger verbot. Ohne Wissen und Zuthun des las Casas wurden 1510 Negersklaven von Ferdinand V. statt der Indianer in die Bergwerke geschickt. Dies wiederholte sich 1511, als die Sklaverei der Indianer, mit Ausnahme der Karaiben, verboten wurde. Erst 1517 stimmte las Casas dieser Maßregel bei, deren Widerspruch gegen das Christenthum er erst gegen das Ende seines Lebens einsah, und alsdann auch in seiner Geschichte von Indien bereute. Las Casas stand darin ganz auf dem Standpunkt seiner Zeit, daß er nicht die Sklaverei im Allgemeinen für unchristlich hielt, wohl aber, daß man ganze freie Völkerschaften, die niemals Sklaven waren, gegen alle Verträge und königliche Beschlüsse ihrer Freiheit und ihres Eigenthums beraubte, und den scheußlichsten Grausamkeiten der Eroberer preisgab. Das war auch nach den Ansichten der damaligen Zeit ein Unrecht und wurde auch auf vielen Versammlungen für ein solches erklärt. Ohne las Casas wäre es aber bei solcher Erklärung geblieben. Die Bekämpfung der Negersklaverei blieb einem Wilberforce aufbewahrt, aber zur Verwirklichung seiner Bestrebungen bedarf es noch eines zweiten las Casas.

Der andere Vorwurf betrifft die Glaubwürdigkeit seiner Schriften. Gegen die Vorwürfe seiner Zeitgenossen, deren Vortheile er beeinträchtigte, halten wir die Zeugnisse der Geschichtschreiber Herrera und Torquemada, die auf das Bestimmteste seine Glaubwürdigkeit versichern. Las Casas war kein Lügner, seine Wahrheitsliebe ist anzuerkennen, und wo er als Augenzeuge und nach eigener Erfahrung schreibt, ist in seine Aussagen kein Zweifel zu setzen. Hingegen ist zuzugeben, daß der von ganzer Seele von seinem praktischen Lebenszweck ergriffene Mann nicht in der richtigen, nüchternen Kritikstimmung sich befand, sondern jeder übertriebenen Sage von Grausamkeiten willig Glauben schenkte. Es stellt sich dieser Vorwurf besonders in dem Buche über die Verheerung Indiens heraus. Bei der Erzählung von der Eroberung Mexiko's kann sein Bericht mit den vielen Augenzeugen verglichen und berichtigt werden. Er haßte den Cortes seit seinem Aufenthalt in Domingo. Hieher ist auch zu rechnen, daß er die Fehler und Laster der Indianer möglichst zu verkleinern, und sie als ganz unschuldige Menschen darzustellen suchte. Daher haben denn auch Männer, welche in Beziehung auf die Leistungen seines Lebenszwecks ganz auf seiner Seite stehen, wie schon manche seiner Zeitgenossen, und unter den Neuern Rehfues und Prescott, die Glaubwürdigkeit seiner Schriften in dem angegebenen Sinne beschränken zu müssen geglaubt. J. G. Müller.

Caselius, Johann, ward aus einem niederländischen Geschlechte von Chessel oder Kessel, welches um der Verfolgungen der Protestanten willen ausgewandert war, in Göttingen oder in der Umgegend im Jahre 1533 geboren, und auf Schulen in Gandersheim unter Christoph Noricus und in Nordhausen unter Basilius Faber und Michael Neander vortrefflich in den alten Sprachen unterrichtet. Dann wurde er in Wittenberg Melanchthons und in Leipzig Joachim Camerarius' Schüler, und erhielt von diesen die Richtung, welche über sein Leben entschied; er wurde einer der ausgezeichnetsten unter allen deutschen Humanisten, „der späteste und vollendetste Vertreter der alten Schule“ *), von einem Kenner ersten Ranges insbesondere als elegantester Latinist an-

*) Worte Bernhardy's im Grundr. der röm. Lit. 2. A. 1850. S. 116.

erkannt*); aber da er seinen Lehrer Melanchthon um mehr als 50 Jahre überlebte, so mußte er noch mehr als dieser von Erfüllung des erasmischen Ausspruchs: ubicunque regnat Lutheranismus ibi literarum est interitus, an sich erfahren, und kam dadurch bei der zunehmenden Abwendung der lutherischen Theologen von seinen Studien trotz aller Anerkennung in der Ferne dennoch in seiner nächsten Umgebung in eine immer mehr vereinzelte und einflußlose Stellung. Doch dies erst in seinen späteren Jahren. Nach seiner Studienzeit in Deutschland ward seine Bildung noch in mehrjährigem Aufenthalt in Italien, zuerst 1560—63, vollendet durch die beiden Träger »des reichsten Wissens, das die Philologie Italiens im 16. Jahrhunderte besaß«, durch den Kritiker Petrus Victorius in Florenz, »den ersten, der mit diplomatischer Genauigkeit Handschriften verglich und Texte berichtigte«, den Beförderer einer quellenmäßigen Kenntniß der aristotelischen Philosophie und der alten Rhetorik, und durch den Archäologen Karl Sigonius in Bologna**), am letzteren Orte auch durch das Studium der Rechte; bei einem zweiten Aufenthalte in Italien konnte er daher auch die Würde eines Doctors der Rechte in Pisa 1566 erwerben, und ward damals schon so bekannt, daß ihn im Jahre 1567 der Kaiser Maximilian in den Adelstand erhob. Schon früher hatte Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg ihn lieb gewonnen und im Jahre 1563 nach Rostock berufen, wohin er auch von der zweiten italienischen Reise, so wie nachher nach längerem Aufenthalte am Hofe des Herzogs (1570—74) zur Erziehung seiner beiden Prinzen zurückkehrte, und wo er bis 1589 blieb. Sehnsüchtig sah er später auf diesen Frieden seines Lebens in Rostock zurück, „ubi nihil inimicitiarum, nulla odia, vix inter unum atque alterum aliquid simultatis***). Doch schon 1575 wollte ihn Herzog Julius als Lehrer auf der neuen Universität, welche er damals zu Helmstädt gründete, und zugleich als Erzieher seines Erbprinzen Heinrich Julius (geb. 1564) anstellen; Caselius glaubte aber, die geforderte Verpflichtungsformel auf das Corpus doctrinae nicht unterschreiben zu können, und so blieb er damals noch in Rostock†). Erst als 14 Jahre später Heinrich Julius selbst zur Regierung kam, und vielseitig gebildet wie er selbst war, nun auch die Stiftung seines Vaters den fast schon überall ungern gesehenen Humanisten zum Asyle öffnete, da ward vor allen auch Caselius, und wahrscheinlich ohne die frühere Zumuthung einer sehr bindenden Glaubensverpflichtung, nach Helmstädt berufen. Auch fehlte es ihm in den 25 Jahren, welche er dort noch verlebte, nicht an dem Schutz des Herzogs und nicht an Anerkennung und Einfluß bei dem besten Theil seiner jüngeren Collegen in allen Fakultäten, wie ihm auch sein europäischer Ruhm schon durch die Bewunderung und Anhänglichkeit von Männern wie Joseph Scaliger und Isaak Casaubonus (Victorius, Sigonius und Muret waren 1584 und 1585 gestorben) gesichert und unter Anfechtungen in der Nähe sein Trost blieb. Aber solche Anfeindungen blieben schon deßhalb nicht aus, da dies Aufkommen der Melanchthonianer und Humanisten in Helmstädt ebensoviel Abbruch war für das unter Herzog Julius zuletzt unverkürzte Ansehn der strenger lutherischen Theologenpartei am Hofe und auf der Universität, und einiger mit ihnen verbundener Anhänger der auf Petrus Ramus sich berufenden Opposition gegen die herkömmliche Ausdehnung und Schätzung der klassischen und philosophischen Studien. Durchaus nicht als Neuerer und losgerissen von Ueberlieferung stand Caselius solchen Gegnern

---

*) Jos. Scaligeri epistolae (Ludg. B. 1627) S. 561 schreibt ihm 1601: „Quantum me oblectarunt epistolae tuae! Quantum me orationis tuae indoles, pura, casta, Romana, affecit! Multi enim Latine, pauci Romane loquuntur, et si qui forte Romane, at raro illum Ciceroniani saeculi genium assequuntur. Qui hunc leporem in tua oratione non agnoscit, is quid sit Latine scribere nescit.“

**) Bernhardy a. a. O. S. 101, 106.

***) Commerc. lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii (Br. 1737) S. 58. Die Sammlung enthält fast nur Caseliana.

†) Das Weitere aus den Consistorialakten bei Henke, Calixtus Bd. I. S. 50.

entgegen; ihren theologischen Anforderungen in Beziehung auf neue Bekenntnisse hatte er, der Freund der gebildetsten Alterthumsforscher in allen Regionen der abendländischen Kirche, freilich nur ein officiöses Stillschweigen und ein ironisches Einräumen der eigenen Incompetenz entgegenzusetzen; aber das Abmahnen der Ramisten von fleißigem und gründlichem Studium der Alten schien ihm auch dann Verführung der Jugend und Beförderung der schon ohnedies hereinbrechenden Barbarei, wenn es sich auch mit christlich lautenden Besorgnissen vor dem heidnischen Inhalt der alten Dichter und Philosophen verband und vertheidigte. „Dedi semper operam, schreibt er noch 1597 seinem gelehrten Herzoge, et in id incumbo hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditem, sed quae a priscis sapientibus acceperim — depromam in usus publicos," und die Schriften der Kirchenväter waren davon nicht ausgeschlossen. Aber gerade im nächsten Jahre 1598 trat sein theologischer College Daniel Hoffmann hervor mit seinen propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio, asserentes puriorem confessionem D. Lutheri faeces scholasticas expurgantis, oppositae Pontificiis et omnibus cauponantibus verbum Dei, in welchen die Behauptung der Schädlichkeit jedes Gebrauchs der Vernunft und der Philosophie in der Theologie und der Unvereinbarkeit natürlicher und geoffenbarter Wahrheit der Ausbruch wohl nicht nur eines „Eifers um Gotteswillen, aber mit Unverstand," sondern auch eines angesammelten Widerwillens gegen die Caselianos und ihren Einfluß auf die Studirenden war*). Mit gewohnter Scheu vor theologischem Streit richtete Caselius mündliche Vorstellungen und nach einander vier kurze Briefe an Hoffmann, worin er ihm mit zurückgehaltenem Spott nur zu einer die Sache beilegenden Genugthuung gegen das gekränkte philosophische Lehramt zu bestimmen suchte, nämlich zu der Erklärung: „bonas literas et logicen et philosophiam ecclesiae et sacrarum literarum cultoribus esse ornamento, utiles et necessarias," und als dies vergeblich war, und Hofmann vielmehr sich selbst noch zu immer stärkeren Verwerfungsurtheilen weiter führen ließ, da nahm die philosophische Fakultät dies als einen Angriff auf ihre ganze Existenz, gründete in diesem Sinne eine Anklage beim Herzoge darauf, und dieser verurtheilte nun Hofmann zuletzt zur Abbitte an Caselius und zur Entfernung aus Helmstädt. Allein auch dagegen blieb eine Gegenwirkung der Partei Hofmanns nicht aus; einige Jahre nachher ward dieser in Helmstädt wieder eingesetzt, und Caselius' letzte Jahre, während welcher der Herzog fern von seinem Lande sich seiner nicht immer annehmen konnte und andere für sich regieren lassen mußte, waren kein otium cum dignitate, sondern eine äußere und innere Bedrängniß, welche er freilich wohl etwas zu allgemein, doch nicht ganz ohne Grund, als ein Zeichen hereinbrechender Barbarei überhaupt beurtheilte, und worin ihm dann freilich seine oft gepriesene und verwirklichte aristotelische εὐτραπελία kaum noch möglich, und nur in dem Wohlgefallen an Schülern wie der junge Schleswiger Georg Calixtus oder in dem Zuspruch von Freunden aus der Ferne noch etwas Erfreuliches übrig war**). Er starb 80 Jahr alt, am 9. April 1613.

---

*) Zur Gesch. und Lit. des Hofmannschen Streites einige Beiträge in Henke, Calixtus I, S. 69—73 und 247—52.

**) Aeußerungen dieses Inhalts in Henke, Calixtus Bd. I, S. 98 ff. Eingehn auf seine Klagen und Beileidsbezeugungen von Joseph Scaliger in dessen Epistt. S. 556—57, von Isaak Casaubonus, epistt. ed. Almeloveen S. 153 u. 230. Aus dem Jahre 1607 ist wohl auch Caselius Brief an Eberhard von Weyhe bei Nolten a. a. O. S. 57: „Dolui et doleo, apud proceres non magis in honore esse exquisitissimum aliquod ingenii monumentum, quam exercitium adolescentuli in aliquo ludo puerili." „Ne ignores, ex his turbis et crebris academiae mutationibus in magno aere alieno sum, neque hodie quisquam est qui Caselium respiciendum apud nos censeat. E Polonia archiepiscopus Salicovius, qui cum mihi amicitia fuerat ad Albim, deinde Zamoscius — et hoc anno Palatinus Cracoviensis munera ad me miserunt. Absque his fuisset, esurirem, qui iuventuti inserviam docens annos iam quinque et quadraginta. Huius loci motus me perdiderunt; calumnia quorundam mihi meis et familiaribus infestam aulam reddidit, imo

Caſelius' zahlreiche Schriften ſind nicht geſammelt und noch nicht einmal alle herausgegeben, und wenn der Grund davon auch der ſeyn wird, daß Sinn für ſchöne Form und Darſtellung, für die geiſtreiche Feinheit und die römiſche Eleganz, welche ſie alle auszeichnet, ſeit dem 17. Jahrhundert nicht mehr ſehr allgemein in Deutſchland verbreitet geblieben iſt, ſo hat ſich das Hereinbrechen der Barbarei, welche er beklagt, inſofern auch an ihm ſelbſt erfüllt. Sie bezogen ſich nicht nur auf griechiſche Schriftſteller, alte Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik, ſondern auch auf Pädagogik und Politik, welche letztere zuerſt von der römiſchen Rechtswiſſenſchaft getrennt zu haben ihm von einem noch vielſeitigern helmſtädtiſchen Gelehrten nachgerühmt iſt*). Die Karakteriſtik ſeiner Leiſtungen gibt Jak. Burckhards epistola de Jo. Caselii erga bonas literas meritis ejusque lucubrationum editione, Wolfenb. 1707. 66 S. in 4. Spätere Beiträge, ebenſo Nachweiſungen über alle Ausgaben der Briefe Caſelius und über ſeinen handſchriftlichen Nachlaß, finden ſich S. 48 u. ff. von Bd. I. der Schrift über G. Calixtus von E. Henke.

Caſſander, Georg, geboren auf der Inſel Cazdand unweit Brügge (daher ſein Name), einer der gelehrteſten und erleuchtetſten katholiſchen Theologen in der unmittelbar nachreformatoriſchen Zeit, iſt merkwürdig in der Geſchichte der confeſſionellen Irenik geworden. Er hatte über klaſſiſches Alterthum, Theologie und kanoniſches Recht zu Brügge und Gent gelehrt, ſich aber dann zu Köln ganz auf ſeine Studien zurückgezogen. Dort traf ihn ein Ruf des Herzogs Wilhelm von Cleve nach Duisburg, der ihn benützen wollte, um die Wiedertäufer daſelbſt mit der Kirche auszuſöhnen, welcher Angelegenheit auch eine Schrift Caſſanders über die Kindertaufe ihren Urſprung verdankt. Ein noch bedeutungsvollerer Ruf ſollte eben da an ihn kommen. Kaiſer Ferdinand I., von dem Wunſche einer Ausſöhnung der Confeſſionen geleitet, die Vergeblichkeit des tridentiniſchen Concils in dieſer Richtung wohl erkennend, wollte das Werk in ſeine eigene Hand nehmen, und doch wenigſtens in ſeinen Ländern einen Anfang machen. Dazu bedurfte er des Rathes gelehrter Theologen. Und unter den Erſten, an welche er ſich wendete, war Caſſander (neben Wicelius). Er hatte ſchon 1561 eine ireniſche Schrift: de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, anonym ausgehen laſſen, und auf heftige Angriffe Calvin's und Beza's durch gemäßigte Erwiderung ſich da und dort zu Ehren gebracht. So lud ihn der Kaiſer nach Wien ein, um ihn in höchſt wichtiger kirchlicher Angelegenheit zu berathen. Caſſander mußte die Einladung wegen Kränklichkeit ablehnen. Da erging ein abermaliges Schreiben an ihn mit dem Anſuchen um ein ſchriftliches Gutachten über die jetzt beſtehenden Differenzen der augsburgiſchen Confeſſion ſelbſt und der Lehre ihrer Anhänger von der katholiſchen Lehre, mit Rückſicht auf die vorangegangenen Vergleichsverſuche. Dieſer Aufforderung entſprach Caſſander von Köln aus in der consultatio: de articulis inter Cath. et Protest. controvers. ad Imperat. Ferdin. I. et Maxim. II., 1564. Sie iſt an Maximilian gerichtet, weil Ferdinand inzwiſchen ſtarb. Conring hat ſie 1659, Helmſtädt, zuſammen mit Witzels Schrift herausgegeben.

Es iſt karakteriſtiſch, daß ſchon Caſſander den Weg der Vereinigung im Zurückgehen auf den Conſens der älteſten Kirche, näher einerſeits auf die Einfachheit des apoſtoliſchen Symbols, andererſeits auf die großen Kirchenlehrer von Conſtantins Zeit bis Leo M. oder Gregor M. fand. Zugleich wollte er neben der voranzuſtellenden Schrift zwar das Recht der Tradition nicht fallen laſſen, aber doch nur in mildeſter Form ausgelegt und angewendet wiſſen; namentlich ſollte nur eine Abweichung, die den

---

et literarum studiis. Nos per contemtum Caselianos nominant quidam exteri novae eruditionis homines, et qui cum his faciunt; ipsi cum factiosi sint, de publico bono parum solliciti, gratiosi et divites nobis factionis nomen affingunt. Verum haec queror frustra et deploro senilem in modum."

*) G. Herm. Conringii Opp. Tom. 3. pag. 48.

Zuſammenhang mit Chriſtus ſelbſt beträfe, Grund zur Trennung ſeyn, dagegen die opiniones und ritus verſchieden ſeyn könnten, wenn nur nicht das Band der caritas dabei verletzt würde. Was das Einzelne betrifft, ſo ſind ſeine dogmatiſchen Anſichten faſt durchaus entſchieden römiſch; in der Erbſünde wollte er eben nur den Mangel der justitia originalis ſehen; in der Rechtfertigungslehre ſchien er ſich bis zum sola herbeizulaſſen; allein es geſchah unter Zuſätzen, welche gerade die gegentheilige Lehre ausſprachen; er vertheidigt die Wirkung des Sakramentes ex opere operato, beim Abendmahl ſogar den Namen der Transſubſtantiation, die Meſſe als Opfer (wenn auch nicht wiederholendes), die Satisfaktionen, auch den römiſchen Begriff der Kirche, gegen welchen er den Beweis der Entartung nicht gelten läßt. Die größten Zugeſtändniſſe ſind der Laienkelch, der ungleiche Werth der Sakramente, wenn gleich die Zahl bleiben und alle ſieben den Namen in gewiſſem Sinne theilen ſollten, und die Prieſterehe, die er aber doch nur als unvermeidlichen Nothbehelf zulaſſen möchte. In den meiſten übrigen Fragen hält er das Prinzip ſtrenge feſt, und gibt nur Uebertreibungen zu, welche abgeſchnitten werden ſollten, ſo bei der Meßpraxis, der Adoration, der Confeſſion, dem Heiligendienſt, dem Kloſterleben, dem Ablaßweſen, der biſchöflichen Gewalt u. A. m. Das Intereſſanteſte aber iſt dabei, wie er ſchon vielfach als der frühe Vorläufer jenes idealiſirenden Katholizismus erſcheint, welcher den gröbſten Mißbrauch feſthält, indem er ſcheinbar die Sache läugnet, und eine reinere Idee, die nur darin ſymboliſirt ſey, ſpielend unterſchiebt, oder aber ſich auf den pädagogiſchen Zweck beruft. So erinnert ſeine Behandlung der Cerimonien oft an ganz moderne Ehrenrettungen. Die römiſche Kirche iſt zwar ſehr bemüht geweſen, ihm einen Widerruf vor dem Tode (1566) anzudichten, und ihn ſelbſt zu verläugnen (die Löwener ſind vorangegangen, und ſeit 1616 ſtehen ſeine Werke im römiſchen Index), aber ſie hat eben in jener Abſicht von ihm zu lernen nicht verſchmäht. — Seine Werke ſind geſammelt, Paris 1616, herausgekommen. Außer ſeinen eigenen theologiſchen Arbeiten hat er ſich verdient gemacht durch Herausgabe patriſtiſcher Schriften und des Aurelius Victor de vir. illustr. — Zu vergleichen über ihn: Schröckh, n. K.Geſch. IV. Hering, Geſch. der kirchl. Unionsverſ. Gieſeler, K.Geſch. III, 2. **Weizſäcker.**

Caſſeler Religionsgeſpräch i. J. 1661. — Es war nicht bloß die perſönliche Liebe des Landgrafen Wilhelm VI. von Heſſen zur Union, ſondern auch der ſchon während des dreißigjährigen Krieges von Georg Calixt zu Helmſtädt und von dem edlen Schotten Johann Dury (Duraeus) repräſentirte, und ſpäterhin von zahlreichen Stimmen verkündete unioniſtiſche Zug der ganzen Zeit nach dem deutſchen Religionskrieg, was zur Veranſtaltung des i. J. 1661 zu Caſſel gehaltenen Religionsgeſprächs reformirter Theologen aus Marburg und lutheriſcher Theologen aus Rinteln Veranlaſſung gab. Das Geſpräch dauerte vom 1. bis 9. Juni. Die lutheriſchen Collocutoren waren Peter Muſäus und Johann Hennichen, — beide als treue Schüler und Anhänger Calixt's bekannt —; die reformirten Marburger waren Sebaſtian Curtius und Johannes Hein*). Die Leitung des Geſprächs war den landesherrlichen Commiſſaren Joh. Kaspar v. Dörnberg, Johann Heinrich v. Dauber und Kaspar Friedrich v. Dalwigk übertragen. Der eigentliche „scopus“ des Geſprächs ſollte ſeyn (wie in der 1661 zu Caſſel offiziell publizirten Brevis relatio colloquii etc. erklärt wurde), daß durch eine freundliche Vergleichung utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se convenirent vel dissentirent, plane pleneque perciperet, inde controversiae status rite formaretur, et cujus momenti quaestio sit, an fundamentum fidei concernat necne, dispiceretur, denique de re ipsa placida collatio in timore Dei institueretur, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur.

Das Geſpräch ſelbſt betreffend iſt zunächſt hervorzuheben, daß die reformirten Marburger Theologen (die beide auf den Akademieen der Schweiz und Niederlande ſtudirt

*) Vgl. über die Genannten die betreffenden Artikel in Strieders heſſ. Gelehrtengeſch. und Dolle's Geſch. der Rintel'ſchen Profeſſoren.

hatten) durchaus als entschiedene Anhänger des calvinisch-reformirten Lehrbegriffs erscheinen. Während die reformirten Hessen noch i. J. 1631 zu Leipzig das klarste Bewußtseyn des auf der Augsb. Confession von 1530 beruhenden deutschreformirten, Melanchthonischen Dogma's ausgesprochen hatten, erschien die deutschprotestantische Eigenthümlichkeit der hessischen Theologie jetzt von dem prädestinationistischen Calvinismus vollständig absorbirt. Uebrigens dokumentirten sowohl die reformirten als die lutherischen Collocutoren eine ächtprotestantische Maßhaltigkeit in der Behandlung der Lehrdifferenzen, wodurch es ihnen möglich wurde, die Grundlagen einer herzustellenden Concordie wirklich zu gewinnen. Die versammelten Theologen unterredeten sich über die Lehren von dem Abendmahl, von der Prädestination, von dem Verhältniß der beiden Naturen in Christo und von der Taufe. Die Lutheraner billigten die Einführung des Brodbrechens und die Umwandlung des Exorcismus in ein Gebet gegen den Satan und dessen Gewalt, und in allen vier Lehrpunkten sprachen es beide Theile klar und bestimmt aus, daß sie in einem gewissen Kern der einzelnen Lehren völlig übereinstimmten. In Betreff der Lehrdifferenzen wurde ebenso bestimmt anerkannt, daß dieselben das Fundament des Glaubens nicht berührten, und daher auch nicht zur gegenseitigen Verketzerung berechtigen könnten. Vielmehr wurde in der gemeinsamen Akte der Collocutoren an den Landgrafen die Bitte gerichtet, die benachbarten Kirchen und Universitäten, namentlich in Brandenburg und Braunschweig, zur Anerkennung des in Cassel begründeten Friedenswerkes aufzufordern und zu diesem Zwecke die Einberufung eines Congresses friedliebender Theologen aller evangelischen Lande zu veranlassen.

Der edle Landgraf, dem an der kirchlichen Einigung seiner eigenen Landestheile Alles gelegen war, unterließ es nicht, auf den Antrag seiner Theologen einzugehen, und die Sache der Union in weiteren Kreisen brieflich und durch Abgeordnete zu bevorworten. Allein schon i. J. 1663 starb Wilhelm VI. und mit ihm gingen auch alle von ihm entworfenen Unionsprojekte auf lange Zeit zu Grabe. — Vgl. v. Rommels Gesch. von Hessen, B. IX. S. 146 ff. **Heppe.**

Cassianus. Johannes Cassianus, Zeitgenosse des Hieronymus und Augustinus, ist aus Mißverständniß für einen Scythen gehalten worden (Gennadius de viris illustribus cap. 61.). Seine Latinität läßt eine abendländische Herkunft und Erziehung erkennen. Doch wurde er schon als Jüngling einem Kloster in Bethlehem übergeben und wuchs unter der Leitung des Abtes Germanus zu dessen Freund und Vertrauten heran. Beide unternahmen im Jahre 390 eine Wallfahrt zu den Einsiedlern in Aegypten, die an Heiligkeit wie an Zahl die Mönche Syriens übertrafen. Die ersten Säulen des Mönchthums, Antonius, Pachomius und Makarius standen nicht mehr. Es war das zweite Geschlecht der Anachoreten, welches die beiden heilsbegierigen Männer kennen lernten. Mit dem tiefen Ernst des altägyptischen Wesens war in diesen Ansiedlern der Einöde ein Zug ächt christlicher Milde gepaart. Der Friede ihres idyllischen Lebens, — welch ein Gegensatz gegen das Treiben der versinkenden alten Welt! — fesselte die beiden Fremdlinge so sehr, daß sie gegen ihr Versprechen sieben Jahre verweilten und nicht allein die Väter der sketischen Wüste, sondern auch die in der Thebais und den entlegneren Theilen Aegyptens aufsuchten. Nach einem zweiten kürzeren Besuch wendeten sich beide nach Konstantinopel, wo vor Kurzem Johannes Chrysostomus auf den Patriarchensitz erhoben worden war. An ihn gedachte Cassianus noch am spätesten Abend seines Lebens mit Begeisterung (de incarn. VII, 31.), von ihm empfing er die Weihe zum Diakonen-, wahrscheinlich auch die zum Presbyter-Amte. Nach dem Sturz und der Verbannung des Heiligen gingen beide Freunde 405 als Abgesandte der ihm treu Gebliebenen nach Rom, um den Beistand Innocentius I. für seine Sache zu suchen. Cassianus scheint nach dem Orient nicht zurückgekehrt zu seyn. Des Germanus wird von nun an nicht mehr gedacht. Bald darauf ereignete sich Roms Eroberung durch Alarich, die den Christen wie den Heiden als Zeichen des nahenden Endes der Tage erschien. Die ernste Stimmung der Frommen und die Unsicherheit aller menschlichen Dinge bei

den verheerenden Völkerzügen der Barbaren wieſen mehr als je darauf hin, in klöſterlichen Inſtitutionen einen ſchützenden Hort zu ſuchen. Rufinus und Hieronymus wieſen um jene Zeit auf den Vorgang der morgenländiſchen Aſceten hin. Auch Pelagius, der zugleich mit Caſſianus in Rom verweilte, war dieſem Streben zugethan. Caſſianus war der würdigere Vertreter; durch reiche Erfahrung, durch tiefe Kenntniß der griechiſchen Theologie und durch unbezweifelte Rechtgläubigkeit empfohlen. Es beſtanden noch keine Klöſter in der Provence. Caſtor, Biſchof von Apta Julia lud ihn ein, dort ein Leben nach der Weiſe der Aegyptier zu ordnen. Caſſianus that es, indem er die allzugroße Strenge der (von Hieronymus überſetzten) Regel des Pachomius mit Benützung des in Syrien beſtehenden Herkommens milderte. So entſtand ein Werk: De coenobiorum institutis libri XII. Mit den Vorſchriften über das Aeußere, Kleidung, Speiſe und Arbeit, Pſalmengeſang und Gebetszeiten der Mönche beginnend, ſchildert er dann den Kampf und Sieg über die acht Hauptlaſter: Unmäßigkeit, Unkeuſchheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmſucht und Stolz. Als eine noch tiefer in's Innere eingehende Fortſetzung erſcheint dann das größere Werk: Collationes Patrum XXIV. Es ſind die Unterredungen, welche Germanus und Caſſianus mit den erfahrenſten Vätern in Aegypten gepflogen haben. Die Perſonen und die Hauptanſichten, welche ſie äußern, ſind hiſtoriſch, doch verräth ſich hie und da der Dialog als bloße Einkleidung. Mit dem ähnlichen Werk des Palladius, der historia ad Lausum, verglichen, zeichnet ſich dieſes aus, indem weniger Sinn für das Abenteuerliche, mehr für das wahrhaft Geiſtliche bei Caſſianus zu finden iſt. Er gibt nur wenig Fabelhaftes, z. B. die Sage von Makarius, der zum Beweiſe der einſtigen Auferſtehung die Mumie ſprechen läßt (Coll. XV, 3.), dagegen einen Reichthum ächt chriſtlicher Erfahrungen. Jene Altväter waren fern von der Meinung, daß die äußere Losreißung von der Welt mehr als nur ein Mittel zur Heiligung, daß ſie die Heiligung ſelber ſey. Sie wußten, wie mancher, der Gold, Silber und Landgüter verlaſſen hatte, im dürftigen Leben der Wüſtenkolonie wegen eines Bechers oder einer Nadel unwillig wurde. Die völlige Zurückziehung in die Einöde geſtatteten ſie nur dem, welcher ſchon zu einer hohen Stufe des inneren Lebens gelangt war (Coll. XIX, 10.). Die Reinheit des Herzens war das Ziel aller Uebungen und Kämpfe und die vollkommene Liebe die höchſte unter den Tugenden (Inst. I, 4. IV, 43.). Neben ächt chriſtlichem Gehalt treten aber in den Collationen die Schwächen und Verirrungen hervor, welche das Mönchthum von Anfang an begleiteten. So der blinde Gehorſam des Mucius, der ſeinen Sohn auf Befehl des Oberen in die Fluth warf (es waren Andere heimlich bereit, ihn wieder herauszuholen) (Inst. IV, 27.), die kleinlichen Vorſchriften über das Eſſen, das Plaudern, das zu ſpät Kommen u. ſ. w. (z. B. Coll. VIII, 1.). Die Unnatur der gänzlichen Abſperrung — nur mit der Grauſamkeit des pennſylvaniſchen Zellenſyſtems vergleichbar — rächte ſich durch die Seelenqual der ſogenannten Akedia, welche wie ein intermittirendes Fieber täglich zur beſtimmten Stunde ſich einſtellte (Inst. X, 1.). Es war verwerflich, als Theonas von ſeiner Gattin ohne ihre Einwilligung ſich losriß, um in die Wüſte zu gehen (Coll. XXI, 9.). Es wird bewundert, daß der Abt Apollos ſich um den Tod ſeines Vaters und ſeines Bruders nicht bekümmerte (Coll. XXIV, 9.). Der Apoſtel ermahnt zu weinen mit den Weinenden, und fröhlich zu ſeyn mit den Fröhlichen, Antonius rechnete zur Vollkommenheit eine mehr als ſtoiſche Abſtumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen (ib. 11.).

Während Caſſianus in der Nähe von Maſſilia zwei Klöſter, eines für Männer, eines für Frauen im Sinn dieſes orientaliſchen Strebens nach Vollkommenheit errichtete, wurde die lateiniſche Chriſtenheit von einer anderen Seite her mächtig angeregt und die tiefere Frömmigkeit erweckt von Auguſtinus. Viel Verwandtes mit ihm hat Caſſianus. Sieht man z. B. auf die Confeſſionen, ſo kann man die Einheit des Geiſtes beider Richtungen nicht verkennen. Caſſianus verwarf auf's Entſchiedenſte alle die Irrthümer, welche in Cäleſtius und Pelagius verurtheilt worden waren. Seine Selbſterkenntniß und Demuth war zu groß, um Sätze anzunehmen wie die, daß die Gnade nach unſeren

Verdiensten verliehen werde oder daß wir die Gnade nicht zu jeder einzelnen Handlung bedürfen, vgl. die XXIII. Collatio. Aber andererseits bildeten Augustins letzte Consequenzen einen schroffen Widerspruch gegen das System der griechischen Theologen, in welchem Cassianus festgewurzelt war. Die Unwiderstehlichkeit der Gnade; Gottes Wille, nicht Alle, sondern Einige zu beseligen; Christi Sterben für die Auserwählten allein — dies ließ sich nimmermehr mit der christlichen Ueberlieferung, am wenigsten mit der des Morgenlandes vereinigen. Zu der XIII. Collatio trägt Cassianus mit nicht zu verkennender Rücksicht auf Augustinus die Sätze vor, die man später semipelagianisch genannt hat. Nur krank, nicht todt sey der Mensch, er könne sich selbst nicht helfen, aber die Hülfe des Arztes zu verlangen, das stehe bei ihm. Er könne das Gute nicht ohne die Gnade vollenden, aber wohl anfangen. Nur zuweilen seyen Widerstrebende, wie Paulus, gleichsam wider ihren Willen zu Gott gezogen worden, aber auch hier war die Gnade nicht zwingend.

Augustinus hat, von Prosper Aquitanus aufmerksam gemacht, gegen die Lehrer zu Massilia seine letzten Schriften: de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, erlassen, doch sie darin als Brüder, nicht als Häretiker, behandelt. Hart urtheilt dagegen Prosper in dem Buche: de gratia Dei et libero arbitrio, contra collatorem. Er sah in den Massilienſern verkappte, nur um so gefährlichere Pelagianer. Mit Recht hat die Kirche, auch die römische, die Nothwendigkeit der gratia praeveniens festgehalten, welche Cassianus verkannte. Doch erging gegen Cassianus kein Tadel von den kirchlichen Autoritäten, so lange er lebte.

Um dieselbe Zeit wurde im Orient der nestorianische Streit angefacht. Aufgefordert von Leo dem Großen schrieb Cassianus gegen die neue Häresie das Werk: de incarnatione libri VII. Er zeigt, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin zu nennen, daß Christus Gott, nicht nur Θεοδόχος, und daß in Ihm nur eine Hypostase ist. Es war von Bedeutung, gegen Nestorius, der als Nachfolger des Chrysostomus gelten wollte, diesen Zeugen auftreten zu lassen, den ächten Schüler des Gefeierten. Es war für Cassianus selbst willkommen, auf diese Weise seine Rechtgläubigkeit darzuthun und sich von den allerdings verwandten Häresieen, der pelagianischen und der nestorianischen zugleich loszusagen (de incarn. IV, 2. VI, 14.).

Bald nachher schied er hochbetagt und unangefochten aus dem Leben. Er wird nicht zu den kanonisirten Heiligen gezählt, doch ehren einige Diöcesen sein Andenken am 23. Juli. Gelasius rechnete seine Bücher unter die apocrypha. Indessen blieben sie Erbauungsbücher für ähnlich Gestimmte in allen späteren Zeiten; Thomas von Aquino erquickte sich an ihnen. Auch für Protestanten Erbauliches hat Gottfried Arnold und neuerdings Burk (im Leben der Altväter) daraus genommen.

Die beste, mit allem Apparat versehene Ausgabe seiner Werke ist von Alardus Gazäus (Gazet), zuletzt Leipz. 1733. Fol. Die genaueste Analyse seines Lehrbegriffs gibt G. Fr. Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus II, 1833. S. 6—183. Auch ist die Histoire litéraire de la France t. II. 1735. p. 215 sqq. und Bähr, Geschichte der römischen Literatur, Supplem.-Band II. 1837. p. 326 sqq. zu vergleichen. **Thiersch.**

Cassiodor (Magnus Aurelius) *), geboren um's Jahr 468 (n. A. 469. 470) zu Scyllacium (Squillace) in Bruttien aus altrömischem Geschlechte, bekleidete verschiedene der höchsten Staatsämter **) unter dem König der Ostgothen Theodorich und seinen Nachfolgern, zog sich aber in seinem höhern Alter von den öffentlichen Geschäften zurück,

*) In einigen Handschriften heißt er Cassiodorius. — Auch führt er den Beinamen Senator, der nicht Bezeichnung der Würde ist.

**) Magister officii, praefectus praetorio. — Der Cassiodor, welcher unter dem Odoaker Comes privatarum et sacrarum largitionum war, war der Vater des unsrigen. S. Manso a. a. O. (Beil. VII.)

um in dem von ihm in der Nähe ſeiner Vaterſtadt erbauten Kloſter Vivareſe (monasterium Vivariense) ein beſchauliches und den Wiſſenſchaften geweihetes Leben zu führen. Er ſtarb hochbetagt, 563. Seine Schriften, in denen er (nach Haſe's Ausdruck) „die Trümmer der Wiſſenſchaft für die Kirche zu retten ſuchte," ſind theils theologiſchen, theils philoſophiſchen, grammatiſchen und hiſtoriſchen Inhaltes. Seine Kirchengeſchichte (historia ecclesiae tripartita) in 12 Büchern iſt ein Auszug aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret (nach der Ueberſetzung ſeines Freundes, des Epiphanius Scholaſticus) und bildete zuſammen mit der Rufiniſchen Ueberſetzung des Euſeb ein Haupt-Lehrbuch für die Geiſtlichkeit des Abendlandes im Mittelalter *). Auch perſönlich erwarb er ſich viele Verdienſte um die Bildung der Mönche (vgl. Neander, K.Geſch. II. 1. S. 320. Gieſeler, I. 2. 423), unter denen er zuerſt wiſſenſchaftliche Beſchäftigung einführte. Der Benediktiner St. Marthe hat ſein Leben als Lobredner beſchrieben **). Vgl. Schröckh, K.Geſch. XVI. S. 57 ff. u. S. 128 ff. Manſo, Geſchichte des oſtgothiſchen Reichs in Italien. S. 85 ff. 332 ff. Ständlin, im Archiv für K.Geſch. 1825. S. 259 ff. 381 ff. u. S. 413. *Olleris*, Alex. Cassiodore, Conservateur des livres de l'Antiquité latine. Par. 841. Bähr, Geſchichte der röm. Litt. II. S. 404 ff. **Hagenbach.**

Caſtellio, Sebaſtian, oder, wie er ſich ſelbſt, mit Anſpielung an den kaſtalioniſchen Quell nannte, Caſtalio; eig. Chateillon, wurde im Jahr 1515 in Savoyen oder in der Dauphiné, wahrſcheinlich zu Chatillonne-Breſſe von armen aber rechtſchaffenen Eltern geboren ***). Er beſaß ungewöhnliche Gaben und eine außerordentliche Leichtigkeit für das Sprachſtudium. Seine Studien machte er in Lyon, wo er zugleich drei jungen Edelleuten Unterricht ertheilte. In Straßburg war er eine Zeitlang Calvin's Hausgenoſſe, und als dieſer wieder nach Genf zurückgekehrt war, erhielt er durch deſſen Vermittlung eine höhere Schullehrerſtelle in eben dieſer Stadt. Allein bald zeigte ſich's, daß die beiden Geiſter nicht zuſammenſtimmten. Caſtalio war mehr Philologe als Theologe, beſaß mehr einen feinen und eleganten, als tiefen Geiſt. So betrachtete und behandelte er auch die Bibel mehr mit den Augen des Kritikers, als des Dogmatikers. In die typiſch-allegoriſche Erklärung des hohen Liedes konnte er ſich nicht finden, es war und blieb ihm ein erotiſches Gedicht †). Auch wegen des Dogma's von der Höllenfahrt Chriſti konnte er mit dem Genfer Katechismus ††) ſich eben ſo wenig verſtändigen, als mit Calvin wegen der Gnadenwahl. Er hatte überdies auch eine Ueberſetzung der Bibel ſowohl in's Franzöſiſche als in's Lateiniſche unternommen, die er Calvin mittheilte; aber als dieſer ihm zu viele Ausſtellungen machte, zerfiel er auch darüber mit ihm. Bei dem hohen Anſehen, das Calvin genoß, war ſeines Bleibens in Genf nicht mehr. Wurde er auch nicht förmlich ſeiner Stelle entſetzt und verweiſen, wie Einige behaupten, ſo verweigerte man ihm doch den Eintritt in das Miniſterium und gab ihm überdies deutlich genug zu verſtehen, daß man ihn entfernt wünſchte. Da man aber ſeiner ſittlichen Aufführung und ſeiner Pflichttreue alle Gerechtigkeit mußte widerfahren laſſen, ſo ſtellte ihm

*) Außerdem ſchrieb er: Variarum (epistolarum) libri XII. (eine Sammlung von Verordnungen der oſtgothiſchen Könige). — Chronicon breve s. consulare von Erſchaffung der Welt bis 519. — De rebus gestis Gothorum. libri XII. — Commentar. in Psalmos. — Institutionum ad divinas lectiones liber (eine Anweiſung für die Mönche zum Leſen der heil. Schrift). — De septem disciplinis. — De orthographia. — De ratione animae u. a. m. Opp. ed. ***Garetii.*** Rothomagi 1679. Venet. 1729. II. Dazu: Complexiones in epistolas, Acta Apostolorum et Apocalypsin ed. Maffei. Florent. 1721.

**) La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Théodoric le grand et de plusieurs rois d'Italie, ensuite abbé de Viviers. Paris 1694.

***) Im Vaterhauſe galt das Sprüchwort: Ou pendre, ou rendre ou les peines d'enfers attendre.

†) Carmen obscoenum et lascivum, quo Salomo impudicos suos amores descripserit — nach der Interpretation Calvin's; ein „fleiſchlich Buhllied," nach Hottinger.

††) Bekanntlich faßt dieſer die Höllenfahrt von der in Gethſemane ausgeſtandenen Höllenangſt. S. Cat. Gen. bei Augusti p. 475.

Calvin bei ſeinem Abgange im Namen der Genfer Geiſtlichkeit ein rühmliches Zeugniß aus, worin ſeine Befähigung zum Schullehrer hervorgehoben, dagegen aber unumwunden bemerkt wurde, daß man ihm wegen ſeiner theologiſchen Meinungen den Eintritt in das Predigtamt zu Genf verweigert habe*). So zog er 1544 mit ſeiner Gattin, vier Söhnen und vier Töchtern nach Baſel, wo er, von dem edeln Buchhändler Oporin unterſtützt, gleichwohl ein dürftiges Leben führte und ſogar mit roher Handarbeit ſein Daſeyn friſtete**), bis ihm endlich 1553 die ordentliche Profeſſur der griechiſchen Sprache in Baſel übertragen wurde. In dem Herzen des gekränkten Mannes blieb jedoch ein Stachel zurück und bald bot ſich eine Gelegenheit, ſeiner Verſtimmung gegen die Genfer Luft zu machen. Der traurige Prozeß gegen Servet und das an ihm vollzogene Bluturtheil rief von Seiten der Gegner Calvins verſchiedene anonyme und pſeudonyme Libelle hervor, und der Verdacht, daß einige derſelben aus Caſtellio's Feder gefloſſen, iſt nicht ungegründet***). Auch mit Beza ward er wegen der lateiniſchen Bibelüberſetzung in eine literariſche Fehde verwickelt. Das ſchon in Genf vorbereitete Werk erſchien 1551 mit einer Zueignung an König Eduard VI. von England †), worin unter Anderem auch die Duldung gegen anders Denkende als eine weſentliche Chriſtentugend gerühmt wurde. In der Ueberſetzung hatte ſich Caſtellio des reinſten klaſſiſchen Ausdruckes befliſſen, durch dieſe ciceronianiſche Eleganz aber, womit er die Unebenheiten der Bibelſprache nur zu glätten meinte, ihre Originalität verwiſcht und der Einfachheit und Kraft des göttlichen Wortes vielfachen Eintrag gethan. Das war es, was der ſtrenge Beza rügte, der ſeinen Gegner zugleich pelagianiſcher Irrthümer und einer Laxheit der religiöſen Geſinnung beſchuldigte. Und in der That finden ſich bei Caſtellio Aeußerungen über das Verhältniß des Schriftwortes zu dem Lichte des Geiſtes, über exoteriſches und eſoteriſches Chriſtenthum, die an Aehnliches bei den Wiedertäufern, bei Seb. Franck und Thamer erinnern und die auf einen verdeckten Rationalismus (oder idealiſirenden Myſticismus?) in ſeiner Theologie ſchließen laſſen. Auch mit ſeinem Collegen Borrhaus in Baſel zerfiel er wegen der Prädeſtinationslehre ††), und auf verſchiedene (von Genf und Zürich) gegen ihn eingelaufene Klagen †††) erhielt er im Jahr 1563 vom Basler Rathe die Weiſung, ſich mit ſeinem Lehrfach zu begnügen und ſich der Theologie zu enthalten. Bald nachher ſtarb er den 23. Dez. 1563. Drei polniſche Studirenden ließen ihm ein Epitaph im Münſter errichten. Außer ſeiner Bibelüberſetzung, einigen exegetiſchen Arbeiten und den erwähnten Streitſchriften hat er auch verſchiedene alte Klaſſiker (Homer, Xenophon, Herodot) edirt, ebenſo das Büchlein von der deutſchen Theologie 1557 und den Thomas a Kempis 1563. Den Propheten Jonas hat er durch ein lateiniſches, den Täufer Johannes durch ein griechiſches Gedicht gefeiert (Baſ. 1545). Ein Verzeichniß ſeiner ſämmtlichen Schriften geben die Athen. raur. a. a. O.

---

*) Das Zeugniß findet ſich abgedruckt in den Athenae rauricae. Bas. 1778. p. 355 bei Henry, Leben Calvins. Uebrigens blieb ſich Calvin nicht immer in ſeinem Urtheil gleich.

**) Er war damit beſchäftigt, das Treibholz, das aus der Birs in den Rhein geſchwemmt war, mit eiſernen Haken aufzufiſchen und um einen geringen Lohn an die Obrigkeit zu verkaufen. Seine Gegner haben ihn deßhalb des Diebſtahls bezüchtigen wollen, wogegen er ſich ſchriftlich vertheidigt.

***) So wird ihm namentlich die pſeudonyme Schrift des Martin Bellius zugeſchrieben: Haeretici an sint persequendi multorum sententiae, worauf Beza die Gegenſchrift erſcheinen ließ: de haereticis a magistratu gladio puniendis.

†) Biblia Vet. et N. Test. ex versione Seb. Castalionis c. ejusdem annotationibus. Bas. ap. Oporin. 1551. fol. wurde zu verſchiedenen Malen (1554, 1556 u. ſ. w.) wieder aufgelegt. 1562 erſchien ſeine defensio suarum translationum Bibliorum et maxime N. T. — Die franzöſiſche Ueberſetzung der Bibel erſchien Baſ. 1555.

††) Er ſchrieb gegen ihn dialogi 4 de praedestinatione, electione, libero arbitrio et fide. Aresdorffi (Basileae) 1578.

†††) Es wurde ihm auch zum Vorwurf gemacht, daß er die Dialogen des Ochino (ſ. d. Art.) überſetzt hatte. Er ſelbſt geſteht, er habe es um des lieben Brodes willen gethan.

vgl. Henry, Leben Calvins II. S. 383. Trechsel, Antitrinitarier I. S. 208 ff. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen. 1. Hälfte. 1854. S. 311. In diesem Werke wird das Verhältniß des Beza zu Castellio von S. 367 an weitläufig beleuchtet.

Hagenbach.

Casuistik. Im Allgemeinen wäre sie die Erwägung, Beurtheilung und Entscheidung besonderer Fälle (casus) beim Handeln nach ihrem Verhältniß zum Sittengesetz. Da das letztere Eins ist und das ganze Leben umfaßt (vgl. Jak. 2, 10.), das wirkliche Handeln aber immer in einem besondern Falle und unter besondern Verhältnissen (casus in terminis) zu Stande kommt, so scheint es, die Casuistik werde von Jedem angewandt, so oft eine solche Erwägung u. s. w. eintritt, mithin tagtäglich. Wie aber schon die Wortbildung andeutet und der Sprachgebrauch sich fixirt hat, wird darunter eine eigene, theologische Disciplin verstanden, welche sich theils für sich, theils in Verbindung mit der Ethik ausgebildet und diese längere Zeit so gut wie verdrängt oder doch beherrscht hat. Abgesehen von der dabei hervorgetretenen Ausartung lagen die Keime zu ihr gewissermaßen bereits im N. T. Christus löst Matth. 22, 17 f.; Luk. 14, 3 f. scheinbare Collisionen, also, wenn man will, casuistische Fragen; Paulus 1 Kor. 7, 8. 10. desgleichen. Die alte Kirche fand durch das immer mehr sich entwickelnde Buß- und Beichtwesen (s. d. betr. Art.) vielfache Veranlassung, den sittlichen Werth einzelner Handlungen zu bestimmen; je länger je mehr beschäftigte insbesondere die Ehe und die Gesetzgebung für sie den casuistischen Scharfsinn. In dieser Hinsicht ragen unter den Lateinern Tertullian und Augustin hervor; ihre ethischen Monographien sind reich an derartigen Entscheidungen. So empfing das Mittelalter Stoff und Form genug, dieselben weiter auszubilden. Die jetzt aufkommenden Pönitenzbücher führten unabweislich dazu. In ihnen waren alle irgend vorkommenden oder auch nur möglichen Sünden mit großer Genauigkeit aufgeführt, nach strengem Schematismus klassificirt und die darauf stehenden Kirchenstrafen verzeichnet. Nach ihnen hört der Priester die Beichte ab und diktirt die betreffende Strafe. Für den ganzen Geist der Kirche in jener Zeit höchst karakteristisch sind bereits die ältesten unter ihnen Ansätze zu einer umfassenderen Casuistik*). Großen Vorschub leistete ihr ferner von der einen Seite das kanonische Recht, welches das Sittliche durchweg in Beziehung auf die äußeren Verhältnisse auffaßte und eine Menge von Fällen für die casuistische Beurtheilung ergab, auf der andern Seite die Methode, welche die Scholastiker, Petrus Lombardus, Alexander v. Hales, besonders Thomas v. Aquino bei Behandlung der Sittenlehre anwandten. Der formale Scharfsinn und die spitzfindigen Unterscheidungen, denen wir bei ihm im zweiten Theil der Summa, namentlich in der secunda secundae, begegnen, mußten bei dem großen Ansehen, welches er erlangte, weithin Einfluß üben. Nachdem die Ohrenbeichte (1215) zum förmlichen Kirchengesetz erhoben war, reichten überdies die bisherigen Pönitenzbücher nicht mehr aus. Man fing an, ausführlichere Werke zu verfassen, welche Alles enthalten sollten, was der Beichtiger zur Beurtheilung aller möglichen Gewissensfälle nöthig zu haben schien. Die so entstandene Disciplin ist es, welche im engern Sinne Casuistik heißt — die Wissenschaft von den Gewissensfällen und von der Art, über sie zu urtheilen und zu entscheiden; wenn anders den Namen der Wissenschaft verdient, was häufig nur ein in unabsehbare Einzelnheiten sich verlierendes Conglomerat solcher Fälle war ohne tiefer eingehende Begründung des Urtheils über sie, daher ohne die Möglichkeit, bei aller noch so sehr angestrebten Ausführlichkeit und Genauigkeit, zu einem irgendwie befriedigenden Abschluß zu gelangen, und der Willkür auf der einen Seite Thor und Thür öffnend, während auf der andern die berechtigte Freiheit des Individuums beim Handeln auf widernatürliche und unevangelische Weise beschränkt und die lebendige Gesinnung ertödtet, die Freudigkeit und Sicherheit der Ueberzeugung gelähmt ward — Vorwürfe, welche

*) Vgl. *Antonius Augustinus*, Canonum poenitentialium collectio, Tarrac. 1582 und die dahin einschlagenden Untersuchungen von Wasserschleben und Hildebrand.

bestehen, wenn man auch die Fülle des zusammengebrachten Materials, das Bemühen um Ordnung desselben und den Scharfsinn der Casuisten anzuerkennen sich gedrungen fühlt. Die letztern, auch wohl Casisten, Moralisten, im engern Sinne Summisten genannt, bildeten im Mittelalter und auf den katholischen, besonders auf den unter jesuitischem Einfluß stehenden Universitäten noch lange nachher, eine eigene Klasse von Lehrern und wurden als solche den Kanonisten gegenübergestellt.

Als der erste Bearbeiter einer eigenen Casuistik zu dem angegebenen Zwecke wird Raimund de Pennaforti im 13. Jahrhundert genannt, welcher eine Summa de casibus poenitentialibus in vier alphabetisch geordneten Büchern schrieb, die große Verbreitung gewann. Ed. Hon. Vinc. Laget, Lyon 1719, Fol. Im 14. und 15. Jahrh. folgt eine große Anzahl ähnlicher Bücher, meist gleichfalls Summae genannt und öfters nach dem Geburtsort ihrer Verfasser bezeichnet. Unter ihnen sind die bekanntesten die *Astesana*, von Asti in Piemont, in acht Büchern, systematischer geordnet und die allgemeine Lehre von den göttlichen Geboten, den Tugenden und Lastern vorausschickend, Ed. Nürnberg 1482 und in der angeführten Sammlung von Antonius Augustinus; die *Pisana* oder *Pisanella*, von Barthol. a S. Concordia, ed. Paris 1470 u. ö.; die *Angelica* von dem Genueser Angelus, wieder alphabetisch, Nürnb. 1492, welche Luther mit der Bulle verbrannte; die *Pacifica* von Pacificus aus Novara, ed. Venedig 1574; die *Rosella* u. s. w. Auch Luther's bekannter Gegner Sylvester Prierias gab eine Summa casuum conscientiae heraus.

Je mehr so die Zahl der Casuisten wuchs, desto größer wurde aber die Verschiedenheit zwischen ihren Entscheidungen, die Unsicherheit der Ansichten, die Verwickelung der oft nur ersonnenen und absichtlich auf die äußerste Spitze getriebenen Fälle, die Verwirrung der Gewissen. Um sie zu heben, berief man sich auf die Autoritäten der Lehrer, selten auf die überdies mißverstandene und nicht mehr aus sich selbst erklärte Schrift. Dadurch wurde jedoch das Uebel nur ärger. Es wurde ein sittlicher Skeptizismus genährt, welcher in der Probabilitätslehre seinen Ausdruck und zugleich eine neue fruchtbare Quelle fand. Und da zuletzt Alles darauf ankam, nur vor dem Forum der in sich vielfach so verderbten kirchlichen Gesetzgebung zu bestehen, so mußte die Sittlichkeit immer mehr in das Aeußerliche gezogen werden, trotz dem daß die Casuisten die Lehre von der Absicht der Handlungen, freilich in sehr verkehrter Weise ausbildeten, weßhalb man ihr ganzes Treiben gar wohl mit dem jüdischen Pharisäismus vergleichen kann, wie er in der Mischnah des Talmud zu voller Blüthe gelangte.

Die Reformation legte auch diesem Schaden die Axt an die Wurzel. Luther sprach es kühn und offen aus, daß der wahre Christ keiner Sittenlehren bedürfe, da der Geist des Glaubens ihn zu Allem treibe, was Gott wolle und die brüderliche Liebe verlange. Wie bei ihm, so tritt auch bei Melanchthon längere Zeit selbst die Ethik in den Hintergrund zurück. Um wie viel weniger konnte hier von einer Casuistik im früheren Sinne die Rede seyn; und wenn Zwingli auch mehr die ethisch-religiöse Seite der Reformation repräsentirte, so war doch sein Streben gerade darauf gerichtet, daß die mit dem Worte Gottes sich zusammenschließende Subjektivität die Sittlichkeit aus sich erzeugen und mit ihr das ganze Leben durchdringen müsse, frei von allen nur äußerlich an dasselbe herangebrachten Normen und Formen. Dagegen fehlt es nicht an vielfachen dringenden Veranlassungen zu Entscheidungen über zum Theil schwierige und verwickelte sittliche Fälle und Verhältnisse im Einzelnen; wir erinnern nur an die Ehesachen, an die Frage über Wucher und Zins; an die über den Gehorsam gegen die Obrigkeit und über die Berechtigung zum Widerstande u. s. w. Sie werden evangelischer Seits auf die mannigfaltigste Weise erörtert; die Briefe u. a. Schriften der Reformatoren sind voll dahin einschlagender Bedenken, Rathschläge und Entscheidungen; mehrere Verhältnisse und Fälle der Art werden namentlich von Melanchthon und seiner Schule theils in der zweiten Bearbeitung der Loci und in den Erläuterungen derselben, theils sonst mehr wissenschaftlich behandelt. Auch Calvin in den Institutionen und die ersten reformirten Ethiker

gehen oft tief genug auf dergleichen ein. Aber zu einer eigenen Casuistik kommt es auf protestantischer Seite in der ganzen Reformationszeit und mehrere Decennien nach ihr nicht*).

Sie wird zuerst von den auf dem ethischen Gebiete überhaupt rührigeren Reformirten wieder angebaut, jedoch nicht in der früheren scholastischen Weise, ja mit ausdrücklicher Verwahrung dagegen. Wilh. Perkins (geb. 1558, gest. 1602 als Professor in Cambridge) verfaßte nicht bloß eine Anatomia sacra humanae conscientiae, sondern auch Casus conscientiae, ursprünglich englisch und zu praktisch ascetischen Zwecken; lateinisch v. Mager, Hannover 1603 und von Drakus in P. opera omnia theol. Genf 1624; deutsch von Sprüngli, Basel 1640; auch Leipz. 1690. Hier wird auf Grund einer allgemeinen Lehre von Gut und Böse, von den Arten der Sünde und dem Gewissen der Mensch betrachtet wie er an sich ist und in seinem Verhältniß zu Andern, also zu Gott und dem Nächsten, in Haus, Staat und Kirche. — Perkins Schüler, der Schotte Wilh. Amesius (s. d. Art.), durch seines Lehrers Vorträge über diese Materien besonders angesprochen, will in seinen fünf Büchern de conscientia et ejus jure vel casibus, Amsterd. 1630 u. öft., deutsch, Nürnb. 1654, die besondere Pflichtenlehre fördern und in's Leben der Gemeinden einführen, wozu er die Form in Frage und Antwort für geeignet hält. — Vor ihm hatte bereits der bekannte deutsche Theolog Jo. Hr. Alsted (s. d. Art.) in seiner Theologia Casuum, Hannov. 1621, welche in seiner Encyklopädie neben der Theol. moralis eine eigene Stelle einnimmt, nach dem apostolischen Symbolum, dem Dekalog und dem V. U. eine Anleitung zur Beruhigung des Gewissens bei den verschiedenen Versuchungen gegeben, deren Wichtigkeit er nachdrücklich hervorhob. Dennoch wurde mit Ausnahme mehrerer englischer Theologen (s. Walch, Bibl. theol. II, 1132) die Casuistik als Disciplin in der reformirten Kirche bald nicht mehr eigens bearbeitet. Man sah vielfach ein, daß sie bei gehöriger Ausbildung der Ethik theils in sie, theils in die Pastoral-Theologie aufgehen müsse. Vgl. *Maresius*, Syst. th. I, 1, 11.

Aehnlich ging es in der lutherischen Kirche, wo es aber zu einer besondern Casuistik etwas später, nämlich durch den Wittenberger Theologen Frdr. Balduin (geb. 1575, † 1627) kam. Sein von der dortigen theologischen Fakultät herausgegebener Tractatus de casibus conscientiae, 1628 u. öft., sollte im Gegensatz zu der fortwährend verderbten Casuistik der römisch katholischen Theologie und um das in den vielen evangelisch-theologischen Bedenken**) zerstreute Material zu sammeln, eine Uebersicht über alle Arten von Gewissensfällen in systematischer Ordnung geben, mit Entscheidungen nach der Cynosura des göttlichen Wortes. Dabei werden die Gewissensfälle auf die schwierigeren und zweifelhaften Handlungen beschränkt und nach einer Abhandlung über sie im Allgemeinen auf die Handlungen gegen Gott, die himmlischen Geister und die Menschen bezogen, Alles mit einem sehr äußerlichen, oft wunderlichen Schematismus; und wie das Ganze auf der einen Seite in die spezielle Ethik umschlägt, so auf der andern in die Pastoralklugheit. Man sieht aber hier noch deutlicher, als bei den reformirten Casuisten, wie das protestantische Leben wieder in eine Menge die sittliche Entscheidung erschwerender Verwickelungen verflochten und von einem Netz düstern Aberglaubens umstrickt war. Das Verhalten in Hinsicht auf böse Geister, Zauberer und Hexen, Besessene und Gespenster wird sehr ausführlich besprochen; viele rein theologische Skrupel werden als eigentliche Gewissenssache behandelt und die Grenzen zwischen wissenschaftlicher Reflexion und sittlicher Entscheidung verwischt. — Mehr oder weniger ist dies auch bei den übrigen luthe-

*) Vgl. Al. Schweizer, die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche, Studien und Kritik 1850. E. Schwarz, Melanchthon und seine Schüler als Ethiker, das. 1853; Heft 1.

**) Vergl. außer den von Pezel 1600 herausgegebenen Melanchthon'schen Bedenken den Thesaurus consiliorum et decisionum von G. Dedekenn, Hamb. 1623; neue Ausg. von J. E. Gerhard, Jena 1673, 3 Bde. Fol.

rischen Casuisten des 17. Jahrhunderts der Fall, unter denen Finck (1631) und Dunte (1636), König (1654) und Keßler (1658), Dannhauer (ed. Bebel 1679 und Mayer 1706), Jo. Ad. Osiander (1680), Joh. Olearius (1691) und Friedem. Bechmann (1692 u. öft.) hervorzuheben sind. Andere bei Walch, Bibl. th. II, 1128. Doch zeigt sich bei den letztern insofern ein Fortschritt, als sie theils von jenem Wust freier werden, theils ihre Entscheidungen tiefer schöpfen, theils, wie Bechmann, sich fast lediglich auf eigentlich pastoral-theologische und kirchenrechtliche Fragen und Fälle beschränken, unter denen die bei der Verwaltung der Sakramente, besonders des Abendmahls vorzugsweise berücksichtigt wurden. Vgl. A. *Pfeiffer*, Informatorium conscientiae eucharisticum, Lpz. 1687. Selbst bei den sogenannten Orthodoxen läßt sich schon Spener's Einfluß spüren, der, auf die Praxis fidei dringend, zwar weder die Ethik, noch weniger die Casuistik besonders bearbeitete, aber in seinen zahlreichen theologischen Bedenken (Halle 1700 u. ö.; letzte theol. Bed. herausgeg. von Canstein, das. 1711; die lateinischen Frankf. 1709) einen neuen ebenso ernsten als milden ächt evangelischen Geist geltend machte. Und als der von ihm durchdrungene, mit wissenschaftlicher Klarheit ausgerüstete Buddeus (s. d. Art.) es in seiner Moraltheologie (1711, S. 491 f.) endlich wieder entschieden aussprach, daß es bei rechter Ausführung der von ihm als Jurisprudentia divina gefaßten Pflichtenlehre keiner besonderen Casuistik bedürfe; als er diese Ausführung in einer für die damalige Zeit sehr anzuerkennenden Weise gab, so bewirkte sein Einfluß in Verbindung mit der ganzen Entwickelung der neuern deutschen evangelischen Theologie, daß die Casuistik aus der Reihe ihrer Disciplinen so gut wie ganz und mit Recht verschwand. Nur in einzelnen Fällen hieß es „datur casus datur responsio“; und so haben wir von S. J. Baumgarten (s. d. Art.) theologische Bedenken und Gutachten, theils von ihm (Halle 1742 ff.), theils von seiner Fakultät abgegeben (1747); deßgleichen auserlesene Bedenken der theologischen Fakultät zu Leipzig von Börner (1751); Ulber's Wegweiser und Erklärung einiger wichtiger Gewissenskrupel, 1755, stand sehr vereinsamt, und ein „auserlesenes casuistisches Magazin“ von dem schwäbischen Prediger Loy, 1788, brachte es nicht über den ersten Band, ungeachtet es sich mehr auf das casuelle pastorale Gebiet beschränkte.

Anders in der römisch-katholischen Kirche. Hier wucherte die Casuistik während und nach der Reformation nicht bloß fort; sie schlug unter den Jesuiten nur noch tiefere Wurzeln und empfing durch sie neue Nahrung. War es anerkannter Maßen Zweck des Ordens, die wankend gewordene Herrschaft der Hierarchie wieder zu befestigen und die Seelen ihr um jeden Preis zu unterwerfen, so gab es dazu kein besseres Mittel als die ganze Sittenlehre in Casuistik zu verwandeln. Anstatt die allgemeinen ewig gültigen sittlichen Ideen und Grundsätze im Geiste des Evangeliums darzustellen, tiefer zu erfassen, gründlich zu entwickeln; anstatt zurückzuführen auf den Glauben und das Gewissen, wie es von ihm erleuchtet, befruchtet und getragen eine hohe göttliche Selbstgewißheit gibt, kraft deren der Christ weiß: so mußt du handeln und Nichts darf dich irren auf dem Pfade der Pflicht, die für dich auch in jedem bestimmten Falle nur Eine seyn, über die nichts Anderes hinausgehen kann; anstatt auf innere Wiedergeburt, auf Heiligung der Gesinnung, mit einem Wort auf Karakter zu dringen, wie er sich in dem durch Christus erlösten Menschen entwickelt und in der alleinigen Abhängigkeit von dem in ihm geoffenbarten Gott und seinem Wort zur wahren Freiheit führt, wird von dem Jesuitismus das Gewissen von vorn herein mehr denn je äußerlich gefaßt, und der Mensch alsbald in die einzelnen sich so mannigfach durchkreuzenden Verhältnisse und Fälle des Lebens hineingezogen, wo er immer zweifelt, schwankt, fragt und wähnt, er befinde sich in einer Collision, aus welcher er doch herauskommen muß. Und nachdem so ziemlich Alles ungewiß gemacht ist, wird, um doch eine Entscheidung zu finden, auf das mehr oder minder Wahrscheinliche oder Probable einer Handlung verwiesen, von jeder Regel eine Menge Ausnahmen statuirt, Berufung auf die Autorität, auf das Ansehen der Lehrer in Kirche und Schule eingelegt und eine Reihe von Stufen dafür festgestellt. Durch

dieſen Probabilismus, durch die Lehre von der Abſicht der Handlungen und durch den Grundſatz, daß der Zweck die Mittel heilige; durch den Unterſchied zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Sünde, durch die Mentalreſervationen und andere Kunſtgriffe wird dann Dialektik des Gewiſſens in eine reine Sophiſtik deſſelben verwandelt; und das iſt die Caſuiſtik, an welcher mehr oder weniger die ganze jeſuitiſche Moral laborirt und die von vielen Vertretern derſelben nur zu fleißig kultivirt worden iſt, theils im Allgemeinen, theils für ſpeziellere Materien. Wir nennen unter ihnen nur die Spanier Mariana, Mendoza, Suarez, Sanchez (de matrimonio), Molina und Escobar; die Italiener Fillinucci und Francolini; die Franzoſen Bauny, Perrin und Lamy; die Niederländer Leß und Lobkowitz; die Deutſchen Buſenbaum (ſ. d. Art.) und Laymann, Lehrer, welche zum Theil auch in den neueren Lehrbüchern z. B. von Moullet und Rouſſelot als Autoritäten gelten und deren Studium in den Jeſuiter-Collegien vielfach dringend empfohlen ward.

Dem Verderblichen der jeſuitiſchen Caſuiſtik, und beſonders ihrer Laxität trat bereits in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts Ant. Arnauld (ſ. d. Art.) mit Erfolg entgegen. Ihm folgte mit noch einſchneidenderer Schärfe Pascal in den berühmten Provinzial-Briefen, lateiniſch von Nicole unter dem Namen Wendrock, der in ſeinen Essais de morale ſeinerſeits weiter auf Beſeitigung jenes Verderbens hinarbeitete. Es kam zu einem heftigen Kampfe. Trotz dem, daß die Jeſuiten, vor Andern Gabriel Daniel, ihre Caſuiſtik auf alle Weiſe zu vertheidigen ſuchten, erlagen ſie doch. Selbſt Gelehrte wie Mabillon und Du Pin erklärten ſich gegen dieſelbe. — Heinr. a St. Ignatio ſtellte ihr in verſchiedenen Schriften (Theologia ss. vett. ac novissimor. circa universam morum doctrinam etc. 1707; Ethica amoris, 1709) ein reineres Moralſyſtem entgegen. Die Sorbonne ſogar verdammte in ihrem Corpus doctrinae (ed. Pfaff, Tüb. 1718) den Probabilismus. Dennoch geht der Zug zur Caſuiſtik ſichtbar noch immer durch die katholiſche Theologie, wie u. A. eine aufmerkſame Vergleichung von Stattler's Ethik (Augsb. 1782 f.) zeigt. Noch 1766—94 erſchienen zu Augsburg Prosp. Lambertini's (Bened. XIV.) Casus conscientiae propositi ac resoluti und 1784 Amort's Dictionarium casuum conscientiae et controversiar. for. eccl. ebendaſ. Auch Sobiech, Compendium theol. moralis pro utilitate confessariorum et examinandorum editum, 3. A., Bresl. 1824, iſt überwiegend caſuiſtiſch gehalten; und gerade nach manchen Erſcheinungen auf dem Gebiete der in neueſter Zeit ſehr eifrig angebauten katholiſchen Moraltheologie zu urtheilen, wird es noch lange dauern, ehe man erkennt, daß die Ethik die Frage: „was iſt in jedem einzelnen Fall zu thun?“ nicht ſowohl ſelbſt beantworten, als vielmehr beantworten lehren muß. Sie hat die Grundſätze aufzuſtellen für die Ableitung der konkreten Pflicht aus der allgemeinen, darf aber nicht ſelbſt objektiv die Fälle aufzählen und beſtimmen wollen. Das Letztere hat ſie dem chriſtlichen Bewußtſeyn und dem ſittlichen Takt des Individuums zu überlaſſen, dem ſie in ihrer Darſtellung nur prinzipielle Regeln und beiſpielsweiſe Fingerzeige für ſein Verhalten bieten kann.

Vgl. *G. Th. Meier*, Introductio in universum theol. mor. etc. studium; Helmst. 1671; *Joh. Frdr. Mayer*, Bibl. scriptor. theol. mor. et conscientiariae in ſeiner Ausgabe von Strauch, theol. mor. 1705; Buddeus, Isagoge S. 700 ff; Stäudlin, Geſchichte der Sittenl. J., Gött. 1799 und 1802; De Wette, chriſtl. Sittenl., Thl. II. Berl. 1821. — Hr. Merz, das Syſtem der chriſtl. Sittenl. nach den Grundſätzen des Proteſtantismus und Katholizismus. Tüb. 1841. **E. Schwarz.**

Casula, Meßgewand, ſ. Kleider, geiſtliche.

Casus reservati, Reſervatfälle ſind ſolche Vergehen und Sünden, von welchen nicht jeder einfache Beichtvater (ſ. d. Art. B. I. S. 785), ſondern nur ein höherer oder ein von dieſem beſonders für den beſtimmten Fall dazu autoriſirter Geiſtlicher abſolviren kann. Die römiſch-katholiſche Kirche rechtfertigt ein derartiges Vorbehalten damit, daß Chriſtus das Recht der Abſolution eigentlich nur den Apoſteln und den Nachfolgern

derſelben, den Biſchöfen, übertragen habe (Ev. Joh. 20, 21—23.) und daß es den letztern daher überlaſſen blieb, bei ferneren Uebertragungen ſich ſo viel zu reſerviren, als das Wohl der Kirche ihnen zu fordern ſchiene. Das tridentiniſche Concil hat dieſe Auffaſſung ſanktionirt sess. XIV. cap. 7. de poenitentia und zugleich durch den Fluch bekräftigt can. 11. a. a. O.: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quo minus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit.“ Die Reſervatfälle ſind aber überhaupt „causae aliquae criminum graviores“ — „atrociora quaedam et graviora crimina“ (Trident. l. c.), ſchwere Todſünden, nicht läßliche (venialia), wirklich vollendete Verbrechen, deren Exiſtenz feſtſteht. Berechtigt zur Reſervation ſolcher Sünden ſind für die ganze römiſche Kirche der Pabſt, für ihre Diöceſen oder Jurisdiktionsſprengel die Biſchöfe und die Inhaber einer jurisdictio quasi episcopalis, vornehmlich die Generale und Provinzialoberen der Regularen. Die einzelnen Fälle ſelbſt ſind erſt nach und nach beſtimmt worden, indem bei Gelegenheit beſonders ſchwieriger Umſtände die Pfarrer ſich an die Biſchöfe, dieſe aber ſich an die Päbſte wendeten und ihre Entſcheidung einholten, was dann Anlaß zu dauernder Feſtſetzung gab (vergl. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XIII. XIV.). Ordentlicher Weiſe haben ſich die Päbſte nur ſolche Todſünden reſervirt, welche mit Excommunikationen verbunden ſind, von welchen nur der apoſtoliſche Stuhl löſen kann; doch gibt es auch päbſtliche Reſervatfälle, ohne Excommunikation überhaupt, wie bei den male et simoniace promoti nach der Bulle Sixtus V.: Sanctum et salutare vom 5. Januar 1588 (im Bullarium Roman. ed. Luxemb. Tom. II. Fol. 711), oder bei der falſchen Anklage eines Prieſters wegen der sollicitatio ad turpia, nach der Bulle: Sacramentum Benedikt's XIV. u. a. Die päbſtlichen Reſervatfälle ſind vor allen die in der Bulle in coena Domini (ſ. d. Art.), ſodann viele andere, welche theils gegen die Prälaten und die niedere Geiſtlichkeit, theils gegen Regularen, gegen weltliche Herrſcher und gegen Jedermann gerichtet ſind (m. ſ. den Nachweis derſelben bei *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. excommunicatio art. III.). Zu den gegen die Obrigkeiten gehören namentlich die Fälle, wenn dieſelben Zwang anwenden, daß in ihren dem Interdikt unterliegenden Gebieten heilige Handlungen vollzogen werden, wenn ſie geiſtliche Perſonen vor das weltliche Forum ziehen, wenn ſie ſich an Biſchöfen vergreifen u. a. m. Wenn ein päbſtlicher Reſervatfall nicht offenkundig geworden iſt, ſind die Biſchöfe befugt, ihre Untergebenen in ihrer Diöceſe ſelbſt oder durch einen dazu deputirten Vicar in foro conscientiae zu abſolviren (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 6. de reform.); außerdem iſt ihnen durch die Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) eine Menge anderer päbſtlicher Fälle überwieſen. Was die biſchöflichen Reſervatfälle ſelbſt betrifft, ſo erfolgt deren Feſtſetzung ordentlicher Weiſe auf einer Synode (ſ. Benedikt XIV. de synodo dioecesana lib. V. cap. IV. §. III.) und geſtaltet ſich in den einzelnen Biſthümern ſelbſt verſchieden (für die Diöceſen Deutſchlands vgl. man *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. XI. Fol. 162 die Ueberſicht des Index). Im Allgemeinen gehören dazu eine Reihe grober Verbrechen, wie delicta carnis, Tödtungen, von Seiten der Geiſtlichen vornehmlich Verletzung des Beichtſiegels u. a. Die Biſchöfe pflegen indeſſen den Ruraldecanen die Abſolutionsbefugniß für manche dieſer Fälle durch beſondere Fakultät zu übertragen, außerdem aber auch andern Klerikern für die Faſtenzeit und einzelne allgemeine oder lokale Feſte. Die den Kloſterobern reſervirten Fälle belaufen ſich nach einem Dekret Clemens VIII. vom 26. Mai 1593 und der Beſtätigung Urbans VIII. vom 21. September 1624 u. a. m. auf eilf (vergl. Benedikt XIV. de synodo lib. V. cap. V. §. V sq. *Ferraris*, bibliotheca can. s. v. Praelatus regularis nro. 53 sq.) und betreffen beſonders die Verletzung der klöſterlichen Gelübde, Meineid, Tödtungen u. dgl. Durch Zuſtimmung des Generalkapitels kann eine Vermehrung derſelben herbeigeführt werden und beſteht z. B. für die Franziskaner (*Ferraris*, l. c. s. v. reservatio casuum nro. 22.). Im Fall dringender Nothwendigkeit, wozu vornehmlich die Gefahr des Todes gehört, kann jedoch jeder ordinirte, ſelbſt nicht approbirte Prieſter den Reuigen auch von

Reservatfällen absolviren. So bestimmte für den articulus mortis bereits allgemein Cölestin im Jahre 428 (c. 12. 13. Can. XXVI. qu. VI.) und das spätere Recht hat dies immer wiederholt (c. 5. de poenis in VI. [V. 9.]. Clem. 3. eod. [V. 8.] u. a.), insbesondere auch in Bezug auf die zum Tode Verurtheilten. Clem. 1. de poenit. et remissionibus (V. 9.). Clemens V. a. 1311. Das Trident. Concil sess. XIV. it. cap. 7. deklarirt: „Hanc delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant."

Die römische Praxis der Reservatfälle mußte in der evangelischen Kirche sogleich jeden Boden verlieren, als die Verschiedenheit der Ordines aufgegeben und die Absolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion fernerhin betrachtet wurde (vergl. den Art. Beichte a. Ende B. I. S. 782). Gegen diese Grundsätze ist das Anathema des Tridentinums gerichtet und die römische Kirche auch sonst stets bemüht, dieselben zu widerlegen (Benedikt XIV. de synodo lib. V. cap. IV. §. I. II.) und dies um so mehr, als es selbst nicht an Kanonisten fehlt, welche wenigstens die Wirksamkeit der Absolution eines Priesters auch in casu reservato behaupten (m. s. z. B. *Sauter*, fundamenta juris eccl. Catholicorum P. V. §. 677. 678.) oder überhaupt sich gegen die Reservationen erklären. Die katholische Kirche, besonders in Schlesien (2. Ausg. Altenburg 1827) §. 25. S. 314 folg. H. F. Jacobson.

Catenen, s. exegetische Sammlungen.

Cavalier, s. Camisarden.

Ceder, אֶרֶז, Pinus cedrus L., ein edler, hoher und starkzweigiger Baum (Jes. 2, 13. 37, 24. Hesek. 17, 12. 13. 31, 3. Amos 2, 9. Hiob 40, 12.), wegen dessen Schönheit und Schlankheit es HL. 5, 25. heißt: „ein Jüngling wie Cedern." Darum bezeichnet denn auch die Ceder überhaupt das Hohe, Erhabene, wozu im Gegensatz der Dornstrauch Bild des Niedern, Unedeln, Gemeinen ist. Richt. 9, 15. 2 Kön. 12, 9. 2 Chron. 25, 18. „Der Baum gehört in das Geschlecht der Nadelbäume, hat 1½ Zoll lange, steife, fast vierkantige, auch im Winter grüne Nadeln, deren mehr als zwanzig aus einer Scheide hervorkommen und welche der Ceder im Ganzen die Aehnlichkeit mit einem Lerchenbaume geben (Rauwolf, Reisen S. 280). Die männlichen Blumen sind längliche fingersdicke Kätzchen von gelber Farbe, die weiblichen kleine ovale Kegel, zuerst purpurroth, dann blaßroth und schmutzig grün und am Ende hellbraun. Die Zapfen stehen aufrecht, sind eirund, 5 Zoll lang und 4 Zoll breit und sitzen sehr fest an der Rinde an. Letztere hat eine glänzend graue oder braune Farbe. Das Holz der Ceder ist rothstreifig, knotenfrei, ungemein dauerhaft und, wie der ganze Baum, wohlriechend." Winer, Realwb. u. d. W. Daher wurde es zur Anfertigung von kostbaren Kisten (Hesek. 27, 24.), zur Anfertigung von Götzenbildern (Jes. 44, 13.), zum Täfelwerk der Zimmer (Jerem. 22, 14. Zephan. 2, 14.), überhaupt zu Prachtbauten verwendet, wie denn Davids und Salomo's Königspaläste und der Tempel meist aus Cedernholz erbaut waren. 2 Sam. 5, 11. 7, 2. 7. 1 Kön. 5. 6, 9 ff. 7, 2 ff. 1 Chron. 15 (14), 1. 18 (17), 1. 23 (22), 4. 2 Chron. 2, 3. 8 ff. HL. 1, 17. Auch beim zweiten Tempelbaue wurde Cedernholz verwendet, Esr. 3, 7. Der Höhe und Schlankheit der Bäume wegen wurden die Stämme auch zu Masten benutzt, Hesek. 27, 5. Auf die Festigkeit des Cedernholzes bezieht sich HL. 8, 9. Wahrscheinlich seines Wohlgeruches wegen wurde es bei Reinigungsopfern in Verbindung mit Zusatz angewendet, 3 Mos. 14, 4. 6. 4 Mos. 19, 6. In Bezug auf die Kostbarkeit des Holzes bei Bauten steht der Ceder die Sykomore (שִׁקְמָה) gegenüber als der häufiger vorkommende, daher weniger geachtete und gewöhnlich zu Bauten verwendete Baum, 1 Kön. 10, 27. 2 Chron. 9, 27. Jes. 9, 9. Berühmt

vor allen sind die Cedern des Libanon (Richt. 9, 15. 1 Kön. 4, 33. 5, 6. Esr. 3, 7. Ps. 29, 5. 92, 13. 104, 16. Jes. 2, 13. 11, 8. 37, 24. (2 Kön. 19, 23.) Jerem. 22, 7. 23. Hesek. 17, 3. 27, 5. 31, 3. Zachar. 11, 1. Sir. 24, 17. [13.] 50, 14 [12.]), die freilich in jetziger Zeit bis auf kleine Cedernwäldchen zusammengeschmolzen sind, so daß die alte Pracht des Libanon längst dahin ist. Das bekannteste dieser Cedernwäldchen, welches selten von einem Reisenden, der jene Gegend berührt, übergangen wird, befindet sich auf dem Kamme des Libanon oberhalb des Dörfchens Bscherreh, ungefähr auf der Linie zwischen Baalbek und Tripolis. Die neueste ausführlichere Beschreibung des Wäldchens von Rußegger (Reise Th. I. S. 713) habe ich in meinem „Palästina“ S. 67 in der Anmerkung vollständig mitgetheilt. Nachweis über ältere Berichte gibt Gesenius im Commentar zu Jes. I. S. 964. Rußegger schätzt das ganze Wäldchen auf 300 bis 400 Stämme, von denen die meisten in einem Alter von ein paar hundert Jahren sind, mehrere 400 bis 800 Jahre zählen mögen, und nur etwa 10 ganz alte sind, unter denen sich wieder sieben theils durch ihre besondere Größe, theils durch ihr besonders altes Ansehen auszeichnen. Wolff (Reise in das gelobte Land S. 214) schätzt (1847) die Zahl nicht höher als 200. Die Höhe derselben dürfte 50 Fuß wohl kaum übersteigen. Es ist eine alte Sage, daß der Cedernwald des Libanon gewissermaßen bezaubert sey, indem Niemand im Stande wäre, die Zahl der Cedern bestimmt anzugeben, da bei jeder wiederholten Zählung ein anderes Resultat sich herausstelle. Wirklich scheint diese Behauptung durch die verschiedenen und von einander so sehr abweichenden Angaben aller Reisenden eine Bestätigung zu finden, was aber sehr leicht daraus zu erklären ist, daß der Eine mehr, der Andere weniger von den jungen Bäumen mitrechnete. Auch hat man lange Zeit den erwähnten Hain für den einzigen Ueberrest der alten Cedern des Libanon gehalten, allein Seetzen, Ehrenberg und die amerikanischen Missionare fanden deren auch in andern Theilen des Gebirges in reichlicher Menge (vgl. Wolff a. a. O.). Ausführlicheres über die Ceder geben: Ol. Cels. Hierobot. I. p. 106—134. *Hilleri* Hierophyticon. I. p. 377—394. *Ursini* arboretum bibl. p. 286—310. Rosenmüller, Handbuch der bibl. Alterthumskunde. Bd. IV, 1. S. 238—244. Arnold.

Cellarius (Kellner; auch Martin Borrhaus) erscheint zuerst in Gesellschaft der sogen. Zwickauer Propheten in Wittenberg, später aber als Professor der Theologie in Basel. In ersterer Beziehung hat er vorübergehende Bedeutung für die deutsche Reformationsgeschichte, in letzterer eine untergeordnete für die Gelehrtengeschichte des 16. Jahrhunderts. Im Jahre 1499 zu Stuttgart geboren, war er in Tübingen ein Schüler Reuchlins, von dem er sich in die Kenntniß des Hebräischen und der verwandten Dialekte einführen ließ. In Heidelberg erhielt er den Magistergrad; dann wandte er sich nach Wittenberg, wo er mit Melanchthon, den er schon von Tübingen her kannte, in nähere Verbindung trat. Zu seinem Unglück gerieth er hier in die Hände des schwärmerischen Max Stübner von Elsterberg, der ihn in die Wiedertäuferei hineinzog. Weder Melanchthons Ermahnungen noch die Unterredung mit Luther (1522) vermochten ihn auf andere Gedanken zu bringen. Er verließ Wittenberg und wandte sich nach Preußen, wurde aber dort auf Befehl des Herzogs festgehalten und in milde Haft gebracht. Auch dieses Mittel verfing nicht; er fuhr fort, seine anabaptistischen Grundsätze schriftlich und mündlich zu verfechten; doch schon im Jahre 1527, als er seine Schrift de operibus Dei electionis et reprobationis mit einem Vorwort von Capito zu Straßburg herausgab, lag ihm daran, bei Zwingli sich zu rechtfertigen und ihm zu zeigen, daß er von der Wiedertäuferei sich freigemacht habe*). Seit dem Jahre 1536 ließ er sich in Basel nieder. Hier legte er den Namen Cellarius ab und nannte sich Borrhaus. Er verehelichte sich und gewann sein ehrliches Brod mit Fenstermachen, bis günstigere

*) Vergl. Zwinglii Epistolae nro. 74. (Opp. VIII. p. 87. ed. Schuler et Schulthess). Auch Capito schreibt an Zwingli über Cellarius: Animo longe meliore est, quam fama esse praedicatur. ibid. p. 83. So empfahl ihn auch Oekolampad dem Zwingli als Freund. ebend. p. 8.

Umstände ihn wieder auf den Lehrstuhl führten. Nachdem er eine Zeit lang die Rhetorik vorgetragen, erhielt er 1544 eine theologische Professur, die des A. T. und erwarb sich als Lehrer Beifall. Den Doktorgrad in der Theologie erlangte er 1549. Im Jahre 1564 (den 11. Okt.) starb er an der Pest. Seine Bücher vergabte er der Universität. Von seinen eigenen Schriften, worunter auch mathematische, kosmographische und philosophische (über Aristoteles), geben die Athenae rauricae I. S. 26 ein genaueres Verzeichniß. Außer der oben angeführten Abhandlung über die Prädestination hat er, was das Theologische betrifft, noch 40 Quästionen über die Rechtfertigung (de justificatione. Bas. 1561) und mehrere Commentare über alttestamentliche Bücher geschrieben; vergl. über ihn: *Camerarii* Vita Mel. c. 14. *Pantaleonis* Prosopograph. p. 381. *Adami* Vitae p. 191. Athen. raur. I. p. 24. Die Wörterbücher von Bayle und Iselin u. d. Art. Borrhaus. Seine Prädestinationslehre findet sich entwickelt bei A. Schweizer, protestant. Centraldogmen I. S. 135—138. **Hagenbach.**

Celliten, s. Alexianer.

Celsus, s. Origenes.

Censur der Bücher, s. Büchercensur.

Census, s. Schätzung.

Centralamerika besteht aus den Staaten Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua, Costarica, dem Küstenstrich Mosquitia und der englischen Niederlassung Balize. Die Zahl der Einwohner ist ungefähr 1,500,000, und zwar sind darunter 100,000 Weiße, 800,000 Indianer, 600,000 Mischlinge; in Costarica hat die weiße Bevölkerung das Uebergewicht, in Guatemala die rein indianische Bevölkerung, in den übrigen Staaten die Mischlinge. Nach der Unabhängigkeitserklärung am 15. Sept. 1821 bildeten die 5 Staaten eine Conföderation, die sich aber nach manchen innern Unruhen im Jahr 1840 auflöste, so daß jeder Staat für sich besteht; in neuerer Zeit wird wieder eine Conföderation angestrebt. Bei den Verfassungsentwürfen suchte man sich von den Forderungen der Kirche gänzlich frei zu stellen, es hat das aber nie recht gelingen wollen. In der constituirenden Versammlung wurden die päbstlichen Bullen verboten, so wie auch der Verkauf von Ablaßbriefen, 1826 wurden alle Klöster aufgehoben und alle Mönche für immer transportirt, 1832 wurde allgemeine Religionsfreiheit dekretirt, ja in Honduras sogar auf kurze Zeit der Cölibat der Geistlichen abgeschafft, und als dies Gesetz wieder aufgehoben werden mußte, doch die natürlichen Kinder der Priester für legitime Erben erklärt. Alle diese Dekrete aber schon stattfindender Toleranz sind, da die ganze Bevölkerung aus Katholiken besteht, höchst unzuverlässig, Versuche von Nichtkatholiken, Schulen zu halten, scheiterten durch den Widerstand der Geistlichen. Die Herzensgüte der Dorfpfarrer wird allgemein gerühmt, ihr Haus ist die Zufluchtsstätte aller Hülfsbedürftigen. Centralamerika bildet ein Erzbisthum Guatemala und vier Bisthümer Leon, Ciudad Real, Comayagua und San Salvador (seit dem 28. Sept. 1842). Nach einer Beschreibung aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von dem Engländer Thomas Gage zählte das Bisthum Guatemala damals 424 Kirchen, das Bisthum Leon 88, Ciudad Real 102, Comayagua 145 Kirchen, zusammen 759. Jetzt wird die Zahl der Kirchen auf 716 angegeben, die Zahl der Pfarreien in der Diöcese Guatemala auf 131, im Bisthum Leon auf 39 nebst 3 Missionen, in Ciudad Real 38 Pfarreien, in Comayagua auf 35 Pfarreien nebst einer Mission. Die Summe der Pfarreien ist also 243 nebst 4 Missionen. In den indianischen Dörfern, die häufig den Namen eines Heiligen führen — denn zur Zeit der Eroberung wurde auf die wilden unbekehrten Indianer in den Gebirgen Jagd gemacht, ihrer 80, 100 und 200 in ein Dorf vereinigt und dies unter den Schutz eines Heiligen gestellt — ist der Priester die erste Person, seine Einkünfte waren früher bedeutend. Die Erkenntniß der Indianer ist begreiflich sehr schwach, besondere Freude machen ihnen die Processionen und Heiligenbilder. Jeder Indianer bemüht sich, der Kirche ein solches Heiligenbild zu überliefern, dessen Besitzer er bleibt, bei Processionen trägt er es dann auf einer vergoldeten Stange herum, am

Festtage des Heiligen gibt der Besitzer ein großes Gastmahl, wobei der Priester für die Messe Geld, Federvieh und Laiao erhält. Stirbt der Besitzer des Bildes ohne Erben, so kauft es ein anderer Indianer, damit es nicht aus der Kirche verstoßen werde, was geschieht, wenn das Heiligenbild keinen Eigenthümer hat, in einem solchen Fall aber erwarten die Indianer, daß irgend ein Unglück das Dorf treffen werde. Die Processionen sind begleitet von Geigen- und Flötenmusik, unendliche Wolken von Weihrauch erheben sich, auch Schießpulver, Schwärmer und Raketen werden nicht gespart, des Abends werden die Processionen mit Laternen wiederholt, die Heiligenbilder mit Blumen geschmückt. Am Weihnachtsfeste wird in einem Winkel der Kirche eine Strohhütte erbaut, in der Hütte ist eine Krippe und in ihr liegt das Jesuskind. Vom Weihnachten bis zum 6. Januar finden beständig Processionen statt. Am Pfingstfeste wird eine weiße Taube, mit allerlei Blumen geschmückt, auf den Priester, der vor dem Altar steht, herabgelassen und ihm auf's Haupt gesetzt, der Priester wird dann von allen Seiten mit Blumen gleichsam bedeckt. Jede Trauung wird in den Dörfern vor Sonnenaufgang vollzogen, wahrscheinlich eine Sitte indianisch-heidnischen Ursprungs. Die Kirchengebäude zeigen ein seltsames Gemisch von maurischem Karakter, spanischer Renaissance, oft mit sehr bemerkbarem Anklang an byzantinischen Styl.

Vergl. John Baily, Central America, London 1850. C. F. Reichardt, Centro-Amerika, Braunschw. 1851. Wilh. Heine, Wanderbilder aus Central-Amerika, Leipz. 1853. **W. Klose.**

Centurien, Magdeburger, s. Magdeburger Centurien.

Ceolfrid, s. Beda.

Cerdo, s. Marcion.

Cerinth (*Κήρινθος*). Ueber diesen noch in die Zeit des Apostels Johannes hineinragenden Häretiker sind sowohl die Angaben der Alten, als die Meinungen der Neuern unter sich getheilt; indem ihn die Einen mehr der judaisirend-ebionitischen, die Andern der gnostischen Richtung zuzählen; wobei der Ausweg nahe liegt, ihn als eine Uebergangserscheinung zu betrachten, in welcher sich verschiedenartige Elemente vorgefunden haben, die erst bei späterer Entwicklung sich aussonderten und näher bestimmten. Er lebte in Kleinasien, und soll, einer bis auf Polykarp zurückgehenden Ueberlieferung zufolge, mit dem Apostel Johannes zu Ephesus in einem öffentlichen Bade zusammengetroffen seyn und diesen durch seine Gegenwart bewogen haben, das Haus sofort zu verlassen, aus Furcht, es möchte das Dach über diesem Ketzer zusammenstürzen*). — Die Quellen, aus denen seine Lehre zu schöpfen ist, sind Iren. adv. haer. I. 26. auf der einen, Cajus, Presb. von Rom, und Dionysius von Alexandrien (beide bei *Eus.* h. e. 41. 28.) auf der andern Seite, womit noch *Epiphanius*, haer. 26. und *Theodoret*, fab. haer. II. 3. zu vergleichen. Nach Irenäus würde Cerinth unbedenklich den Gnostikern zuzuzählen seyn; denn er lehrte, die Welt sey nicht vom höchsten Gott, sondern von einer von Gott getrennten, ihm untergeordneten Macht geschaffen, die jenen höchsten Gott gar nicht kannte; Jesus sey nicht von einer Jungfrau geboren (was Cerinth für unmöglich hielt); sondern, ein Sohn Josephs und der Maria, sey er den übrigen Menschen gleich gewesen, nur habe er sie an Tugend und Weisheit übertroffen; bei der Taufe aber habe sich Christus unter der Gestalt einer Taube auf ihn herabgelassen, und von da an habe er den unbekannten Vater offenbart und Wunder gethan; zuletzt aber habe Christus Jesum wieder verlassen, und dieser allein habe gelitten und sey auferstanden, während Christus, als eine rein geistige Existenz, nicht habe leiden können. — Aehnliches wird ihm von Epiphanius schuldgegeben, indem er gelehrt haben soll, die Welt sey von Engeln ge-

*) Vgl. *E. H. Edzardii*, Diss. de Joanne praesentiam Cerinthi fugiente. Viteb. 1721. 4. Auch mit Paulus wird Cerinth in Verbindung gebracht. So soll er (nach Epiphanius) unter denen gewesen seyn, die dem Apostel Vorwürfe wegen seines Umgangs mit Cornelius machten, Apostelgesch. 11. u. a. m.

schaffen. Derselbe Epiphanius wirft ihm aber auch Judaismus vor, Anhänglichkeit an das jüdische Ceremonialgesetz. — Die von Euseb benützten Quellen, Cajus am Ende des 2. und Dionysius nach der Mitte des 3. Jahrhunderts, machen den Cerinth zu einem groben Chiliasten. Nach der Auferstehung soll er ein sinnliches Messiasreich gehofft haben, dessen Sitz Jerusalem; da wird seyn Essen und Trinken und Befriedigung jeglicher Lust. — Möglicherweise wurden die von Cerinth gebrauchten Bilder von einer (geistlichen) Hochzeit u. dergl. mißverstanden und mißdeutet.

Cajus behauptet dann weiter, Cerinth habe, um seinen Offenbarungen Eingang zu verschaffen, dieselben einem großen Apostel untergeschoben. Daß er damit die johanneische Apokalypse, auf welche die von ihm bekämpften Montanisten sich beriefen, gemeint, und also diese für ein apokryphisches Machwerk des Cerinth gehalten, ist zwar aus diesen Worten allein nicht zu beweisen, aber um so wahrscheinlicher, als nach dem Zeugniß des Dionysius dies eine ziemlich verbreitete Meinung war (vgl. Euseb. VII. 25. und Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 582 ff.). Die Meinung aber, daß Johannes sein Evangelium gegen Cerinth geschrieben, ist als antiquirt zu betrachten.

Die späteren Cerinthianer (von den Gegnern auch Merinthianer genannt*), weichen in mehrern ihrer Behauptungen von ihrem Meister ab. So sollen sie geläugnet haben, daß Christus auferstanden sey; er werde erst auferstehen beim Antritt des neuen Reiches. Sie beobachteten die Beschneidung, weil auch Jesus sey beschnitten worden, und hatten ein besonderes, dem Matthäus verwandtes Evangelium.

Vgl. Schmidt, Cerinth ein judaisirender Christ in dessen: Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. I. S. 181 ff. *Paulus*, historia Cerinthi in dessen Introd. in N. T. cap. select. Jen. 1799. Neander, K. Gesch. 2. Aufl. I. 2. S. 683, und dessen gnostische Systeme. Baur, christl. Gnosis S. 403 ff. Dorner, Lehre von der Person Jesu. 2. Aufl. I. S. 310 ff.: „cerinthische Ebioniten.“ Schliemann, Clementinen, S. 464, 466, 539. **Hagenbach.**

Cerularius, s. Cärularius.

Chalcedon. Stadt in Bithynien, am Bosporus, an der nordwestlichen Landspitze Kleinasiens gegenüber von Konstantinopel, wurde noch etliche Jahre vor Byzanz durch die Megarenser erbaut unter dem Namen Procrastis, unweit dem heutigen Scutari und erhob sich unter der Herrschaft der Römer zu bedeutendem Ansehn. — Hier wurde auf Veranstaltung des oströmischen Kaisers Marcian im Oktober des Jahres 451 die berühmte vierte ökumenische Kirchenversammlung gehalten, auf welcher die Lehre von den beiden Naturen in Christo sowohl gegen den Nestorianismus als gegen den Eutychianismus dahin festgestellt wurde, daß zwei Naturen zu einer Person *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* verbunden seyen. Den meisten Einfluß auf diese Bestimmungen, wodurch die früheren Beschlüsse der ephesinischen Räubersynode (449) annullirt wurden, hatten die Abgeordneten des römischen Bischofs, Leo I. Im Ganzen waren über 600 Bischöfe, meist Orientalen gegenwärtig. Auch hatte der Kaiser sechs weltliche Commissarien abgeordnet, um in seinem Namen der Versammlung beizuwohnen. (Nur in der sechsten Sitzung waren Kaiser und Kaiserin persönlich gegenwärtig.) Der gewaltthätige Dioskurus, Patriarch von Alexandrien, wurde von der Synode entsetzt und die Lehre des Eutyches verdammt. Gleichwohl erregten die chalcedonensischen Schlüsse viele Unzufriedenheit, und weit entfernt, dem Streit ein Ziel zu setzen, führten sie denselben nur in ein neues Stadium ein (vergl. die Artikel Dioskurus, Eutyches, Leo, Monophysiten). Außer der Normirung des Glaubens wurden noch andere Bestimmungen getroffen. So wurde der Grenzstreit zwischen den Kirchensprengeln von Antiochien und Jerusalem entschieden, ebenso der Streit zwischen den Bischöfen von Nikomedien und Nicäa wegen der Metropolitanwürde, wobei der letztere sich mit dem Titel begnügen mußte. Eine Hauptbestimmung aber betraf das Verhältniß des Pa-

*) Von *μίρινθος*, Strick. Epiphanius nennt sie *Κηριώθης σπορά*.

triarchen von Konstantinopel zu dem Bischof von Rom. Er wurde diesem, mit Vorbehalt des Ranges, in allem Uebrigen gleichgestellt, was die Abgeordneten Leo's vergeblich zu hintertreiben suchten. — Vergl. die Conciliensammlungen von Baluz, Harduin, Mansi, Walch, Historie der Kirchenversammlungen S. 307. Fuchs, Bibliothek der K. V. Thl. IV. S. 266 ff.

In einer Vorstadt (*προάστειον*) Chalcedons „zur Eiche“ (ad quercum, *εἰς δρῦν*) hielten im Jahr 403 die Feinde des Chrysostomus eine Synode unter dem Vorsitze des Bischofs Theophilus von Alexandrien, auf welcher sie das Absetzungsurtheil über Chrysostomus sprachen (s. Chrysostomus). *Photii* Bibl. cod. 59. *Socr.* VI. 15. *Sozom.* VIII. 17. Hagenbach.

Chaldäa, Chaldäer. Ueber die Natur des Landes und Volkes ist schon oben unter dem Art. Babylonien, Bd. I. S. 646 ff. die Rede gewesen; hier haben wir nur noch die Geschichte derselben nachzuholen. Die Urgeschichte ist wie die jedes alten Volkes in mythisches Dunkel gehüllt. In der heil. Schrift finden wir zunächst Nimrod, Sohn des Kusch, als Gründer eines Reiches zu Babel, Erech, Akkad und Kalne im Lande Sinear, also in Babylonien, von wo aus er seine Herrschaft nach Assyrien ausbreitete (1 Mos. 10, 8—12., s. die Commentare und Knobel, Völkertafel der Genesis, S. 339 ff.); dann wird die Erbauung Babels in noch anderer Weise erwähnt, angestellt um die Verstreuung des Menschengeschlechtes zu verhindern und von Gott selbst unterbrochen, Kap. 11, 1—9. Jedenfalls wird hierdurch die Gründung des babylonischen Reiches in vorhistorische Zeit verlegt; und dürfen wir nach Analogie der Völkertafel in Kap. 10. auch in jener Angabe über Nimrod eine Andeutung völkergeschichtlicher Verhältnisse voraussetzen, so werden wir darin, daß der Gründer des Reichs als Sohn des Kusch d. i. Aethiopiens erscheint, auf eine Einwanderung aus Süden her gewiesen. Dürfen wir ferner in der zweiten Hälfte des Namens Arpakhschad (אַרְפַּכְשָׁד) die Chaldäer (כַּשְׂדִּים) wieder finden (s. oben u. d. W. Bd. I. S. 551 und Knobel, Völkertafel S. 158 ff.), so haben wir in dem Arrapachitis des Ptolemäus den Ursitz der Chaldäer zu suchen, von wo sie weiter südlich und süd-östlich nach Mesopotamien einwanderten. Damit stimmt dann überein, daß das alte Ur der Chaldäer (אור כַּשְׂדִּים), der Stammort Abrahams (1 Mos. 11, 28. 31.), im nördlichen Mesopotamien zu suchen ist. S. u. d. W. Ferner wird ein Késed (כֶּשֶׂד), Stammvater der כַּשְׂדִּים, 1 Mos. 22, 22. als Seitenverwandter Abrahams, Sohn seines Bruders Nahor, aufgeführt und somit der in Mesopotamien zurückgebliebenen therachitischen Seitenlinie zugewiesen. Zu Abrahams Zeit erscheint dann noch ein chaldäischer König, Amraphel, König von Sinear, der mit noch drei anderen Königen einen Kriegszug gegen die Pentapolis in der Ebene des todten Meeres unternimmt (1 Mos. 14, 1.), und Richter 3, 8. wird ein König von Mesopotamien, Kuschan Rischtajim, erwähnt, der die Israeliten acht Jahre lang unter seine Botmäßigkeit bringt. Dies ist Alles, was uns die Bibel über die Uranfänge der Chaldäer mittheilt, die hier nicht eher wieder als im achten Jahrhundert vor Christo erscheinen. Ausführlichere, obwohl nicht minder mythische Nachrichten finden wir bei dem chaldäischen Geschichtsschreiber Berosus, dessen hierher gehörige Fragmente Eusebius in seinem Chronicon (graeco-armen.-lat. opera J. B. Aucher. Venet. 1818. 2 Bde, 4. Dasselbe lateinisch mit den griechischen Fragmenten von Ang. Mai in: Scriptorum veterum nova collectio. Tom. VIII. Rom. 1833, 4.) und Syncellus in seiner Chronographia (ex recens. G. Dindorfii. Bonn. 1829, 2 Bde, 8. Corp. Script. hist. Byzant.) aufbewahrt haben. Diesem zufolge (Euseb. armen. I. p. 20 sq. latin. p. 9. sq. Syncellus I. p. 51) sollen nach der Erschaffung des Menschengeschlechtes in Babylonien viele Menschen von verschiedener Herkunft (*πλῆθος ἀνθρώπων ἀλλοεθνῶν*) gewohnt und ohne Gesetz nach Weise der Thiere gelebt haben. Diesen sey vom rothen Meer her ein Ungeheuer, Namens Oannes, mit einem Fischleibe, Menschenkopfe und Menschenfüßen, und mit menschlicher Stimme redend, erschienen. Dieses Thier habe sich den Tag über, ohne irgend welche Nahrung zu nehmen, unter ihnen aufgehalten und sie

in Künsten und Wissenschaften, der Erbauung von Städten, der Errichtung von Tempeln, in Ordnung und Gesetz, Feldmessung und Ackerbau, mit einem Worte in Allem, was zu einem civilisirten Leben gehört, unterrichtet. Mit Untergang der Sonne sey es wieder in das Meer zurückgekehrt und habe dort die Nacht zugebracht. Der erste König des so gegründeten Staates war Alorus, welchem neun andere folgten. Diese zehn Könige regierten zusammen 120 Saren, d. i. 432,000 Jahre, und während ihrer Regierung kamen noch sechs solche Fischmenschen wieder, welche das, was Oannes im Allgemeinen gelehrt hatte, gründlicher und ausführlicher auseinandersetzten. Der letzte jener Könige war Xisuthros, und in seiner Zeit trat die Sündfluth ein, deren Verlauf ganz in ähnlicher Weise wie in der Bibel beschrieben wird (Euseb. armen. p. 10—15, lat. p. 5—8, Syncell. p. 30 sq. 61 sq.) Nach beendigter Sündfluth ließ sich das Schiff, in welches Xisuthros mit den Seinen gegangen war, in Armenien auf den Gordyäischen Bergen (dem jetzigen Kurdistan) nieder; Xisuthros, nachdem er den Göttern einen Altar erbaut und auf demselben geopfert hatte, verschwand in den Wolken, die Seinen begaben sich wieder nach Babylonien, gruben die vor der Fluth in der Stadt Sippara vergrabenen heiligen Bücher wieder aus, erbaueten viele Städte und stellten Babylon wieder her (Euseb. armen. p. 29—37, lat. p. 14—17. Syncell. p. 54 f.). Nach dieser Zeit regierten noch 86 Könige über 33,000 Jahre (bei Euseb. armen. p. 40. lat. p. 18: 33,091, bei Syncell. p. 147: 34,080), bis die Meder ihrer Herrschaft ein Ende machten. Diesen folgten wieder chaldäische Könige, 49 an der Zahl, in 458 Regierungsjahren, auf diese arabische (nach Berosus 9, die 245 Jahre regieren, nach Syncellus, der die Namen der einzelnen angibt, nur 6 in 215 Jahren) und danach die assyrischen. Die chronologische Berechnung dieser Dynastieen ist bei den ungenauen Angaben sehr unsicher. S. Euseb. armen. p. 40, lat. p. 18. Syncell. p. 169. 172. — Bei den Klassikern finden wir nur vereinzelte Nachrichten über die Chaldäer. Am bekanntesten sind sie diesen als Priesterkaste in Babylonien, die dorthin in uralter Zeit als Kolonisten von Aegypten aus gekommen waren. So z. B. bei Herod. I. c. 181, Arrian. Alex. III, 16, Diodor. I, 28. 81. II, 29—31, Strabo, p. 739. Von diesen priesterlichen Chaldäern unterscheidet Strabo a. a. O. ausdrücklich das Volk der Chaldäer, „die einen Theil der Landschaft Babylonien, der auf der einen Seite an Arabien, auf der andern an den persischen Meerbusen gränzt, bewohnen," womit Ptolemäus (V, 20) übereinstimmt, wenn er Chaldäa den Theil Babyloniens, der an Arabia deserta angränzt, und Plinius, der Babylon Chaldaicarum gentium caput (VI, 30), die Sümpfe, in welche der Euphrat sich verliert, lacus chaldaici (VI, 31, vergl. Strabo p. 767. τὰ ἕλη τὰ κατὰ Χαλδαίους) und die Wüstenaraber infestatores Chaldaeorum (VI, 32) nennt. Daneben finden wir aber auch Chaldäer in ganz anderer Gegend, nämlich auf den karduchischen Gebirgen in der Nähe Armeniens und des schwarzen Meeres, bei Xenophon, der sie als tapferes, kriegs- und freiheitsliebendes Bergvolk aus eigener Anschauung beschreibt (Cyrop. III, 1, 34; Anab. IV, 3, 4; V, 5, 17; VII, 8, 25). Dahin versetzt sie auch Strabo (p. 548, 549, 555) und Stephanus Byzant. (u. d. W. Χαλδαῖοι ed. Westermann p. 304). Wenn Strabo S. 579 und Stephanus unter Ἀλύβη p. 35 angibt, diese Chaldäer hätten vordem Chalybes geheißen, so hat man an Verschmelzung beider Völker zu denken, da noch Xenophon (Anab. VII, 8, 25) sie neben einander aufführt, vgl. Knobel, Völkertafel S. 163, Rommel, in Ersch und Gruber Encyklop. unter Chalybes, Bd. XVI., S. 118 f. Betrachten wir alle diese Angaben zusammen, so läßt sich als historisches Resultat wohl folgendes ziehen. Die Chaldäer, ein dem semitischen Stamme zugehöriges Volk, hatten ihre Ursitze in der Landschaft Arpakhschad, Arrapachitis, worunter die Gebirgsgegend an den Quellflüssen des Tigris, zwischen Armenien und Assyrien, zu verstehen ist. Von hier breiteten sie sich, dem Laufe der Flüsse folgend, nach Süden hin über ganz Mesopotamien aus und gründeten in Babylon ein mächtiges und blühendes Reich, dessen Anfänge circa 2000 oder 2500 v. Chr. zu setzen sind. S. oben Bd. I. S. 642. Combiniren wir die Nachrichten der Klassiker über das Bergvolk der Chaldäer mit dem,

was wir von den heutigen Kurden wissen, so erscheinen uns beide in Wohnsitz, Volksnatur und selbst im Namen (vergl. Rödiger und Pott: Kurdische Studien in: Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes. III., S. 8 f.) ganz identisch, welche Uebereinstimmung auch von vielen Gelehrten als erwiesen angenommen ist. Und doch werden schon von Xenophon Chaldäer und Kardu chen, welches die eigentlichen Kurden sind, neben einander aufgeführt, wonach eine völlige Gleichheit als bedenklich erscheint. Dazu kommt, daß die babylonischen Chaldäer bestimmt semitischen Ursprungs sind, während die Kurden eben so entschieden ihrer Sprache nach dem arischen Stamme angehören (s. Kurdische Studien. S. 1). Man muß daher trotz der scheinbaren Aehnlichkeit des Namens doch eine Verschiedenheit statuiren oder (mit Ewald, Gesch. Isr. I. S. 334) annehmen, daß ein in die Ursitze der Chaldäer eingewandertes nicht semitisches Volk unter dem Namen des alten erscheine. Vergl. auch Knobel, Völkertafel S. 159—163. Doch lassen wir für jetzt diesen Punkt fallen, wir werden weiter unten wieder darauf zurückkommen müssen. Zu jenen chaldäischen Eroberern nun kamen wahrscheinlich noch Einwanderer aus Süden, möglicher Weise von Aegypten, worauf die bestimmte Angabe des Diodor sowie manche Uebereinstimmung in den kosmogonischen Mythen der Chaldäer und Aegypter hindeuten. Dasselbe liegt in der biblischen Tradition von Nimrod, Sohn des Kusch, und in der einheimischen von der Erscheinung der Fischmenschen, wobei wir am einfachsten wohl an zu Schiffe erscheinende Fremdlinge zu denken haben. Dieses Reich bestand unter wechselnden Dynastieen (den mythischen Regenten vor und nach der Fluth folgen medische, chaldäische und arabische Herrscher), bis in der Mitte des 13. Jahrhunderts (1273) das neue Weltreich der Assyrer ihm ein Ende machte. Ueber fünf Jahrhunderte lang verschwinden nun die Chaldäer aus der Geschichte und gehen ganz in den Assyrern auf (s. deren Geschichte u. d. Art. Nineveh); erst im 8. Jahrhundert vor Chr. finden wir sie wieder. Hier beginnt, nach astronomischen Berechnungen bestimmt, im Jahr 747 die Nabonassarische Aera (s. Ideler, Handbuch der Chronologie, I. S. 220 ff.), und der Kanon des Ptolemäus führt eine Reihe von babylonischen Königen auf, die mit Nabonassar anfängt und mit Nabonadius endigt, zusammen 209 Jahre, also von 747, dem ersten Jahre des Nabonassar, bis 538, der Eroberung Babylons durch Cyrus. Die Namen dieser Regentenreihe des Kanon gibt am richtigsten nach Handschriften Bunsen im Urkundenbuche zu seinem Werke über Aegypten, Bd. III. Im Anfange dieses Zeitraumes erscheint Babylonien durchaus als assyrische Provinz und die genannten Könige sind nur Statthalter der Assyrer, zum Theil selbst assyrische Prinzen. Salmanassar verpflanzte Babylonier in das eroberte Samarien (2 Kön. 24, 30.) und umgekehrt schickte er Israeliten nach Sinear (Jes. 11, 11.), und so führte auch später noch Asarhaddon den König Manasse und andere Gefangene nach Babel (2 Chron. 33, 11. Esra 4, 2. 9.). In die Zeit des Jahres 721 fällt der merkwürdige und vielfach gedeutete Ausspruch des Propheten Jesaja über die Chaldäer, von denen er Kap. 23, 13. sagt: „Siehe das Land der Chaldäer! dieses Volk ist (noch) nicht gewesen, Assur hat es gegründet zu Steppenbewohnern“ u. s. w. Der Erklärung Knobels in seinem Commentare (vergl. dessen Prophetismus. II. S. 216 ff.), welche im Wesentlichen mit der von Gesenius übereinstimmt, folgend, finden wir hier die Chaldäer im Belagerungsheer der Assyrer vor Tyrus als ein Volk, das nur erst durch die Assyrer, welche es aus den heimathlichen Gebirgen in die große Ebene, die Steppe Babyloniens, verpflanzt hatten, in den politisch-geographischen Gesichtskreis der Palästinenser gekommen ist. Wie ist dies zu verstehen? Mit Uebergehung aller der verschiedenen Ansichten, die hierüber aufgestellt sind, wobei wir auf die Commentare über die erwähnte Stelle verweisen, geben wir hier einfach unsere Auffassung. Durch die Herrschaft der Assyrer war, bei den Israeliten wenigstens, jede Erinnerung an das alte Chaldäer-reich und -volk in Babylonien verschwunden. Nicht allzulange vor Jesaja's Zeit mochte nun wohl aus den obenerwähnten Ursitzen jenes Volkes, in welchen sich ihre Nachkommen nach wie vor als freies Bergvolk erhalten hatten (wie dies ja bis auf den heutigen Tag noch der Fall ist, vergl. Knobel, Völkertafel, S. 162), neuer Zuwachs in die

Gegend von Babylon geführt und hierdurch ein neues kriegerisches Element in die dort ansässige Bevölkerung gekommen seyn. So wenigstens erklärt sich auch am einfachsten, was von der kriegerischen Wildheit (vergl. besonders Habak. 1, 6—11.) und zugleich von der hohen Bildung der Chaldäer des zweiten Reiches aus dem Alterthume berichtet wird. Soviel steht aber wohl nach den neueren Untersuchungen fest, daß in der Stelle des Jesaja durchaus nicht an die erste Einwanderung der Chaldäer, welche, wie oben gezeigt wurde, in die vorassyrische Zeit fällt, zu denken ist. Es ist auch schon erwähnt, daß die alten babylonischen Chaldäer und die heutigen Kurden ganz verschiedenen Stammes, jene Semiten, diese Arier sind. Es entsteht nun die Frage, ob nicht etwa diese zweite Einwanderung dem nicht semitischen Stamme, der sich in den heutigen Kurden erhalten hat, angehören möge? Darauf scheinen die mancherlei nicht semitischen Elemente, welche sich in chaldäischen Götter- und Königsnamen sowie in Amtsbezeichnungen vorfinden, hinzuführen (s. Knobel, Völkert. S. 167). Nehmen wir dies an, so haben wir uns die Sache so zu denken, daß die neu eingewanderten Krieger das herrschende Element im Volke geworden sind, und indem sie im Allgemeinen die Sprache des schon seßhaften, gebildeteren Volkes annahmen, doch für mancherlei Verhältnisse, besonders in ihren Namen, die eigene beibehielten. Doch kann eben so gut auch jenes nichtsemitische Element von dem assyrischen Einflusse auf Babylonien während der langen assyrischen Herrschaft herrühren. Soviel steht fest, daß soweit die babylonischen Keilschriften bis jetzt erklärt sind (vergl. bes. Grotefend, Erläuterung der babylonischen Keilschriften aus Behistun. Götting. 1853, 4.), die Sprache derselben wesentlich aramäisch ist. Natürlich wird sich eine klare Einsicht in diese dunkeln und verwickelten Verhältnisse nur erst gewinnen lassen, wenn die Erklärung jener Schriften, die jetzt sich nur im Stadium ihrer ersten Entwickelung befindet, zu reifer Ausbildung und vollständiger Sicherheit gediehen ist. Lassen wir daher diese Fragen, die durchaus noch nicht entschieden werden können, dahingestellt und wenden wir uns zu dem, was mit größerer historischer Sicherheit uns bekannt ist. Daß in der Mitte des 8. Jahrhunderts vor Chr. Babylonien assyrische Provinz war und von assyrischen Vicekönigen regiert wurde, ist schon erwähnt. Unter diesen wird in der Bibel Merodach Baladan (מְרֹדַךְ בַּלְאֲדָן), Sohn Baladans, aufgeführt, der nach Jes. 39, 1 ff. 2 Kön. 20, 12., vergl. 2 Chron. 32, 31. Gesandte an den König Hiskia schickte (s. d. Art. Hiskia). Die Zeit dieser Gesandtschaft ist unbestimmt, jedenfalls aber den biblischen Nachrichten gemäß bald nach Hiskia's Krankheit zu setzen. In dem Kanon des Ptolemäus werden in dieser Zeit als Könige aufgeführt: Mardokempal 721—709 vor Chr.; Arkeanos 709—704; ein Interregnum von zwei Jahren; Belibos 702—699; Apasanadios 699—693. Unter diesen würde Mardokempal unbedingt dem Namen nach mit Merodach Baladan übereinstimmen. Im Chronicon des Eusebius (armen. I. p. 42 sq. lat. p. 19) berichtet Alexander Polyhistor nach Berosus Folgendes: „Postquam regno defunctus est Senecherimi frater, et post Hagisae in Babylonios dominationem, qui quidem nondum expleto trigesimo imperii die a Marudacho Baldane interemptus est; Marudachus ipse Baldanes tyrannidem invasit mensibus sex; donec eum sustulit vir quidam nomine Elibus, qui et in regnum successit. Hoc postremo tertium iam annum regnante, Senecherimus rex Assyriorum copias adversum Babylonios contrahebat, proelioque cum iis conserto, superior evadebat: captumque Elibum cum familiaribus eius in Assyriam transferri iubebat. Is *igitur* Babyloniorum potitus filium suum Asordanem eis regem imponebat, ipse autem in Assyriam reditum maturabat.“ Hiernach wäre dieser Merodach Baladan in den Anfang des im Ptolemäischen Kanon erwähnten Interregnum, 704, zu setzen und der Marudachus Baldanes des Berosus dürfte mit dem Mardokempal des Kanon nicht Eine Person seyn (wie bei Gesenius, Comment. zu Jes. 39, 1. Bd. I., S. 1002), sondern zwei verschiedene (nach Hitzig, Comment. zu Jes. S. 450 f.; Winer, Realwörtb. unter Merodach Baladan; Ewald, Gesch. Isr. III. S. 344, Anm. 3; Duncker, Gesch. des Alterth. I., S. 388, Anm.). Es fragt sich nur, mit welchem von beiden der biblische Merodach Baladan identisch ist. Dem biblischen Berichte nach, der die Zeit

von Hiskia's Krankheit feststellt, muß es der Mardokempal gewesen seyn, den historischen Verhältnissen aber nach kann es nur der Marudachus des Berosus seyn, denn die Gesandtschaft desselben hatte unbestreitbar nur den Zweck, den jüdischen König für sich und seine Auflehnungspläne gegen Assyrien zu gewinnen. Die Differenz ist entweder (mit Knobel, Comment. zu Jes. 39, 1.) so zu lösen, daß der Verfasser des biblischen Berichtes den eigentlichen Zweck der Gesandtschaft nicht erkannt habe und seine Angabe eine bloße Annahme sey, gemacht nach dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel, oder (mit Bauer, Tabellen über die Geschichte des jüdischen Volks. Tab. IV.) daß die beiden doch Einer seyen und „die Berichterstatter in uns unbekannten Wechselfällen jener kampfreichen Zeit Grund zu ihrer verschiedenen Angabe der Regierungszeit Merodach Baladan's fanden.“ Auch hier werden weitere Aufschlüsse nur aus der Entzifferung der Inschriften gewonnen werden können. Sicherer ist, daß Sanherib die rebellischen Vasallen sich wieder unterwarf und seinen eignen Sohn Asarhaddon (אַסַּרְחַדּוֹן 2 Kön. 19, 37.; Jes. 37, 38.; Tob. 1, 21.) als Vicekönig einsetzte (699 v. Chr.), als welcher er bis zum Tode seines Vaters 693, wo er die Herrschaft über Assyrien antrat, regierte (s. über ihn das Nähere in der assyrischen Geschichte u. d. Art. Nineveh). Als gegen Ende des 7. Jahrhunderts scythische Horden in das assyrische Reich einfielen, schickte Sardanapal, der letzte assyrische König, im Jahr 625 den Nabopolassar, seinen Feldherrn, als Vicekönig nach Babel, um das Land vor dem Einbruche der Scythen zu schützen (Euseb. Chron. armen. p. 54, lat. p. 26). Bald nachher tritt dieser als selbstständiger Herrscher auf, verbündet sich mit dem Könige Kyaxares von Medien und macht mit diesem durch die Eroberung und Zerstörung Nineveh's im Jahr 606 dem assyrischen Reiche ein Ende. Ihm folgte sein Sohn Nebukadnezar, über dessen Thaten und glanzvolle Regierung ein besonderer Artikel Auskunft geben wird. Er regierte 43 Jahre (604—561) und ihm folgte sein Sohn Evil-Merodach (אֱוִיל מְרֹדַךְ), der gleich im ersten Jahre seiner Regierung den jüdischen König Jojachin aus der Gefangenschaft entließ (2 Kön. 25, 27.; Jerem. 52, 31.). Er war ein lasterhafter Fürst (Euseb. praep. evang. IX, 41; Berosus bei Joseph. c. Apion. I, 20) und wurde nach zweijähriger Regierung von seinem Schwager Nerigliſſar ermordet. Dieser bestieg den Thron, besaß ihn aber nur 4 Jahre. Sein unmündiger Sohn Labosoarchad wurde durch eine Verschwörung der Großen schon nach neun Monaten aus dem Wege geschafft, worauf diese einen aus ihrer Mitte, den Nabonet, auf den Thron erhoben. Dieser ist der Belsazar der Bibel, unter welchem der Perser Kyros Babylon 538 vor Chr. eroberte und dem chaldäischen Reiche ein Ende machte (s. oben den Art. Belsazer. Bd. II, S. 17 f.). Von da an war Babylonien persische Provinz und theilte die Schicksale des persischen Reiches. Ueber die Geschichte der Chaldäer vergl. besonders Gesenius, in Ersch und Gruber Encyklop. Bd. XVI, S. 103 ff.; Rosenmüller, Handb. der bibl. Alterthumskunde. Bd. I, 2, S. 1—90; M. Duncker, Gesch. des Alterthums. Bd. I, S. 115—136, 386—475; II, S. 548—559.

Zu dem, was schon oben Bd. I, S. 647 f. über die Babylonier im Allgemeinen beigebracht ist, haben wir hier nur noch einige Einzelheiten über Religion und Staatsverfassung derselben, so weit es die Bibel angeht, nachzuholen. Die Religion der alten Babylonier war wie die fast aller alten Völker des Orients Naturdienst und zwar hauptsächlich Gestirndienst. Als höchsten Gott verehrten sie den Bel (בֵּל Jes. 46, 1.; Jerem. 50, 2.; 51, 44.; Dan. LXX, 14, 3 ff.), den Herrn (בַּעַל) des Himmels und des Lichtes, der Himmel und Erde getheilt und die Menschen geschaffen hat (s. die Kosmogonie nach Berosus bei Euseb. Chron. armen. I. p. 22 sq., lat. p. 10 sq., Syncell. I. p. 52 sq.). Als Stern entspricht ihm der Jupiter oder nach Andern der Saturn. Diesem zur Seite steht eine höchste weibliche Gottheit, die Mylitta, die Herrin der Erde und des Wassers, die Göttin der Fruchtbarkeit, die gebärende weibliche Naturkraft, welche in einem höchst sinnlichen Cultus verehrt wurde. Ihr Gestirn ist der Planet Venus. In der Bibel erscheint sie als Meni (מְנִי) Jes. 65, 11., wo auch in Verbindung mit ihr der Jupiter als Gad (גָּד, Glück) angeführt wird. Der Planet Mars ist der Kriegsgott Nergal

(נֶרְגַל 2. Kön. 17, 30.), der wahrscheinlich auch unter dem Namen Merodach (מְרֹדָךְ) erscheint Jerem. 50, 2.; der Nebo (נְבוֹ) Jes. 46, 1. ist der Merkur. Neben diesen Hauptgottheiten verehrten sie noch eine große Menge anderer (daher Jerem. 50, 38.: „ein Land der Götzen ist es und der Abgötter rühmen sie sich“), deren Bilder von Gold, Silber, Erz, Eisen, Holz und Stein gemacht waren, Dan. 5, 4. 23. Ausführlicheres über diesen Götzendienst s. bei Gesenius, Commentar über den Jesaia. 2. Beil. Bd. II, S. 327 ff.; Münter, die Religion der Babylonier; Duncker, Gesch. des Alterth. I. S. 125—130. — Die Staatsverfassung der Babylonier (vergl. Bertholdt, Commentar zum Daniel. 2. Excurs, S. 817 ff.) war despotische Monarchie. Ueber allen steht der „König der Könige“ (Dan. 2, 37.), dessen Wille Gesetz ist (Dan. 3, 12. 14, 28.), und der unzugänglich in seiner Königsburg („der Pforte“, Dan. 2, 49.), umgeben von einer großen Schaar Hof- und Staatsdiener (Dan. 6, 2. 23.) lebt. Zu den angesehensten derselben, die die nächste Umgebung des Königs bildeten, gehörte der Palastpräfekt (Dan. 2, 49.), der Oberste der Eunuchen (1, 3. Jerem. 39, 3. 13.), der Oberste der Leibwache (Dan. 2, 14.; Jerem. 39, 3.; 2 Kön. 25, 8. 10. 11.) und der Vorsteher der Magier (Dan. 2, 48,; Jerem 39, 3.). Auch werden noch Dan. 3, 24. 27. 4, 33. 6, 8. דָּבְרַיָּא, Räthe des Königs genannt, die vielleicht einen besondern Staatsrath bildeten. Das Reich war in einzelne Provinzen, wie im persischen Reiche die Satrapieen waren, eingetheilt (Dan. 2, 48 f., 3, 1. 2), denen Beamte verschiedener Grade vorstanden, welchen theils die Verwaltung, theils die Rechtspflege, theils die Eintreibung der Abgaben oblag. Die meisten derselben werden Dan. 3, 2. 3. 27. 6, 8. aufgeführt. Die Oberstatthalter hießen אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא, nach Form und Bedeutung den persischen Satrapen (Esra 8, 36.; Esth. 3, 12. 8, 9. 9, 3.; vergl. Gesen. Thes. u. d. W.) gleich, deren Unterstatthalter (פַּחוֹת, Sing. פַּחָה; chald. פַּחֲוָתָא) untergeordnet waren. Jerem. 51, 57; Hesek. 23, 6. 23.; Esra 5, 3. 14.; 6, 7. Neben diesen Oberbeamten kommen in den erwähnten Stellen des Daniel vor: אַדַרְגָּזְרַיָּא Oberrichter, גְּדָבְרַיָּא Schatzmeister, (vergl. Esra 1, 8. 7, 21.); דָּתָבְרַיָּא Richter und הַפַּתְיָא Rechtskundige. **Arnold.**

Chaldäische Christen, s. Nestorianer.

Chalmers, Thomas. Der schottische Protestantismus hat seit der Zeit der Reformation keinen Mann aufzuweisen, der in so umfassender Weise wie Chalmers durch tiefgreifende, vielseitige Wirksamkeit Bedeutung für seine Kirche, ja für seine ganze Nation erlangt hätte und zugleich durch eben diese Wirksamkeit sowie schon durch seinen ganzen Karakter als Kirchenmann und als Christ das Interesse der evangelischen Kirche überhaupt in Anspruch nehmen dürfte.

Chalmers wurde am 17. März 1780 in Ost-Anstruther, einem Städtchen der Grafschaft Fife geboren. Seine Eltern gehörten jenen mittleren Ständen der schottischen Bevölkerung an, unter welchen evangelisches Christenthum mit calvinistisch-presbyterianischer Färbung einen festeren Boden als wohl bei irgend einer andern Nation sich errungen und solchen auch in den Zeiten, als religiöse Laxheit und Indifferentismus die Gebildeten, namentlich auch die Theologen, weithin durchdrang, nie ganz verloren hatte. In eben diese Zeiten, — in die Zeiten des sogenannten Moderatismus, wo altschottische Rechtgläubigkeit sammt einer damit verbundenen Beschränktheit gegenüber von weltlich humaner Bildung, eben einer solchen Bildung, wie sie von England her eindrang, und zugleich altschottische Selbstständigkeit und Strenge des Kirchenwesens einer freundschaftlichen Gemeinschaft mit weltlicher Staatsverwaltung geopfert werden sollte, fiel Chalmers Jugend; eben diese Zeiten bestimmten ursprünglich auch seine eigene Bildung, seinen eigenen Standpunkt. Bei seinen Studien, denen er, zum Geistlichen bestimmt, auf der Universität St. Andrews oblag, wird uns über seine Beschäftigung mit der Theologie selbst nichts Sonderliches berichtet; sein Hauptfach war vielmehr Mathematik und Naturwissenschaftliches, was man mit unter der Philosophie zu befassen pflegte. Auch als er 1803 Pfarrer geworden war, zu Kilvany in seiner heimathlichen Grafschaft, glaubte er neben dem geistlichen Amt den gleichen, ja den überwiegenden Theil seiner Zeit und seiner Kräfte

jenem Fache fortwährend widmen zu dürfen; es war nach dem Sinn des Moderatismus eher empfehlend für ihn als anstößig, daß er sogar Privatvorlesungen über dasselbe in dem benachbarten St. Andrews übernahm; zum ersten Auftreten als Schriftsteller ließ er sich veranlassen durch einen Streit über die Lehre von der Wärme; 1805 bewarb er sich vollends um einen Lehrstuhl der Mathematik zu Edinburg. Was die Wirksamkeit, die er als Geistlicher übte, betrifft, so ist in seinen schon damals beredten Predigten das spezifisch Christliche abgeschwächt, umgangen; ihr dogmatischer und ethischer Karakter ist im Wesentlichen der eines vulgären Rationalismus. Aber seine ganze Thätigkeit, sein Streben und sein Karakter ließen bei all dem bereits die edel menschlichen Tugenden erkennen, die später in seinen eigenen Augen da, wo ihnen der christliche Grund fehlt, keinen wahrhaftigen Werth mehr hatten, die aber dann gerade erst bei ihm als ächt christliche Persönlichkeit vollends in rechtem Lichte sich entfalteten: es ist redlicher sittlicher Ernst, sich steigernd zu lauterer Begeisterung für Recht, Wahrheit, Menschlichkeit, — Wärme und Weitherzigkeit da, wo er ähnliches Streben traf, — gründliche Abneigung gegen alles gemachte, erzwungene, äußerlich strenge und innerlich kalte Christenthum. Damals glaubte er vorzugsweise gegen engherzig und düster orthodoxes altkirchliches Wesen, gegen diejenige Richtung, welche selbst vermöge ihrer Einseitigkeit seit der großen englischen Revolution eine so starke Reaktion erzeugt hatte, angreifend sich verhalten, und sein eigenes Streben allgemein moralischen Zwecken und zunächst dem Besten seiner Nation widmen zu müssen; als zu Anfang des Jahrhunderts ein Einfall Napoleons drohte, flammten seine Predigten von Patriotismus und Eifer gegen die Erbfeinde, er dachte gar daran, in eine Compagnie von Freiwilligen zu treten, und zugleich suchte er seinem Vaterland zu dienen mit einer neuen Probe weltlicher Studien, nämlich mit einer Untersuchung über die Hülfsmittel des Landes (Inquiry into the Extent and Stability of National Resources, Edinburgh 1808), der ersten Probe seiner selbstständigen Beschäftigung mit staatswirthschaftlichen Grundsätzen. Bald aber trat der große innere Umschwung ein, der seinem ganzen Leben und Wirken einen neuen höheren Mittelpunkt gab und um diesen selbst dann Alles vereinigte, was bisher schon an Kräften und Früchten seinem Karakter und seiner Bildung angehört hatte. 1810 war das entscheidende Jahr. Eine sechsmonatliche Krankheit brachte ihn damals zu einer vertiefteren Einkehr in's eigene Innere, die Ausarbeitung des Artikels „Christenthum“ für Brewsters „Edinburgh Encyclopaedia“ zu einer ihn auch sittlich fesselnden Beschäftigung mit christlicher Apologetik und besonders mit dem Geist und Leben der ältesten Christenheit. Zugleich wirkte auf ihn jener ernste religiöse, christliche Geist, welcher unter dem Eindruck der Revolutionsgräuel und der der Heimath selbst drohenden Gefahren in England überhaupt neu erwacht war, und namentlich ein Haupterzeugniß und zugleich Hauptförderungsmittel desselben, die Schrift von Wilberforce „A practical view of Christianity.“ Fortan sehen wir alle seine Bestrebungen auf Ausbreitung und Befestigung von evangelischem Glauben und Leben als auf ihren höchsten und letzten Zweck hinzielen: und zwar so, daß er von den allgemein humanen, philanthropischen, patriotischen Zwecken keinen aufgeben, vielmehr sie jetzt erst recht festhalten, wohl aber alle als einerseits an sich untergeordnete, andererseits erst durch's Christenthum wirklich erreichbare darstellen will. Dabei blieb es ihm von Anfang an eigen, das spezifisch religiöse, geistliche, christliche Gebiet und das allgemeiner Sittlichkeit sowie weltlicher Bildung und Wissenschaft sehr streng aus einander zu halten, das Geistliche, Göttliche, immer vorzugsweise als ein dem Weltlichen, Irdischen, obgleich dieses nur in jenem wahres Leben haben soll, doch schlechthin jenseitiges, transcendentes anzusehen, — eine Anschauungsweise, die, wie mit seinem eigenen Karakter, so auch mit dem des schottischen Protestantismus und der schottischen und englischen Wissenschaft überhaupt zusammenhing. Menschliche Wissenschaft soll frei und selbstständig das ganze Gebiet menschlicher, irdischer Erfahrung umspannen, je gewissenhafter aber sie dies thut, um so gewissenhafter dann auch da, wo diese endigt und wo dagegen Mittheilungen einer höheren Welt eintreten, ihre eigenen Schranken anerkennen; einer Spekulation dagegen, welche jenen festen irdi-

schen Boden verlassen und selbstständig über das jenseits Liegende absprechen oder gar das Wissen hievon sich selbst erzeugen wollte, sprach er alles Recht, ja alle Vernunft ab: sein Geist, an mathematisch verständige Behandlung exakten Stoffes gewöhnt, entbehrte alles Sinnes hiefür. Aehnlich bleibt der Sittlichkeit ihr eigen Gebiet, das Gebiet jener Kräfte und Triebe, welche, wie Liebe zwischen Ehegatten, Eltern und Kindern, Geschwistern, Volksgenossen u. s. w., in der menschlichen Natur unveräußerlich liegen; Chalmers will ihnen, gegenüber einer überspannt orthodoxen Auffassung von der natürlichen Verderbtheit, ihr volles Recht auf ihrem Gebiete lassen, ja er sieht da schon viel erreicht, wo sie gewahrt und gepflegt werden; aber allen Werth spricht er ihnen ab, wo es sich um Ruhm vor Gott handelt, denn alle Sittlichkeit, die bloß auf ihnen ruht, ist ihm nur erst eine äußerliche, ungeistliche, aufgetragen auf innerlich doch verkehrtem und verderbtem Herzensgrunde. Das ist die Anschauungsweise, welche fortan bei Chalmers für alle Seiten seiner bald rein kirchlichen, bald zugleich weltlichen, bald rein praktischen, bald zugleich wissenschaftlichen Thätigkeit die gemeinsame Grundlage bildet. Dabei gibt er von der Wahrheit und Lebendigkeit der mit ihm erfolgten Umwandlung überall dadurch Beweis, daß sein ganzes Auftreten nicht minder als früher den Eindruck von Lauterkeit, Geradheit, kräftiger Natürlichkeit macht. Es kommt hiezu auch in der äußern Form der Sprache eine Originalität, welche in das selbstständige Ringen seines Geistes schauen läßt und, wie sie einem Fremden besonders bei Predigten und Reden hie und da das Verständniß erschwert, so Landsleute von ihm selbst zur Bemerkung veranlaßte, es müßte jeder Versuch, ihn nachzuahmen, zur Karrikatur werden. Was sonst seine Schriften, Abhandlungen, Predigten anbelangt, so lassen dieselben alle den Mathematiker erkennen vermöge des streng logischen, klaren, sicheren Ganges, den sie einhalten, vermöge der Festigkeit, mit der sie beständig Ein bestimmtes Ziel in's Auge fassen, überhaupt vermöge einer gewissen Verständigkeit, die sowohl wissenschaftlichen Ausführungen als auch Predigten hie und da auch einen Ton gibt, der uns Deutschen minder zusagt. Auf eigenthümliche Weise aber verbindet sich hiemit bei ihm eine reiche, oft glänzende, schwungvoll dahinreißende Phantasie, welche das, was der logische Faden verbindet, im Einzelnen conkret belebt und je den Einen Gedanken, der dem Leser und Zuhörer nahe gelegt werden soll, auf die manchfaltigste Weise zu wenden und zu wiederholen versteht. Was dagegen am meisten, besonders von Deutschen, vermißt werden wird, als solches dürfte, wie bei wissenschaftlichen Gegenständen das spekulative, so bei religiösen ein tiefer mystisches Element bezeichnet werden; auch letzteres tritt, so sehr auch auf die evangelische Lehre in ihrer ganzen Tiefe gedrungen wird, doch bei der Ausführung eben hinter jenem Streben nach Klarheit und Verständigkeit zurück.

Ein größerer äußerer Wirkungskreis öffnete sich für Chalmers fünf Jahre nach jener innern Umwandlung, indem er, in Folge des Rufs, den er bereits als Prediger hatte, die Pfarrstelle der Tronkirche in Glasgow erhielt. Die zwei Hauptperioden seiner Wirksamkeit bildet sofort sein Aufenthalt in dieser Stadt, wo er 1819 zur St. Johannis-Pfarrei überging, und dann die Zeit, wo er als Professor in St. Andrews (seit 1823) und Edinburg (seit 1828) angestellt war.

In Glasgow machten zunächst seine Predigten gewaltigen Eindruck; dazwischen ließ er sich auch zu Predigten in andern Städten, besonders auch in London veranlassen. Besonders berühmt wurde eine Reihe von sieben Reden, welche, seinen spätern Predigten an Glanz der Beredtsamkeit noch überlegen, an Gediegenheit derselben aber ihnen nachstehend, höchst interessant die Frage behandeln, wie das, was die Astronomie lehre vom Verhältniß der kleinen Erde zum großen Weltall, im Einklang stehe mit der wichtigen Stellung, welche derselben Erde gemäß der geoffenbarten Lehre im göttlichen Rathschluß angewiesen sey (A Series of Discourses on the Christian Revelation, viewed in connection with the Modern Astronomy, Glasgow 1817; später vermehrt mit sieben weitern Reden ähnlichen Inhalts). Wie hier auf gewisse vermeintlich wissenschaftliche Vorstellungen der aufgeklärt gebildeten Welt, so drang er unmittelbar in's sittliche Leben und Treiben derselben und

zwar zunächst der großen Handelswelt von Glasgow mit seinen Reden über Anwendung des Christenthums u. s. w. ein (On the Application of Christianity to the Commercial and Ordinary Affairs of Life 1820). Außerdem hat er von Predigten, die er an jenen beiden Kirchen hielt, je Eine Sammlung veröffentlicht. Besonders wirksam wurden sie alle namentlich eben dadurch, daß man hier solch reiche Bildung sowohl der Sprache als der Gedanken, wie man sie bisher nur Männern des Moderatismus hatte zutrauen wollen, verbunden sah mit strenger, einfach evangelischer Ueberzeugung, die gerade auch den gebildetsten und ehrbarsten Männern der Welt kräftig und ohne Umschweif ihre Unfähigkeit und Verderbniß in geistlichen Dingen vorhielt; denn eben dies war immer, wie Chalmers ausdrücklich sagt, der Punkt, auf den er vor Allem hinzielte.

Chalmers Predigten, obwohl durch ihren einfach evangelischen Gehalt und die durchweg praktische Ausführung auch dem niedern Volk verständlich, waren doch vorzugsweise von Einfluß auf die Gebildeten. Eine weit umfassendere Wirksamkeit richtete er zu gleicher Zeit, theils durch Anregung Anderer, theils unmittelbar in eigener Arbeit auf die ganze, großentheils verwahrloste Menge des Volkes. Die Bevölkerung hatte besonders in den Gewerb treibenden Städten seit mehreren Jahrzehenden enorm (so in Glasgow seit Anfang des Jahrhunderts bis 1815 von 77,000 bis 120,000), die Ausbreitung von Kirchen und Schulen im Vergleich hiemit so gut als gar nicht zugenommen; überdies waren die meisten Sitze in den Kirchen, weil sie vermiethet wurden, den Armen verschlossen; beträchtliche Theile der Einwohnerschaft der großen Städte konnten förmlich als in Heidenthum oder Religionslosigkeit versunken betrachtet werden und wurden zugleich mehr und mehr ein Gegenstand der Furcht für die höheren, wohlhabenden Klassen, die eine schroffe Kluft von ihnen trennte. Man fühlte in England und Schottland auf's Dringendste das Bedürfniß dessen, was wir jetzt als „innere Mission unter den Massen“ zu bezeichnen pflegen. Und das, was Chalmers in dieser Hinsicht rieth und that, hat ihn, und zwar nicht mit Unrecht, bis jetzt wohl am meisten in Deutschland bekannt gemacht; dabei darf indessen vor Allem auch nicht übersehen werden, wie sehr seine Grundsätze nicht bloß durch die Verhältnisse, denen sie sich anpassen mußten, sondern auch an und für sich von dem, was großentheils unter unsern unbestimmten Begriff der innern Mission gestellt wird, sich unterscheiden, wie eng namentlich seine innere Mission mit der ordentlichen, von der Reformation her überkommenen Wirksamkeit der Kirche selbst sich verbindet, ja wie sie eigentlich völlig in dieser aufgeht. Die Thätigkeit von Reisepredigern, Stadtmissionaren, eifrigen Laien, war längst, besonders durch Independenten, in Schottland angeregt worden. Chalmers nahm dieselbe dankbar auf; aber nicht dieses außerordentliche Mittel war es, von dem er durchgreifende Hülfe erwartete; vielmehr können wir als das, auf welches er dringt, kurz bezeichnen: Ausbreitung der alten Nationalkirche und des ihr zugehörigen Schulwesens über das ganze Land kraft ihrer Verbindung mit dem Staat, der ihr den äußeren Unterhalt sichern soll, — und neu belebte Wirksamkeit derselben innerhalb der einzelnen Kirchspiele vermöge der inneren Kräfte, wie solchen ihr Wirkungskreis von der alten presbyterialen Kirchenordnung angewiesen wird. Es müsse so, sagt er, eine „aggressive“ Thätigkeit geübt werden, indem man dem Volk entgegenkomme und darbiete, anstatt zu warten bis es selbst suche, und zugleich eine „territoriale,“ sofern die ganze Einwohnerschaft bestimmten wo möglich nicht über 2000 Seelen umfassenden Kirchspielen zugewiesen werden müsse, um so von den Dienern der Kirche geordnet und durchgreifend geistlich versorgt werden zu können; auch um dieses „territorialen“ Karakters willen drang er auf die Verbindung mit dem Staat: nicht bloß Gemeinden (congregations) wollte er, neben denen eine Menge von Einwohnern von aller kirchlichen Fürsorge entblößt bleiben können, sondern gesetzlich errichtete Kirchspiele, die Alle umfassen, — und hiezu Geistliche, welche bei ihrer Fürsorge für Alle auf gesetzlich feststehende Auktorität sich stützen können. Was jene Ausbreitung des Kirchenwesens betrifft, so hatte Chalmers schon 1817 ausgesprochen, Glasgow allein müsse mindestens 20 neue Kirchen bekommen; wollte der Staat noch nicht dazu helfen, so sollten einst-

weilen eifrige Individuen durch Privatbeiträge das Werk beginnen; zunächst aber blieben diese Pläne Chalmers überhaupt noch unbeachtet oder wurden als utopisch zurückgewiesen. Um so eifriger richtete sich sein praktisches Streben nach der andern Seite hin auf die Wirksamkeit innerhalb der bereits bestehenden Gemeinden und Kirchspiele: in solchen kleinen Kreisen, — das wiederholt er immer wieder, — werde unendlich mehr ausgerichtet als mit großartig umfassenden Organisationen und Centralisationen. Es sollte hier möglichst lebendige Mitwirkung von Laien eintreten, aber eben nur in der von Alters her kirchlich geordneten Weise, — mittelst des Presbyterats und Diakonats, von denen freilich das letztere in Schottland erst wieder neu erweckt werden mußte. Gegenstand dieser Wirksamkeit sollten nicht bloß die religiösen Nothstände, sondern auch der ganze Pauperismus sowohl nach seinen materiellen, als nach seinen sittlichen Seiten seyn. Denn während nach englischem System die Armenpflege ganz zu einer Sache des öffentlichen Gesetzes und öffentlichen Rechtes gemacht, — jedes Kirchspiel zur Ertheilung von Arbeit und Unterhalt an seine Armen verpflichtet, und das Armenwesen im Ganzen unter die Leitung höchster Landesbehörden gestellt wird, und während in Schottland durch nöthig gewordene erschreckend rasche Ausbreitung der bürgerlichen Armensteuer dasselbe System bald auch herrschend zu werden schien, machte Chalmers, auch hierin ganz im Einklang mit der alten Kirchenordnung, zugleich sich stützend auf die durch eigene Studien ihm feststehende nationalökonomische Theorie und auf christliche Anschauungen vom Wesen der Kirche, mit unermüdlichem Eifer dagegen Opposition. Zur Sache des Rechts und der Gerechtigkeit will er nicht machen lassen, was Sache der Liebe und Wohlthätigkeit sey; daß der Arme ein Recht auf Unterhalt habe, erklärt er für Grundirrthum; die wahre Wirksamkeit gegen den Pauperismus ist ihm eine freie, welche durch Religion und Kirche erzeugt werden solle und durch gesetzliche Feststellung von Seiten des Staats nur verkümmert und erstickt werde: ihre ordentliche Ausübung geschehe nicht durch bürgerliche Beamte, sondern durch kirchliche Diakonen. Und er fährt fort: auch die Hülfe selbst, welche geleistet wird, soll keine äußerliche, mechanische seyn, sondern sie soll darin bestehn, daß die Armenbesucher und Diakonen, — unter welchen höhergestellte, wohlhabendere Personen, die sich in Liebe herablassen, und selber Arme, die den Verwahrlosten näher stehen, gleich sehr am Platze sind, — bei diesen Verwahrlosten vor Allem das eigene Interesse, die sittliche Energie, die natürliche Elternliebe, den Sinn für Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparsamkeit u. s. w. wieder anregen; wo dies nicht ausreiche, möge man erst Rath und Unterstützung ihrer eigenen Verwandten und Nachbarn für sie zu gewinnen suchen, — dann erst etwaige Geldhülfe einzelner Menschenfreunde, — und erst zuletzt regelmäßige Hülfe aus der Gemeindekasse; der Staat möge nur da, wo die Selbstthätigkeit der Armen durch allgemeine Calamitäten darniedergehalten werde, mit allgemeinen Maßregeln, — und nur da, wo sie, z. B. durch Blindheit, Wahnsinn und dergl. aufgehoben sey, durch ständige Anstalten zu Hülfe kommen. Man müsse, sagt Chalmers, die Gemeinschaft so als einen Leib betrachten, dem man nur helfen könne, wenn man seine eignen, innern Kräfte mit dem lebendigen Hauch persönlicher wohlwollender Thätigkeit selbst auch wieder zu freier organischer Wechselwirkung anrege. Die ganze Einwirkung auf die Armen und Verwahrlosten, wie sie in christlicher Liebe wurzeln soll, soll dann auch den eigentlich christlichen Zweck, die Verbreitung ächt christlichen Glaubens und Lebens, besonders durch Förderung des Kirchen- und Schulbesuchs, als ihren höchsten ansehen. Andererseits aber unterscheidet Chalmers auch hier wieder streng mit praktischer Nüchternheit zwischen dem Weltlichen und Geistlichen: die eigentlich geistliche Wirksamkeit werde am besten von Solchen geübt, welche mit dem Weltlichen gar nichts zu thun haben, wie dies deßwegen bei den Geistlichen und auch bei den Aeltesten, im Unterschied von den Diakonen, so viel als nur immer möglich der Fall seyn sollte. Und vom Einfluß aller äußern Mittel überhaupt möge man für Verbreitung von eigentlichem Christenthum nicht zu viel hoffen; es ist wirklich auffallend, wie von „Christianisirung des Volks“, „Aufbau des Reiches Gottes“ u. dergl. Chalmers so gar keine Worte macht; bekehrt, sagt

er, werden immer nur verhältnißmäßig sehr Wenige, nur durch besonderes Wirken des göttlichen Geistes; aber so Wenige auch „christianisirt“ und „spiritualisirt“ werden mögen, so umfassend und heilsam werde doch immer schon der „sittlichende“ und „civilisirende“ Einfluß seyn — nicht bloß im Interesse staatlicher Ordnung und Wohlfahrt, sondern auch als Vorbereitung eben zu jenem wirklich christlichen Leben. — Chalmers räth dann, daß jene mäßig großen Kirchspiele in je 6—10 Bezirken einzelnen Diakonen zugewiesen werden sollten. Er selbst machte in seinem über 10,000 Seelen zählenden Johanniskirchspiel seit 1819 einen äußerst glücklichen Versuch mit 25 Diakonen; die Geldsumme, welche dabei dem Pauperismus in dem sehr armen Kirchspiel geopfert werden mußte, war erstaunlich gering. Das Unternehmen bestand unter Chalmers Nachfolgern fort bis 1837 *); es erlag endlich der Unmöglichkeit, dem das Land und die Zeit beherrschenden Geist und System gegenüber nur wenigstens einige, für seinen Bestand nöthige Zugeständnisse herauszuschlagen, namentlich die Exemtion von der auf der Stadt im Ganzen lastenden Armensteuer und von der Verpflichtung, den von außen zufließenden Armen freien Eintritt in's Kirchspiel zu gestatten.

1823 war Chalmers nach St. Andrews befördert worden, und zwar auf den Lehrstuhl der Moralphilosophie; 1828 bestieg er den der Gottesgelehrtheit (Divinity) zu Edinburg. Er that sich auf diesen Gebieten weniger hervor durch wissenschaftliche Eigenthümlichkeit: mit seinen Grundbegriffen von der Philosophie und ihrem Verhältniß zur Theologie schloß er sich an an die schon von Baco stammende Anschauung, — in der Moralphilosophie an die Auffassungsweise der schottischen Philosophen gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, — in der nach alter Weise festgehaltenen Wissenschaft der „natürlichen Theologie“ und Apologetik an ältere Engländer, wie Butler und Paley, denen gegenüber er indessen auf viel tiefere und strenge Erfassung des Christlichen drang — in der Dogmatik an das supranaturalistisch rechtgläubige, in Hinsicht auf Calvinismus sehr mild sich haltende Lehrbuch seines Landsmanns Hill; hierher gehören seine Schriften: Evidences of Christianity (hervorgegangen aus jenem Artikel in Brewsters Encyklopädie), Natural Theology (hervorgegangen aus einer zu den „Bridgewaterbüchern“ gehörigen Schrift, welche deutsch erschien in: „die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewaterbücher,“ Stuttg. 1838, Bd. IX.: „die innere Welt ꝛc.“), Sketches of Mental and Moral Philosophy, Lectures on the Romans, — Institutes of Theology, Lectures on Butler etc. (diese beiden nach seinem Tod herausgeg.). Große und weitgreifende Bedeutung aber erlangte er auch als Lehrer durch die frische und, wie aus innerm Leben hervorgehende, sodann auch lebendig anregende Behandlung seines Gegenstands und durch den von ihm eifrig unterhaltenen persönlichen Verkehr mit den Studenten; ihm zumeist wird die Erweckung eines neuen Geistes unter der theologischen Jugend und sodann auch unter der Geistlichkeit Schottlands zugeschrieben.

Zugleich verfolgte Chalmers auch jetzt jene Bestrebungen weiter, welche seinen Aufenhalt in Glasgow so denkwürdig gemacht haben. Er führte jetzt seine Grundsätze in einem größeren Ganzen, hinüberschreitend auf's eigentliche Gebiet der Nationalökonomie, wissenschaftlich aus, wobei er auch auf diesem Gebiet überall für freie, selbstthätige, naturgemäße Entfaltung der Kräfte und Interessen im Gegensatz zu äußerlichen Förderungsmitteln und Monopolen sich erklärt, auch hier aber immer wieder darauf zurückkommt, daß nur in christlich sittlicher Bildung ein bleibender Grund der Wohlfahrt und ein Heilmittel für die zerrütteten Zustände der Gegenwart liege. Und diesen Gegenstand an den der Moralphilosophie, nachher den der praktischen Theologie anknüpfend, hoffte er jetzt unter der künftigen Geistlichkeit seinen Ansichten einen Boden bereiten zu können, welchen ihnen die Menge seiner Zeitgenossen bis dahin versagt hatte. Er ließ 1821 erscheinen: The Christian and Civic Economy of our Large Towns, — später mit umfassenderem Titel: On the Christian and Economic Polity of a Nation etc.; ferner:

*) Die Zahlen Band I. S. 525 (Art. „Armenpflege“): „1818“ und „1839“, sind unrichtig.

On Political Economy in Connexion with the Moral State and Moral Prospects of Society, — und, zur Vertheidigung dieser Schrift: The supreme Importance of a right Moral to a right Economical State etc. 1832; den Inhalt des erstgenannten Werks faßte er kürzer zusammen in Vorlesungen an die Edinburger Theologie-Studirenden, — veröffentlicht 1841 mit dem Titel: On the Sufficiency of the Parochial System without a Poor-rate for the right Management of the Poor (nach diesem D. v. Gerlach: „die kirchliche Armenpflege, nach dem Engl. des Dr. Th. Ch. bearbeitet, Berlin 1847“). In Edinburg trieb ihn sogar sein unbeugsamer Eifer selbst wieder, vom Katheder herabsteigend, unmittelbar Hand an's Werk zu legen, um den in Glasgow gemachten Versuch hier bei dem verwahrlosten Westport-Bezirke neu aufzunehmen (einen Bericht über diese neue interessante Probe von Chalmers System versuchte der Unterzeichnete in den Fliegenden Blättern des Rauhen Hauses, 1850 Nr. 17 ꝛc. zu geben).

Endlich entfaltete sich während des letzten Theils von Chalmers Leben seine größte Wirksamkeit für seine Nationalkirche im Ganzen und Großen, — nach einem eigenen Verhängniß erst zu einer gewaltigen Erhebung dieser Kirche als einer Staatskirche, dann zu völliger Trennung vom Staat hinführend, — beides ganz im Zusammenhang mit dem allgemeinen mächtigen Aufschwung, welchen damals, besonders unter seinem Einfluß, der religiöse Geist in Schottland genommen und welcher mehr und mehr wieder den strengen Karakter des alten schottischen Presbyterianismus mit Eifersucht gegen alles Eingreifen des Staates angenommen hatte; die „moderirte“ Partei war gegenüber der „evangelischen“, der Chalmers angehörte, seit 1834 auch in der General-Assembly (der allgemeinen Versammlung, welcher die oberste Kirchengewalt zusteht) in der Minderheit, hinsichtlich des Einflusses auf's Volk war sie ihr ohnedies bereits unterlegen.

Da trug Chalmers, 1834, seine alten Sätze von der nothwendig gewordenen Vermehrung der Kirchen in einem fertigen Plane vor, und was vordem bloßes Phantasiegebild geschienen hatte, wurde jetzt von dem neu erwachten religiös kirchlichen Eifer mit einer Energie ergriffen und in einem Umfang durchgeführt, dem anderswo nichts Aehnliches in der Gegenwart sich an die Seite stellen kann. Die Kirche machte den Plan zu dem ihrigen (Church Extension Scheme); 200 neue Kirchen sollten gebaut werden, und zwar so, daß die Kosten nicht etwa nachher durch Vermiethen von Kirchstühlen gedeckt werden sollten, diese vielmehr frei den Armen sollten geöffnet werden können. Sammlungen, welche sogleich hiefür unternommen wurden, trugen im ersten Jahr 60,000 Pf. St., in den ersten 7 Jahren zusammen 306,000 Pf. St., womit 205 Kirchen gegründet werden konnten. Es blieb aber, namentlich für Chalmers, Grundsatz: die Kirche sollte Staatskirche bleiben, ja gerade nun, da von Seiten Einzelner so viel für sie geschehen, sollte erst recht in den Staat gedrungen werden, daß auch er für die noch immer nöthige Vermehrung und Sicherstellung ihrer Mittel das Seinige thue. Eine Deputation, welche deßwegen von der Assembly nach London geschickt wurde, fand freilich die Stimmung von Regierung und Parlament keineswegs günstig; denn von andern und zwar verschiedenen Seiten her war gerade damals eine starke „voluntaryistische“ Bewegung auch gegen die schon bestehende öffentliche Ausstattung der Nationalkirchen im Gange.

Noch trat Chalmers auch gegen solche Angriffe auf's Staatskirchenthum als einer der bedeutendsten Kämpfer auf; so schon 1827 in seiner Schrift: „On the Use and Abuse of Literary and Ecclesiastical Endowments,“ — so insbesondere in sechs Vorlesungen, welche er vom 25. April bis 12. Mai 1828 unter eifriger Theilnahme auch von Seiten der höchsten Stände und der hohen englischen Geistlichkeit zu London hielt (Lectures on the Establishment and Extension of National Churches). Jene Angriffe gingen großentheils aus von der, namentlich schon durch den berühmten Nationalökonomen Smith vertretenen, niedrigsten Auffassung des Religiösen nach Analogie materieller Kräfte und materieller Interessen: wie im materiellen, physischen Leben der Lebensbedarf und die Befriedigung desselben durch Gewerb und Handel von selbst sich in's Gleichgewicht setzen werden, ohne daß der Staat die Sorge für letztere zu übernehmen hätte, so

sey auch die Befriedigung religiösen Bedarfs ganz der Nachfrage der einzelnen Individuen und der Bezahlung, die sie dafür bieten, zu überlassen; dem Staat seyen so überdies ungeheure Ausgaben erspart. Dies wies Chalmers als absurd nach, da der Mensch, wie Erfahrung allenthalben lehre, in geistlichen Dingen sein Bedürfniß, je größer es sey, um so weniger von selbst fühle und fühlen wolle, — und überdieß sittliche Erziehung, wie schon Burke sage, das allerwohlfeilste Vertheidigungsmittel des Staates sey; mit offenem Hervortreten förmlich antireligiöser Tendenzen, wie solche bei Vielen jener Theorie zu Grund liegen mochten, hatte Chalmers es nicht zu thun. Zugleich aber machten edlere Gründe, welche von englischen und schottischen Dissenters, besonders Independenten, zu Gunsten des Voluntarismus vorgebracht wurden, gerade auch bei religiös Gesinnten großen Eindruck: die Verbindung mit dem Staat, als unheiliger Weltmacht, beflecke die Kirche; überdies sey es überhaupt Sünde, in einem großartigen äußern Mechanismus das Heil und Leben zu suchen, welches nur ein freies Wirken des göttlichen Geistes der Kirche verleihen könne. Es ist höchst interessant, näher zu verfolgen, wie solche Sätze von ächten, wahrhaft christlichen Männern der reformirten Kirche (bekanntlich besonders auch von Vinet) verfochten, vom ächt schottischen Kirchenmann Chalmers bekämpft werden; seine Hauptsätze dagegen sind: der äußere Mechanismus bringe freilich nimmermehr das Leben, — aber der Geist selbst wirke nur durch's Wort, das Wort bedürfe zu seiner Verbreitung unter der Masse des Volks auch beträchtliche äußere Mittel, und man würde, da man doch sonst solche Mittel von Einzelnen und Vereinen Einzelner gern sich darreichen lasse, der sittlichen Persönlichkeit der Lenker und Vertreter des Gemeinwesens wahrhaft Gewalt anthun, wenn man solche Darreichung, zu welcher am meisten gerade sie nicht bloß durch Eifer für Religion, sondern auch durch die Sorge für's öffentliche Wohl sich getrieben fühlen müssen, vom Kreis ihrer Pflichten und Befugnisse ausschließen wollte.

Aber schon waren Ereignisse eingetreten, welche ihm eine Verbindung mit dem Staat, deren treuer Vorkämpfer er an sich war und blieb, unter den gegebenen Verhältnissen für die schottische Kirche nicht mehr zulässig erscheinen ließen. Chalmers hatte, wie von Alters her alle strengen Kirchenmänner Schottlands, jene Verbindung doch immer nur so verstanden wissen wollen, daß die Verfügung in allen kirchlichen (nicht bloß in eigentlich geistlichen) Dingen, in Lehre, Kult und Disciplin, nur dem rein kirchlichen, presbyterianisch geordneten Amte zustehen sollte. Da brach der Streit mit dem Staat aus über das sogenannte Vetogesetz. Bei der Besetzung der Pfarreien durch Patrone, besonders durch die Krone, war mit diesem Patronat ein gewisses Berufungsrecht der Gemeinden verbunden gewesen, dieses aber unter der Herrschaft des Moderatismus völlig außer Wirksamkeit gesetzt worden. Jetzt, — um auch hier die alten Grundsätze neu zu beleben, um den neuerdings so selbstständig zum Besten der Kirche thätigen Gemeindegliedern auch das Ihrige wieder einzuräumen, und sie vor den Lockungen der ihren Mitgliedern viel mehr einräumenden Dissenterskirchen zu wahren, auch um einem durch den Fortschritt der bürgerlichen Freiheiten angeregten Drang zu genügen, — glaubte die Kirche kraft eigener Vollmacht jenes Recht so weit wiederherstellen zu dürfen, daß ein vom Patron Präsentirter, wenn die Majorität der Familienhäupter ein Veto gegen ihn einlegte, vom Bezirkspresbyterium zurückgewiesen werden sollte; so setzte es, nach Chalmers' Antrag, die Assembly von 1834 fest. Aber da also Zurückgewiesene bei den bürgerlichen Gerichtshöfen Klage führten, erkannten diese die Akte der Assembly nicht als gesetzlich bestehend an, ja sie geboten sogar, unter Strafandrohung, den Mitgliedern des Presbyteriums, den geistlichen Akt der Ordination mit jenen vorzunehmen. Letzteres däuchte auch einem Chalmers, obgleich er die Frage über das Veto an sich noch nicht, wie viele Andere, für eine Sache göttlichen Rechtes hielt, eine unerhörte Verletzung der Kirche und der ausschließlichen Oberherrschaft Christi über dieselbe (*Chalmers*, Remarks on the Present Position of the Church of Scotland etc. 1840). Die Majorität der Assembly widerstand; der Zwiespalt zwischen der Kirche und der bürgerlichen Gewalt wurde im

weiteren Verlauf durch Hinzukommen weiterer Fälle und weiterer Streitpunkte immer tiefer und verwickelter, und in demselben Maße stieg Unruhe und Agitation unter dem ganzen Volk der Nationalkirche. Vergebens wandte sich die Kirche mit Ruf nach Recht bis an die höchsten Instanzen, an Regierung und Parlament: sie mußte nur immer mehr erkennen, wie wenig die dort herrschenden Ansichten über ihr Recht überhaupt mit ihren eigenen, für heilig erachteten Grundsätzen sich vertragen. So schien der evangelischen Partei nichts mehr übrig zu bleiben als Trennung vom Staat: bei der Eröffnung der Assembly von 1843 traten 125 Geistliche und 77 Aelteste aus und constituirten sich als erste Assembly der „Freien Kirche Schottlands“ unter Chalmers Vorsitz.

Wir sehen Chalmers in den vier letzten Jahren seines Lebens noch rüstig dastehen als ersten unter den Männern, welche die Freie Kirche als ihre Väter verehrt, während diese unter seiner eifrigen Mitwirkung mit unglaublicher Anstrengung an Kräften und Mitteln schnell einen vollständigen Organismus mit über 600 Geistlichen, über 600 neuen Gotteshäusern, höheren und niederen Schulen, auch Anstalten für äußere und innere Mission sich schafft. Er selbst aber wandte, neben seiner Professur (nunmehr am Freikirchlichen Collegium), am Abend seines Lebens mit besonderer Vorliebe sich der stillen Liebesarbeit in seinem Westportbezirke zu. Er starb am 31. Mai 1847. — Seine Werke sind gesammelt in 25 Bänden nebst 9 Bänden hinterlassener Schriften. Sein Leben und Wirken beschrieb in 4 Bänden sein Schwiegersohn Hanna: Memoirs of the Life and Writings of Th. Chalmers. Edinb. et London 1850 etc.; kurzgefaßte Notizen gibt die von der Freien Kirche herausgegebene Monthly Series of Tracts 1848 Nr. 41. 43. 45., und *H. Davis*, the Life and Writings of Dr. Chalmers, London 1847; (der Unterzeichnete suchte in seiner Schrift „die schottische Kirche ꝛc. 1852“ den jüngsten Zeitabschnitt überhaupt mit gebührender besonderer Rücksicht auf Chalmers' Person und Wirken darzustellen). **Julius Köstlin.**

Cham, חָם, war nach Gen. 9, 24. der jüngste Sohn Noah's. Auf seine vier Söhne, Kusch, Mizraim, Put und Kanaan, führt die mosaische Völkertafel (Gen. 10.) die Bewohner des südlichen Erdgürtels, so weit derselbe im Gesichtskreise des hebräischen Alterthums lag, zurück. Da den glaubwürdigen Angaben der Klassiker zufolge (Herod. 1, 1.; 7, 89. und Strab. I. S. 42; XVI. S. 766. 784) die Phönizier (Kanaaniter) vom erythräischen Meere (worunter Herodot das Südmeer überhaupt versteht) oder genauer nach Strabo vom persischen Meerbusen her in Palästina eingewandert sind, so gehören auch die Ursitze dieser (nach Gen. 10.) chamitischen Völker in jenes Bereich. Die übrigen ethnographischen Beziehungen der chamitischen Völkerschicht sind bereits in dem Art. Aegypten (I, 138 ff.) ausführlich erörtert. Daher liegt uns hier nur noch die Erwähnung der heilsgeschichtlich bedeutsamen Sage in Gen. 9, 20—27. ob. In dem Frevel Chams, der seines trunkenen Vaters Entblößung verspottete, so wie in der Pietät seiner beiden Brüder, welche rücklings hinzutretend des Vaters Blöße mit einem Gewande bedeckten, spricht sich die innerste Grundrichtung und der unterscheidende Karakter der Söhne Noah's, als der Stammvater des nachfluthlichen Menschengeschlechtes, aus. Was so tief in der Natur der Stammväter begründet und im eigenen Willen selbstständig geworden war, mußte sich nach den Gesetzen der Zeugung in ihrem Geschlechte weiter entfalten. Ueberdem spielt die Begebenheit in dem innersten Naturheiligthum des Menschengeschlechtes und bethätigt sich an dem ersten Gebote, das Verheißung hat. Sie öffnet daher Quellen des Segens und des Fluches, welche über die kommenden Geschlechter ihre Ströme ergießen. Endlich tritt sie in Beziehung zu dem soteriologischen Thema der Weltgeschichte, insofern die bei ihr sich entfaltende Pietät und Impietät, zum Heilsgebiete in Beziehung gestellt, sich als Empfänglichkeit und Unempfänglichkeit gestaltet. Das Alles erfaßt die prophetisch-gestimmte Seele Noah's und in dem Segen und Fluch, den er verkündet, stellt sich uns ein weissagendes Miniaturbild der zukünftigen Weltgeschichte dar. Chams Ungehorsam rächt sich in der Knechtschaft, unter der seines Sohnes Kanaans Nachkommen seufzen werden. Jehovah, der Gott des Heils, wird dagegen als Sems Gott gepriesen, und wie die Brüder Sem

und Japhet in der Pietät gegen den Vater einig waren, so werden auch ihre späten Nachkommen in dem Genuß der Güter des Heilsgottes vereint seyn, denn Japhet wird, in den Hütten Sems wohnend, der Segnungen dieses Geschlechtes theilhaftig werden. — Die Frage, warum denn Kanaan, und nicht Cham, der Frevler, selbst verflucht werde, beantwortet Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 91) dahin: »Was Cham am Vater gefrevelt, büßt er als Vater; an seinem jüngsten Sohn erlebt er die Strafe für das, was er, der jüngste Sohn, an seinem Vater verbrochen.« Indeß ist die Annahme, daß Kanaan Chams jüngster Sohn sey, durch Gen. 10, 6. nicht hinlänglich begründet (vergl. 12, 1. mit 9, 24.); und vollends unzulässig ist die theologische Basis dieser Deutung. Richtig antwortet dagegen Hengstenberg (Christol. 2. A. I, 28.: »Ham wird an seinem Sohne gestraft, wie er gegen seinen Vater gesündigt hatte. Er wird gerade an diesem Sohne gestraft, weil dieser am entschiedensten in die Fußstapfen seiner Impietät und Bosheit trat.« — Die Auffassung dieses Segens als eines Vaticinii post eventum von der Einnahme semitischer Länder durch japhetitische Eroberer ist geschichtlich unmöglich und widersinnig, denn dem Sem soll Segen und nicht Fluch verkündet werden; er wird als Heilsspender für Japhet gezeichnet, nicht als Unterjochter Japhets. — Der wahnsinnige Mißbrauch des Fluches über Chams Sohn zur Rechtfertigung der Neger-Sklaverei richtet sich selbst; — überdem ist ja nur von Kanaan, nicht von den übrigen Söhnen Chams, geschweige denn von den Negern, die Rede. **Kurtz.**

Chamier, Daniel. Dieser gelehrte und muthige Kämpfer der französischen reformirten Kirche, dessen merkwürdiges Leben noch Niemand ausführlich beschrieben, wurde geboren 1565. Sein Vater, Adrian Chamier, früher Doktor des kanonischen Rechts, war, wie so manche andre fromme Katholiken, nach einer Reise nach Rom, zum Protestantismus übergetreten, und hatte in verschiedenen Kirchen des südlichen Frankreichs, zuletzt zu Montélimar, den Dienst als Geistlicher versehen. Daniel machte seine ersten Studien zu Orange; bereits im 16. Jahr finden wir ihn als Lehrer der Quarta am Collegium von Nismes. 1583 ging er nach Genf, um Theologie zu studiren; er kehrte als ordinirter Geistlicher in sein Vaterland zurück. Sonderbarerweise wurde er von der Synode der Provence, vor der er das durch die Kirchendisciplin vorgeschriebene Examen zu bestehen hatte, als untauglich abgewiesen, die Synode des Languedoc erkannte jedoch besser seine Tüchtigkeit und stellte ihn als Pfarrer an. Nachdem er mehrere Gemeinden bedient, wurde er zum Nachfolger seines Vaters nach Montélimar berufen. Die Festigkeit seines Karakters beweg die Synode seiner Provinz, ihn 1596 zur National-Synode von Saumur und zur politischen Versammlung von Loudun abzusenden; er folgte dieser, 1597, nach Vendôme, nach Saumur und zuletzt nach Châtellerault. Bei den hier gepflogenen Verhandlungen in Bezug auf das von Heinrich IV. erwartete Edikt (von Nantes) bewies Chamier so viel protestantische Treue und zeigte sich so fest entschlossen, in nichts dem Hofe nachzugeben, daß er diesem im höchsten Grade mißfällig, seinen Glaubensgenossen aber um so theurer wurde. Man hat unrichtiger Weise behauptet, er sey der Verfasser des Edikts; es gebührt ihm nur, daß nicht mehr Beschränkungen in dasselbe aufgenommen wurden, und bei den damaligen Tendenzen ist dies Ehre genug. Von nun an wurde er zu allen wichtigern Synoden und Versammlungen abgesandt; man findet ihn überall, wo es galt, die Rechte seiner Kirche zu wahren. 1598 überbrachte er der Synode von Montpellier das Edikt von Nantes. 1600 und 1601 hatte er Disputationen mit den Jesuiten Cotton und Gaultier. 1601 wohnte er der Nationalsynode von Gergeau und der Versammlung von Ste-Foy bei; 1603 präsidirte er die Nationalsynode von Gap, welche einige Zusätze, namentlich den Pabst als Antichrist betreffend, zum Glaubensbekenntniß, sowie zur Disciplin annahm. 1607 wurde er von den Kirchen des Dauphiné an Heinrich IV. abgesandt, um die Errichtung einer Schule zu Montélimar zu erhalten. Wie aus dem, in dem Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français (1853, S. 292 u. f.) mitgetheilten, höchst interessanten Journal der Reise Chamiers an den Hof hervorgeht, scheint dies der einzige Zweck seiner Sendung gewesen zu seyn.

Hiernach ist die Angabe Benoîts (Histoire de l'édit de Nantes, B. I. S. 446) zu berichtigen. Der König ließ ihn lange nicht vor; der strenge Hugenott, der ihm als Aufrührer erschien, war ihm zuwider. Die Schule wurde indessen bewilligt und Chamier zum Rektor derselben ernannt; da sie jedoch kurz darauf nach Die verlegt wurde, zog er vor, bei seiner Kirche von Montélimar zu bleiben. 1612 leitete er, als Präsident der Nationalsynode von Privas, die Verhandlungen über die Einigung der französischen Protestanten, um den Gefahren zu widerstehen, mit denen die Regierung sie bedrohte. Diese Synode gestattete auch seine Ernennung als Pfarrer und Professor zu Montauban, nachdem Mornay ihn vergebens für Saumur verlangt. Chamier reorganisirte die in Unordnung und Verfall gerathene Akademie von Montauban, worauf er von der Synode von Vitré beauftragt wurde, mit Mornay, Dumoulin u. A. ein Einigungsprojekt aller Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dordrecht beizuwohnen. Durch höhern Befehl jedoch wurde diese Reise verhindert. Als 1621 die königlichen Truppen Montauban belagerten, theilte Chamier auf den Wällen die Gefahren der Vertheidiger; den 17. Oktober wurde er durch eine feindliche Kugel getödtet. Die Katholiken frohlockten, die Hugenotten jedoch, wie ein Zeitgenosse berichtet, betrauerten seinen Verlust, gleich als ob sie einen ihrer festesten Sicherheitsplätze verloren.

Chamiers Werke sind alle, ein einziges ausgenommen, polemischer Natur. Die einen sind bloß für Theologen, andre für das Volk bestimmt; sie zeichnen sich sämmtlich durch gründliche Gelehrsamkeit und durch Schärfe der Dialektik aus; es fehlt freilich hie und da an der gehörigen Mäßigung; die populären Traktate namentlich sind in einem heftigen, beißend satyrischen Tone abgefaßt; man versetze sich aber in jene Zeit des Kampfes zurück, und erinnere sich, daß die Katholiken mit noch ganz andrer Rohheit die verhaßten Ketzer bekämpften, und man wird dem unerschrockenen Vertheidiger der Reformation keine zu strengen Vorwürfe machen. Folgende sind seine Schriften, in chronologischer Ordnung:

1) Dispute de la vocation des ministres en l'Eglise réformée; Larochelle, 1598, 8°.

2) Epistolae jesuiticae; Genf, 1599, 8°; pars altera, ib., 1601, 8°.

3) La confusion des disputes papistes; Genf, 1600, 8°. Chamier sucht zu zeigen, wie die damaligen katholischen Polemiker die Geister zu verwirren und die Wahrheit durch unredliche Mittel zu entstellen streben.

4) Disputatio scholastico-theologica de oecumenico pontifice; Genf, 1601, 8°.

5) La honte de Babylon comprise en deux parties, par D. C. 1. partie; mit dem Motto Jerem. XIII, 25, 26. s. l. (Larochelle), 1612, 8°. Ein zweiter Theil ist mir nicht bekannt. Die Anfangsbuchstaben D. C. können nur Daniel Chamier bezeichnen; der Ton der Schrift ist der nämliche wie in Nr. 3, und die eigenthümliche dialektische Beweisführung die nämliche wie in der Panstratia. Babylon ist die römische Kirche, deren Schande aufgedeckt werden soll, weil sie den Herrn vergessen und sich auf Lügen verlassen hat.

6) Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus, tomis quatuor distributum. Von Chamier's Sohn, Adrian, herausgegeben, Genf, 1626, Fol. (auch Frankf., 1627, 4. Thl. Fol.; und s. l., 1629, 5. Thl. Fol.). Dieses Hauptwerk Chamier's wurde im Auftrage der Synode von Larochelle ausgearbeitet; die von Vitré bewilligte 3000 Livres für die Druckkosten. Obgleich unvollendet, ist es das vollständigste Zeug- und Rüsthaus der Polemik gegen den Katholizismus. Chamier nennt es Panstratia, weil er nicht nur den oder jenen römischen Schriftsteller, sondern das ganze System mit allen seinen Argumenten und Folgerungen zu bekämpfen sich vorsetzt, und weil er demselben alle Zeugnisse aus der Bibel, den Kirchenvätern und der Geschichte entgegensetzen will. Der erste Theil handelt von der heiligen Schrift als einziger Auktorität und Regel des Glaubens; der zweite von Gott, von Christo dem einzigen Mittler und Erlöser, von der Anbetung, die wir Gott und Christo allein schuldig sind; der dritte von dem Fall und der Wiedergeburt, von der Sünde, dem freien Willen und der Prädestination, dem Glauben und den guten Werken; der vierte von den Sakramen-

ten. Ein fünfter sollte die Lehre der Kirche behandeln; er wurde hinzugefügt von Alsted in der Ausgabe von 1629. Chamier befolgt in dem ganzen Werke eine Art mathematischer Methode, in streng dialektischer Form; er fängt jedesmal damit an, einen Satz als Hypothese aufzustellen, aus der er eine nothwendige Folge zieht; hierauf beweist er, je nach dem Gegenstande, aus der Wahrheit oder Falschheit dieser Folge die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Hypothese. Ein einziges Beispiel mag genügen: „Si omnes episcopi Romani sunt regula fidei, ergo quidam scelerati essent regula fidei; at posterius est absurdum, ergo et prius.“ Spanheim hat einen Auszug aus der Panstratia herausgegeben unter dem Titel: Chamierus contractus, Genf, 1643, Fol.

7) Corpus theologicum, sive loci communes, Genf, 1653, Fol. Ebenfalls unvollständig und durch des Verfassers Sohn herausgegeben. Es ist eine reformirte Dogmatik, in der nämlichen Ordnung wie die Panstratia; es fehlt das Dogma von der Kirche.

Zu Metz bewahrt man, nach Hänel, eine handschriftliche hebräische Grammatik von Chamier aus dem Jahre 1615. Einige Streitschriften gegen die Jesuiten Cotton und Véron scheinen verloren zu seyn; ebenso die Considérations sur les advertissemens d'Ant. Poursan contre Falguerolle etc., welche Chamier dem Herrn von La Noue gewidmet hatte.

Chamier's Sohn Adrian folgte ihm als Pfarrer zu Montélimar; er gab, wie bemerkt, die Panstratia und die Loci communes heraus und verfaßte mehrere Werke, die nur handschriftlich vorhanden sind. Er starb 1671, 91 Jahre alt; einer seiner Enkel litt zu Montélimar den Märtyrertod. Die Chamier's wanderten später nach England aus. Der älteste der jetztlebenden Nachkommen ist Henry Chamier, der 35 Jahre lang bis 1848 Ober-Sekretär der Regierung der englischen Besitzungen in Indien war; sein Bruder William ist Geistlicher an der anglikanischen Kapelle zu Paris.

(S. Bayle, Art. Chamier; — *Haag*, France protestante, T. III, p. 316 etc. — Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants. London, 1852, 8°.)

E. Schmidt.

Chamos. So schreibt die Vulgata, die 70 Χαμώς, für das Hebräische כְּמוֹשׁ, die Deutschen daher bald Chamos, bald Camos, bald Kemosch. Dieser Gott wird als der Nationalgott der Moabiter bezeichnet Num. 21, 29. 1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 23, 13. Jerem. 48, 7. 13. 46. Als solchem errichtete ihm auch Salomo eine Höhe. In älteren Zeiten erscheint er auch noch als Nationalgott der Ammoniter (בְּנֵי עַמּוֹן, also nicht Amoriter). Richt. 11, 24. Es liegt darin kein Widerspruch mit der Angabe für die spätere Zeit, nach welcher Moloch (מַלְכָּם מַלְכֹּם, מֶלֶךְ) Nationalgott der Ammoniter war. Jerem. 49, 1. 3. 1 Kön. 11, 5. 7. Auch für die Moabiter wird für die ältere Zeit ein anderer Nationalgott als für die spätere genannt, Baal Peor statt Chamos. Num. 25, 1. Josua 22, 17., sey es nun, daß mit der Zeit ein Wechsel, oder doch eine Modifikation eintrat, sey es daß, wie Hieronymus ad Esaj. cap. XV. will, beide Götter identisch sind. In Nabo, sagt Hieronymus, erat Chamos idolum consecratum, quod alio nomine Beelphegor appellatur. Vergl. auch Vatke, Religion des A. Test. I, 361. Es wäre der Gebrauch verschiedener Namen für den Hauptgott der Ammoniter um so weniger auffallend, da der Name Moloch (König) eine fast so allgemeine Bezeichnung für die Gottheit seyn kann, als Baal (Herr). Zudem kann es nicht wundern, den Nationalgott der Moabiter auch bei dem Brudervolke der Ammoniter wieder zu finden, und namentlich in einer Sache, die beide Völker betraf. Richt. 11, 15. Josua 13, 23. Die damals mächtigern Ammoniter nahmen sich der Moabiter an. Richt. 10, 9. 11, 5.

Die Verehrung des Chamos hatte sich überhaupt weit über die engen Grenzen Moabs zu andern Semiten erstreckt. Abgesehen von seiner Verehrung bei den Hebräern zur Zeit Salomo's sehen wir ihn auch noch als Gott der Tyrier. Suidas sagt: Χαμως θεὸς ἦν Τυρίων καὶ Ἀμανιτῶν. In Babylon finden wir ihn zu einem mythischen König Comosbelus euhemerisirt. *Euseb.*, Chron. p. 39; nach *Alex. Polyh.*, Syncellus Chronogr. p. 78. Vergl. 90. Richter, Berosus S. 61. Selbst weit in Arabien, zu dem übrigens nach Josephus antiq. XIII, 13. 5. Moab und Ammon ebenfalls zu zählen sind, war

der Dienſt des Chamos verbreitet. Es wird nämlich von Maimonides überliefert, daß die heidniſchen Araber den Chamos mit entblößtem Haupte und in ungenähtem Gewande verehrt hätten. Pococke, spec. hist. arab. p. 316. Beyer zu Selden S. 337. Sowohl einer jüdiſchen Sage zufolge (Winer), als nach arabiſchen Berichten wurde Chamos bei den Arabern in der Form eines ſchwarzen Steines angebetet. Pococke, 114. 118. Nicetas in Gregorium und Phesicla in Matthias Martinus lex. philol., Beyer 336, Bernhard de Breitenbach ſagt: Duo filii Loth Ammon et Moab domum Meccanam honorabant, ibique duo colebant idola, unum ex albo factum lapide, quod Mercurium, alterum ex nigro, quod Camos appellabant. Wir finden ſogar auf der Stirn des verwandten Moloch einen glänzenden Stein, λίθον διαφανῆ, wie Theophylakt zu Apoſtelgeſch. 7, 13. nach Cyrillus in Amasium bemerkt. Selden, 1, 6. S. 104.

Daß die heidniſchen Araber ſchwarze unförmliche Steine (die dann allerdings ſpäter in Idole umgeformt, oder als Embleme an den Bildern angebracht wurden) verehrten, geht aus Herodot 3, 8 hervor, und eben ſo aus arabiſchen Schriftſtellern bei Pococke p. 100, 110 ff. 312, 314; Stuhr, Religionen des Orients, S. 402. Sie ſchwuren bei ihnen ihre Eide und bekräftigten ihre Verträge. Namentlich aber pflegten ſie bei ihnen den Orotal (Urotal) und die Alilat anzurufen, welche beide Herodot durch Dionyſos und Urania überſetzt, ihren Sonnengott und ihre Mondgöttin. Stuhr, a. a. O. 400.

Nicetas, Phesicla, Euthymius Zyg. in der Panoplia, und die Catechesis Saracenorum, bei Beyer 338, ſehen in dem ſchwarzen Steine des Chamos die Aphrodite, alſo die Alilat oder Urania des Herodot, die arabiſche Mondgöttin. Sie können dafür kaum einen andern Grund gehabt haben, als den ähnlichen Dienſt beider. Denn Chamos iſt ein männlicher Gott, der auch im Hebräiſchen männlich behandelt wird. Richt. 11, 24. Jer. 48, 7. Hingegen wird man dabei, wenn auch nicht auf die Identität, ſo doch mit *Vossius*, idol. II, 8. auf die Verwandtſchaft mit Baal Peor hingewieſen, der ja früher Nationalgott der Moabiter war, und den Hieronymus geradezu mit dem Chamos identificirte. Selbſt bei den ältern Griechen wurden dergleichen Naturgötter, wie z. B. Eros und die Chariten durch rohe Steine dargeſtellt. Pauſan. IX. 27, 1. 35, 1. VII, 22. 3. Immerhin wird Chamos die von Herodot genannte männliche Gottheit Orotal oder Dionyſos ſeyn, der arabiſche Sonnengott.

Derſelbe Gott Dionyſos führt auch auf die Verwandtſchaft mit dem neben Chamos genannten Nationalgott der Ammoniter, Moloch, der wie Chamos den Stein zu ſeiner Wohnung ſich auserſehen hatte. Der Sonnen- und Feuergott, ſobald er politiſch gefaßt wird, iſt der König ſeines Volkes, ſein Moloch. Auch weiſen die Etymologien von Chamos am eheſten auf einen Kriegsgott, leitete man nun das Wort mit Movers Phön. I, 337 nach der im Hebräiſchen üblichen Verwandtſchaft des ב mit מ von כָּבַשׁ, zertreten, verwüſten, oder mit Clerikus, Hackermann und Oelrich von den arabiſchen Wörtern חמשׁ, celerem esse, כמשׁ bello se accingere. Mit erſterem kann man auch das hebräiſche חֲמֻשִׁים, die in Schlachtordnung Geſtellten, vergleichen. Andere Etymologien liegen entweder ſprachlich oder ſachlich zu weit ab. So, wenn Hyde de relig. vet. Pers. cap. 5. Chamos von einem arabiſchen Worte ableitet, das Mücke bedeutet, und dem Beelzebub vergleicht, oder wenn der Jude Philo legg. alleg. III, p. 104. ed. Par. das Wort von מוּשׁ, betaſten, ableitet. Er ſagt: Χαμὼς ἑρμηνεύεται ὡς ψηλάφημα. Er denkt an das Betaſten der Blinden: ἴδιον δὲ τοῦ μὴ ὁρῶντος τὸ ἔργον τοῦτο.

Joh. Georg Müller.

Champeaux, ſ. Abälard.

Chantal, Frau v., ſ. Franz v. Sales.

Charisma, ſ. Geiſtesgaben.

Charlier, ſ. Gerſon.

Charpentier, Peter (Carpentarius), ein von Toulouſe gebürtiger ehrloſer und habſüchtiger Juriſt, der ſich in den Religionskämpfen des 16. Jahrhunderts einen traurigen Namen erworben hat. Unter dem Vorwande, als Proteſtant ein Aſyl zu ſuchen, zog

er sich nach Genf zurück, wo er, 1566, als Professor des Civilrechts angestellt wurde. Er steht in gegründetem Verdacht, nur als Spion Katharinens von Medicis sich aus Frankreich entfernt zu haben. 1570 kehrte er nach Paris zurück, wie Beza bezeugt, viele Schulden hinterlassend. Thuanus berichtet irrthümlich, er habe, nach seiner Abreise von Genf, eine Zeit lang in Straßburg docirt. In der Hauptstadt setzte er, als Agent des Privatrathes der Königin, sein Spioniren bei den Hugenotten fort. In der Bartholomäusnacht fand er eine bereitgehaltene Zuflucht in dem Hause des Kanzlers Bellièvre, welchen er kurz darauf in die Schweiz begleitete; von hier aus sandte ihn Bellièvre nach Straßburg, um die flüchtigen Franzosen zu beobachten. Von diesen erkannt, scheute er sich nicht länger, sich für das auszugeben, was er war; er veröffentlichte eine der schändlichsten Apologien der Bluthochzeit unter dem Titel: Epistola ad F. Portum, Cretensem, qua docetur persecutiones ecclesiarum Galliae, non culpa religiosorum, sed factiosorum accidisse (s. l., 1572, 8.; 1574, 4.; französisch, 1572, 8., und in den Mémoires de l'estat de France sous Charles IX, B. 1, S. 450 u. f.). Obgleich Charpentier zugibt, daß es unter den Reformirten einige rechtliche und friedlich gesinnte Leute gebe, so behauptet er doch, das Morden sey nöthig gewesen, weil die Hugenotten durch ihre Verschwörungen und Excesse den gerechten Zorn Gottes sich zugezogen. Karl IX. sandte eine Anzahl Exemplare an seinen Gesandten in England, in der Meinung, durch solche Lügen eines bezahlten Schurken die allgemeine Entrüstung zu entwaffnen. Die 1573 erschienene Antwort des Portus (in den Mémoires de l'estat de France, l. c.) widerlegt nicht nur die Anklagen Charpentier's, sondern zeigt auch, wie wenig Glauben ein solcher Zeuge verdiene. Letzterer wurde belohnt durch die Ernennung zum Avocat du roi au grand conseil. Im Jahr 1574, als der Widerstand gegen den französischen Hof immer bedrohlicher wurde, sandte ihn Katharina mit Versprechungen nach Deutschland, um die protestantischen Fürsten zu ersuchen, als Vermittler bei den Hugenottenhäuptern aufzutreten; man traute aber weder der Königin noch ihrem schlecht berüchtigten Unterhändler. Das Jahr darauf gab er, um die Protestanten zum Niederlegen der Waffen zu bewegen, ein „fromm und christlich“ überschriebenes Bedenken heraus: pium et christianum de retinendis armis et pace repudianda consilium, Paris, 8.; auch französisch. Dagegen erschien: Petri Fabri responsio ad P. Carpentarii, famelici rabulae sacrum consilium; 1575. 8.; auch französisch. Später trat Charpentier der Ligue bei; 1603 ernannte ihn der Herzog von Lothringen zum Dekan des Rechtsschule von Pont-à-Mousson; als solcher gab er einen Band Discours académiques heraus (Toul. 1608). Er starb 1612, nachdem er, Dom Calmet zufolge, 1604 eine letzte Lüge seinen übrigen hinzugefügt, durch öffentliches Abschwören des Protestantismus, den er schon längst verkauft und verrathen hatte. **C. Schmidt.**

Charron. Unter den philosophischen und religiösen Denkern des 16. Jahrhunderts in Frankreich gebührt Peter Charron ein ehrenvoller Platz. Geboren 1541, Sohn eines Pariser Buchhändlers, der 25 Kinder hatte, studirte er die Rechte zu Orléans und zu Bourges und prakticirte mehrere Jahre lang als Advokat. Sein strebsamer Geist fand aber in diesem Berufe die Nahrung und die Beruhigung nicht, nach der er sich sehnte. Er trat daher in den geistlichen Stand und wurde bald ein geachteter kirchlicher Redner. Er predigte längere Jahre hindurch in verschiedenen Städten des südlichen Frankreichs und wurde zuletzt als Prediger der Königin Margaretha angestellt. Im Alter von 47 Jahren kehrte er nach Paris zurück, in der Absicht, in einen Mönchsorden zu treten, wurde aber wegen seines Alters zurückgewiesen und hielt sich daher seines Gelübdes entbunden. Er begann von Neuem seine Wirksamkeit als Prediger im Süden; in Bordeaux machte er die Bekanntschaft Montaigne's, der von nun an durch seine freiere, zum Skepticismus sich neigende Denkungsart einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Seine 1594 veröffentlichte Schrift des trois vérités veranlaßte den Bischof von Cahors, ihn als Generalvikar anzustellen; das Jahr darauf wurde er von dieser Kirchenprovinz als Deputirter zur Versammlung des französischen Klerus abgesandt, wo er in solchem Ansehen stand, daß man ihn zum ersten Sekretär wählte. 1603 starb er zu Paris eines

plötzlichen Todes. Charron hat nur wenige Schriften verfaßt, von denen eine namentlich ihn berühmt gemacht hat. Es sind folgende:

1) Traité des trois vérités, contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques; zuerst zu Bordeaux, 1594, ohne Namen des Verfassers; dann 1595 zu Brüssel unter dem Pseudonym Benoît Vaillant und dasselbe Jahr zu Bordeaux, 8., dießmal mit Charron's Namen (und öfter). Die Veranlassung zur Herausgabe dieses methodischen und in mancher Hinsicht gründlichen apologetischen Werkes muß wohl in dem Erfolg gesucht werden, den Mornay's treffliche Apologie des Christenthums gefunden hatte, deren Titel mit der Charron's Aehnlichkeit hat: de la vérité de la religion chrètienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles (zuerst 1581). Die drei Wahrheiten, welche Charron aufstellt, sind: 1) gegen die Atheisten, daß es überhaupt einen Gott und eine Religion gebe; 2) gegen die Heiden, Juden und Mahomedaner, daß die christliche Religion die allein wahre sey und 3) gegen die Häretiker und Schismatiker, daß das Heil sich nur in der katholischen Kirche finde. Da er in diesem dritten Theile Mornay's Buch von der Kirche angriff, wurde er in eine Polemik mit mehreren reformirten Theologen verwickelt, die durch seinen Tod unterbrochen wurde.

2) Eine Sammlung von 16 Discours chrétiens, über die Messe, die Erkenntniß Gottes, die Erlösung, die Gemeinschaft der Heiligen. Bordeaux, 1600; Paris, 1604, 8.

3) Traité de la Sagesse, in drei Büchern; Bordeaux 1601, 8. und sehr oft; Charron's Hauptwerk. Er will darin den falschen Schein der im gemeinen Leben gangbaren Irrthümer und Vorurtheile bekämpfen, indem er von dem Gedanken ausgeht, die wahre Weisheit des Menschen bestehe darin, sich selbst, die Natur und Grenzen seiner Kräfte zu erkennen und nach dieser Erkenntniß sein inneres und äußeres Leben zu ordnen. Der Mensch hat zwar das Bedürfniß nach Wahrheit; da diese aber nur bei Gott sey, so könne er sich durch sich selbst nicht zur vollkommenen Auffassung derselben erheben. Daher bei Charron ein gewisses skeptisches Mißtrauen sowohl gegen das menschliche Wissen, als gegen das, was man in der Welt Tugend nennt. Merkwürdig ist, daß der nämliche katholische Priester, der den Satz durchgeführt hat, das Heil sey nur in seiner Kirche zu finden, sich hier mit großer Freiheit über die positiven Religionen, die christliche nicht ausgenommen, äußert; er sagt zwar, die Religion müsse einen göttlichen Ursprung haben und geoffenbart seyn, wegen des natürlichen Unvermögens der menschlichen Vernunft, allein da alle Religionen sich einen solchen Ursprung zuschreiben, aber in ihrer äußern Erscheinung diesem Vorgeben nicht immer entsprechen, und da sie sämmtlich den Karakter der Nationen an sich tragen, unter denen sie entstanden sind, so frägt sich's, woran man die wahre erkennen solle? Nach Charron ist es schwer, aus dieser Ungewißheit herauszukommen; die wahre Frömmigkeit müsse daher in etwas Innerem bestehen, in der Erkenntniß Gottes (wie kommt man aber zu dieser?) und seiner selbst, welche sich äußere durch freie, uneigennützige Tugend. In der Darstellung dieser letztern folgt Charron, seiner eigenen Erklärung nach, vornehmlich Seneca und Plutarch; daher er auch als Haupttugenden die vier Civiltugenden der alten Moralisten aufstellt und die von der Kirche gelehrten ignorirt. Diese Grundsätze fanden heftige Gegner; der Jesuit Garasse namentlich beeiferte sich, Charron als Atheisten zu verdächtigen. Die zweite Ausgabe des Werks, mit deren Besorgung Charron beschäftigt war, als er starb, sollte von der Sorbonne censurirt und von dem Parlament unterdrückt werden; der Präsident Jeannin expurgirte sie jedoch, und so erschien sie 1604 (Paris, 8.). Da sie in dieser verstümmelten Gestalt wenig Leser fand, so erschien der wahre Text 1607, mit Jeannin's Bemerkungen (Paris, 8.). Nach dieser Ausgabe sind die hübschen Elzevir'schen veranstaltet (zuerst Leyden, 1646, 12.), sowie die von Didot (Paris, 1789, 3 B., 8.). Die beste und vollständigste ist die von Renouard (Dijon, 1801, 4 B., 12.). Einen Auszug nebst einer Apologie hatte Charron selbst noch kurz vor seinem Tode besorgt, unter dem Titel Petit traité de la Sagesse (Paris, nach Charron's Tode, 1606, 8.).

S. *Rochemaillet*, Eloge de Charron, vor der Ausgabe von 1607 und in den neuern; — und den ausführlichen Artikel von Bayle. C. Schmidt.

Chartophylax, ſ. griechiſche Kirche.

Charwoche, ſ. Woche, große.

Chaſſidim heißen unter den Juden a) zunächſt Alle, welche in außerordentlicher Weiſe der Frömmigkeit ſich befleißigen; denn חֶסֶד bezeichnet urſprünglich nicht nur das Wohlwollen, das weiter reicht, als man ſchuldig iſt, nämlich Gnade, ſondern jede Denk- und Handlungsweiſe außerordentlicher Art (daher 3 Moſ. 20, 17. ſogar Blutſchande חֶסֶד genannt wird). Chaſſidim, in dieſem weiteren Sinne, gab es daher von der Zeit des zweiten Tempels an bis auf unſere Tage herab. Die Erfahrung, daß ihre Untreue gegen Jehova die Quelle ihres Elends geweſen war, und die Gefahr, von der heidniſchen Bildung der griechiſchen und römiſchen Welt, oder ſpäter, vom Weſen der chriſtlichen Kirche angeſteckt zu werden, machte, daß die Mehrzahl des Volkes nun krampfhaft an die väterliche Religion ſich anklammerte; dazu kam, daß das Bewußtſeyn ihrer ſittlichen Unzulänglichkeit, zu deſſen Beruhigung einſt die Opfer im Alten Bunde hatten dienen ſollen, von deſſen Stillung durch den Glauben an den Opfertod Jeſu aber ſie nichts wiſſen wollten, nur deſto mehr im Innern nagte und zu immer kleinlicheren, das ganze Leben feſſelnden Verſuchen eigener Genugthuung drängten; alſo daß wer nicht im Leichtſinn dahinlebte oder dem väterlichen Glauben halb entfremdet war, nothwendig von jenem Streben nach einer religio supererogativa ergriffen ward, das uns von den Phariſäern zur Zeit Jeſu und der Apoſtel bekannt iſt und daraus Beide, Talmud und Kabbalah, die Scholaſtik und die Myſtik der Synagoge hervorgingen. Die erſten Spuren ſolcher Chaſſidim finden wir ſchon unter den erſten Maccabäern; ja das erſte Buch der Maccabäer überträgt dieſen Namen ſelbſt in's Griechiſche, wenn es Kap. 7, 13. vom Untergange etlicher Ἀσιδαῖοι uns erzählt. Vom Mittelalter an ſchlug jenes Streben, auf außerordentliche Weiſe der hergebrachten Frömmigkeit ſich zu befleißigen, häufig in's Gegentheil um, und zwar in zweifacher ſehr verſchiedener Richtung: die bedrängte Lage der Meiſten verlockte Manchen, aus ſeiner Frömmigkeit ein Gewerbe zu machen und mit Hülfe von allerlei Geheimmitteln und einer auffallenden Aſceſe, wodurch überirdiſche Kräfte und Geiſter ihnen dienſtbar werden ſollten, Macht und Anſehen, Gunſt und Geld zu gewinnen; oder aber, die kabbaliſtiſchen Schwärmereien wurden die Brücke, welche, freilich zumeiſt ohne innere Bekehrung, Manchen dieſer Chaſſidim in den Schooß der chriſtlichen Kirche hinüberführte, indem ſie die Thatſachen des Chriſtenthums nur als die zufällige Schaale ihrer religionsphiloſophiſchen Ideen betrachteten und daher an dem Dogma der Kirche nicht mehr das bisherige Aergerniß nahmen. Die vorzüglichſten Repräſentanten dieſer zweiten Richtung ſind die Anhänger des Schabbathaismus (vergl. den betreffenden Artikel); indeſſen die erſtere Richtung wohl überwog bei dem Stifter und den nachfolgenden Häuptern einer andern Sekte, welche

b) im engeren Sinne den Namen der Chaſſidim führt. Ihr Stifter iſt ein Jude Namens Iſrael Baal Schem*) oder auch ſchlechtweg Beſcht genannt (mit unter den Juden gewöhnlicher Zuſammenziehung der Anfangsbuchſtaben von בעל שם טוב), welcher um das Jahr 1740 in Tluſti**), Czartkower Kreiſes in Polen lebte, ſpäter nach Medziboze in Podolien überſiedelte und hier als Lehrer und Wunderthäter auftrat. Seine Wunderkuren und Prophezeiungen erregten in immer weiteren Kreiſen Aufſehen; ſeine Lebensweiſe, wornach müßige Contemplation, Studium des Buches Sohar, Beſcheidertheilung an Hülfeſuchende und Neugierige und häufige Waſchungen in Quell- und Flußwaſſer abwechſelten, verbreiteten bald einen Heiligenſchein um ſein Haupt, und die Milde, womit er, im Gegenſatz gegen die Aſceten ſeines Volkes, die Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe

*) Baal Schem = θεουργός, d. h. ein Mann, der durch ſeine Beſchwörungsformeln und andere Kraftworte eine Macht auszuüben ſucht über die ſichtbare und unſichtbare Welt.

**) Peter Beer ſchreibt Bluſſy.

vielmehr als förderlich denn als hinderlich für die Gottseligkeit bezeichnete, machte die Leute desto geneigter, seine Jünger zu werden. Der günstige Erfolg seines ersten Auftretens führte ihn nun wohl erst recht auf den Gedanken, eine in sich abgeschlossene Partei um sich zu organisiren und sich zum bleibenden Haupte einer kirchlichen Gesellschaft zu erheben. Zu dem Ende mußten theils wunderbare Sagen dienen, in welche seine Geburt und Jugend gehüllt wurde, als sey er seinem Vater durch den Propheten Elias vorherverkündigt worden, als haben sein Vater und seine Mutter bei seiner Geburt ein noch höheres Alter erreicht gehabt, denn Abraham und Sara bei der Geburt Isaaks, als habe er schon als Jüngling Kämpfe mit bösen Geistern siegreich bestanden und dergl., Sagen, wie sie später von seinem Enkel und Schüler R. Bär Linez in einem nun zahlreich aufgelegten Buche שבחי הבעשט im Jahr 1815 veröffentlicht wurden; theils diente zu jenem Endzwecke die Aufstellung eines Grundsatzes, der alles Heil seiner Anhänger an seine Person knüpfte und der geistesträgen Masse den Weg zur Frömmigkeit in willkommener Weise ebnete: als genüge die Vereinigung mit Beschl und seinen Nachfolgern zur Vereinigung mit Gott, da jene die Stellvertreter Gottes in der Körperwelt seyen! Beschl und seine Nachfolger erhielten den Titel צדיק (heilig, fromm) und ihr Ansehen stieg so übermenschlich, daß ein blindes Vertrauen auf die Unfehlbarkeit der Aussprüche des Zadik, ein blinder Gehorsam gegen seine Befehle, eine blinde Aufopferung für seine Wünsche, eine blinde Verehrung seiner Person und aller Gegenstände, welche mit ihm in Berührung gekommen waren, die Folge davon ward. Der Zadik gilt für die Krone, die Zierde und das Licht des Weltalls; wer so glücklich ist, in Verbindung mit ihm zu kommen, dessen Augen werden erleuchtet, dessen Blick reicht in die ferne Zukunft und er wird die Gottheit von Angesicht zu Angesicht sehen; das bloße Ansehen des Zadik verscheucht die Laster und erstickt die bösen Begierden im Keime; wer den Zadik mit Geld unterstützt, dem werden alle Sünden erlassen, weil Geschenke an den Zadik gegeben bei Gott die Stelle der Opfer vertreten; solche Geschenke bewahren auch vor traurigen Zufällen; ja sie werden das einzige und bewährteste Mittel genannt, um zur wahren Religion zu gelangen; wer das von einem Zadik hinterlassene Hemd anzieht, erhält Ablaß der Sünde eines begangenen Mordes, wer seine Beinkleider anzieht, Ablaß von Blutschande, wer seine Mütze aufsetzt, verwahrt sich gegen Hoffart, wer seine Gebetriemen gebraucht, gegen Schaamlosigkeit; wer das Grab eines Zadik besucht, erwirbt sich dadurch die Gnade Gottes, auch wenn er sonst ihrer unwürdig wäre; wer einen Splitter vom Dache des Grabes erhält, der übrigens erkauft seyn muß und weßhalb die Wittwe des Zadik den Schlüssel zum Mausoleum ihres verstorbenen Mannes führt, der besitzt damit ein Mittel gegen schweres Gebären; wenn man die Nachkommen des Zadik hochschätzt, wird dadurch bei Gott der Wille rege, den Messias kommen zu lassen; der Sohn eines Zadik wird durch die heiligen Gedanken seines Vaters während der Zeugung gleich bei der Empfängniß in Mutterleibe geheiligt und heißt daher ein Gottessohn. Scheint es zuweilen, daß der Zadik wider das Gesetz handle, so muß man fest glauben, daß er dennoch thue, was recht ist: denn das Gesetz ist dem Weisen jeder Zeit übergeben, daß er es nach seiner Meinung deute; der Zadik darf daher das Gesetz übertreten oder gar ein anderes dafür aufstellen. Bei dieser Erhabenheit des Zadik ist daher die Stellung des gemeinen Chassids desto untergeordneter und abhängiger. Das Genannte zeigt bereits, wie viel Geld er sich Alles muß kosten lassen, Sündenvergebung, Offenbarungen aller Art, Verwahrung gegen Anfechtung und Unheil von außen und von innen, da der Zadik zwar keine feste Besoldung empfängt, aber jede kleinste Dienstleistung erkauft werden muß und jede kleinste Gunst sich nach dem Reichthum des Chassid richtet, wie denn in der Regel nur der Reiche die Ehre hat, hie und da vom Zadik zu Tisch geladen zu werden und nur der Geldadel der Ehre gewürdigt wird, in eheliche Verbindung mit der Familie des Zadiks, diesem Geistesadel der Sekte treten zu dürfen. Der gemeine Chassid darf aber auch gar nichts unternehmen ohne den Rath des Zadiks: wenn dieser seinen Sprengel bereist, was wenigstens Einmal des Jahres geschieht, so werden ihm in jedem Ort alle Angelegenheiten

der Gemeinde und der einzelnen Mitglieder zur Berathung vorgelegt, sowie alle Streitigkeiten, und von seiner Entscheidung aus ist keine Appellation möglich; nach seinem Gutachten werden Ehen geschlossen, Kauf- und Pachtkontrakte abgemacht, Reisen angetreten oder unterlassen; schlägt der Rath oder die Bitte fehl, so liegt die Schuld keineswegs am Zadik, sondern an den großen Sünden des Chassids und vorzüglich an seinem unvollkommenen Glauben an die Allmacht des Zadiks; der gemeine Chassid darf durchaus keine weltliche Wissenschaft sich erwerben, kein weltliches Buch zur Hand nehmen, denn profane Wissenschaft jeder Art ist dem heiligen Gedanken schädlich, es wird davor als vor einem Laster gewarnt, es wird gelehrt, daß nur schon ein Blick in dergleichen Bücher des Heils verlustig mache; alle Berathung und Erleuchtung des Chassid soll einzig vom Zadik ausgehen, dem die göttliche Erleuchtung in so überschwänglichem Maße zuströmt, daß der gemeine Chassid es kaum wagen kann, dessen Haus zu betreten, um nicht geblendet zu werden. Der Zadik kommt daher zu Zeiten in die Gemeinden und Häuser, damit die von ihm ausgehende Klarheit gemindert wird, und er muß desto öfter kommen und Klarheit abgeben, je reichlicher sie ihm selbst von Oben zuströmt. Der gemeine Chassid darf indessen zu Zeiten, wenn er dem Zadik zu lieb nach dessen Residenz gereist ist, in seinem Hause zu Gast seyn, nämlich um die Sabbatvesper, da dann tapfer geschmaust und dem Methkrug und der Branntweinflasche zugesprochen, insbesondere aber tüchtig geraucht wird, denn sie halten dasselbe für besonders zuträglich für den Unterleib, indessen je mehr der Zadik an Obstructionen leidet, desto weniger sein Anhang zunimmt; nebenher werden kabbalistische Lieder gesungen, wovon der größte Theil der Versammlung kein Wort versteht, jeder der Anwesenden darf dem Zadik einen Vers aus der Schrift sagen, wie ihn der Zufall ihm in den Mund führt, und diese verschiedenartigen Bruchtheile verbindet nun der Zadik in einer Rede aus dem Stegreif zu einem Ganzen; die Hauptversammlung dieser Art aus einem ganzen Sprengel ist jährlich im Monat Thischry, in welchen die meisten jüdischen Feste fallen, daher Viele den ganzen Monat in der Residenz des Zadik zubringen. Der gemeine Chassid kann sich nicht wie der Zadik lange in der Gemüthsstimmung erhalten, welche in der Concentrirung aller Seelenkräfte auf das Anschauen Gottes besteht und zur Glückseligkeit des Menschen doch so nöthig ist, da die Seele ein Ausfluß der Gottheit und ihr hier schon ein Vorschmack der himmlischen Freuden offen steht: der gemeine Chassid ist nicht wie der Zadik auch mitten im Genusse weltlicher Freuden eo ipso mit Gott verbunden, daher ist für ihn nur die Zeit des Gebets dazu bestimmt und er kann alsdann durch das Aussprechen gewisser kabbalistischer Worte oder der Namen von Engeln, welche zur Hervorbringung einer gewissen Wirkung in der himmlischen Hierarchie bestimmt sind, zur Entkörperung und Vereinigung mit Gott gelangen, und dies desto eher, je lauter er während des Gebets schreit, mit den Händen zusammen oder an die Wand klatscht, und den Körper convulsivisch hin und herbewegt; der gemeine Chassid ist in seinem Verhalten so ausschließlich an die Vorschrift des Zadik gebunden, daß er kein Urtheil Andersdenkender respektiren darf, selbst wenn das Vorgeschriebene Allem, was sonst gerecht, schicklich, billig scheint, Hohn spricht; er muß sich daher eine gewisse Dreistigkeit aneignen, womit er jedem Andersdenkenden Trotz bietet.

So eigenthümliche Grundsätze, wie die angegebenen, mußten Besht und seine Anhänger mehr und mehr in Widerstreit bringen mit der herrschenden Synagoge und die Kluft ward von beiden Seiten befestigt. Die Rabbinen schleuderten, als ihre ersten Warnungen unbeachtet blieben, Bann und Anathema gegen die neuen Chassidim und verfolgten sie, wiewohl vergeblich, auf's Härteste. Diese dagegen behielten zwar den Talmud als Richtschnur ihrer Ceremonien, Feste ꝛc. wiewohl mit denjenigen Freiheiten, welche dem Zadik gut dünkten, aber sie gaben den spanischen und orientalischen Gebetbüchern den Vorzug vor den deutschen und polnischen, da in jenen die Kabbalah vorherrscht, und sie zogen sich aus den Synagogen zurück und bildeten in jedem Ort, wo mindestens 10 Chassidim wohnten, eigene Betstuben, Klossel (Klause) genannt, wo sie selbst zur Unterhaltung mit Getränk und Taback zusammenkommen.

Die Grundsätze der Sekte wurden lange geheim gehalten, bis der obengenannte R. Bär den von seinem Großvater selbst noch geschriebenen Codex ihrer Glaubens- und Verhaltungsregeln, des ספר המדות, aus welchem die obige Zusammenstellung der Grundsätze meist entnommen ist, ebenso sein Testament צואת ריבש, und die obengenannte Biographie desselben שבחי הבעשט herausgab, seit welcher Zeit viele darauf bezügliche Schriften folgten. Nach dem im Jahr 1760 erfolgten Tode Beschts zerstreuten sich seine Schüler und verbreiteten sich über ganz Polen, die Walachei und Moldau, später auch Ungarn und Gallizien. An Beschts Stelle traten seine 3 Enkel und vorzüglichsten Schüler: R. Bär aus Madezich, R. Mendel Przemislaner und R. Melach aus Lyzancz, wiewohl jeder dem andern coordinirt mit besonderem Bezirk; ihnen kann im Amte folgen, wer sich auszeichnet, doch fällt die Entscheidung wo möglich auf einen Nachkommen Beschts. Mausoleen von Zadiks gibt es in Zlouzow, Suczow und Romanow.

Was diese Sekte für uns eigenthümlich interessant macht, ist wohl ohne Zweifel die seltsame Parallele, welche sich zwischen ihr und dem Pabstthum ziehen läßt hinsichtlich einer ganzen Reihe von Auswüchsen der Kirche Christi, welche die Verfassung und die Lehre der römischen Hierarchie darbietet. Die Auswüchse der Glaubensgesellschaften werden freilich mehr oder weniger, je mehr ihnen das Evangelium und der belebende Geist Jesu Christi mangelt, desto ähnlicher erscheinen; die Aehnlichkeit dürfte aber selten so überraschend hervortreten. **Pressel.**

Chatel, s. franz. kathol. Kirche.

Chazaren, s. Cyrillus.

Chemnitz (Martin), eigentlich von Kemnitz, wurde geboren am 9. Nov. 1522, am Martinstage, weßhalb er auch Martin genannt wurde, zu Treuen-Britzen in der Mark Brandenburg. Sein Vater, Paul Kemnitz, stammte aus einem alten hinterpommerschen Adelsgeschlechte, welches in Folge der Fehden zwischen den pommerschen Edelleuten und der Tempelherren das ursprüngliche Vaterland hatte verlassen, den Erbadel aufgeben und bürgerliche Gewerbe treiben müssen. Der Vater des Martin Chemnitz, welcher letztere von drei Kindern das jüngste war, trieb das Geschäft eines Tuchmachers. Früh schon zeigte Martin, wie er selbst erzählt, „ein sonderlich ingenium“ und lernte in der Schule mehr, als ihm aufgegeben wurde. Ein Sprachfehler schien aber seinem Fortkommen im Wege zu stehen, und in der Schule zu Treuen-Britzen war ohnedies nicht viel Gelegenheit, etwas Rechtes zu lernen. In seinem vierzehnten Jahre wurde er daher durch die Fürsorge seiner Mutter, Euphemia Koldeborn, auf die Trivial-Schule nach Wittenberg versetzt (1536), wo er Luthern öfters predigen hörte und die ersten bleibenden Eindrücke von dem großen Reformator erhielt. Nach einem halbjährigen Aufenthalte nahmen ihn aber seine Eltern wieder nach Treuen-Britzen zurück, und bestimmten ihn zur Erlernung eines Handwerkes. „Aber ich konnte“, erzählt er, „keines ausdenken, das mir gefallen wollte.“ Da nahm der Rathsschreiber Niemann zu Magdeburg, ein entfernter Verwandter, den strebsamen Jüngling zu sich nach Magdeburg, woselbst derselbe sich drei Jahre lang auf die Universität in den klassischen Sprachen und der schönen Literatur vorbereitete (1539—1542). Kaum schien sich aber sein Geschick günstig gewendet zu haben, als die weiteren Mittel zum Besuche der Universität fehlten, so daß er genöthigt war, eine Schullehrerstelle an der Schule zu Calbe anzunehmen. Nachdem er sich in dieser ihn wenig befriedigenden Stellung eine kleine Summe erspart hatte (auch die fürsorgliche Mutter hatte ein kleines Spargeld hinzugefügt), ergriff er mit neuem Eifer den Gedanken, eine Universität zur Vollendung seiner Studien zu beziehen, wieder und begab sich auch zu diesem Zwecke nach der Universität Frankfurt an der Oder (1543), wo ihm jedoch nach einjährigem Aufenthalte abermals die Subsistenzmittel ausgingen. Es blieb auf's Neue keine andere Wahl für Chemnitz, als sich zum Zweitenmale zu einer Schullehrerstelle in Writzen an der Oder zu bequemen, mit welcher zugleich noch eine Zollschreiberstelle verbunden war (1544). Allein auch in diesem Dienste hielt es Chemnitz nicht länger als ein Jahr aus, und jetzt wußte ein vornehmer Vetter, Bürger-

meister von Brück, ihm die Bekanntschaft Melanchthons zu vermitteln. Dieser veranlaßte seine Uebersiedelung nach Wittenberg (1545), und ermunterte ihn namentlich zum Studium der Mathematik und Astrologie, Wissenschaften, in welchen auch Melanchthon zu Hause war. Luther scheint keinen bedeutenden Einfluß damals auf Chemnitz ausgeübt zu haben; sein Sinn ging überhaupt nicht nach der Theologie. Der unselige schmalkaldische Krieg unterbrach aber seine Studien und störte seine Lebenspläne. Ein Verwandter, der bekannte Dichter Sabinus, nahm ihn von Wittenberg nach Königsberg mit, woselbst er am 18. Mai 1547 ankam; zuerst ward er Hofmeister einiger jungen polnischen Edelleute, dann zum Drittenmale Schulmeister. Seine astrologischen Kenntnisse fanden übrigens großen Beifall; Herzog Albrecht von Preußen ward aufmerksam auf ihn, und gewann ihn so lieb, daß er ihn auf herzogliche Kosten zum Magister promoviren ließ (27. Sept. 1548); auch schrieb er dem Herzog in den Jahren 1549 und 1550 den Kalender. Seine damaligen astrologischen Studien und Erfolge scheinen ihn übrigens nicht befriedigt zu haben; er gab seine Schulstelle zum Drittenmale auf, und fing nun an, eifrig mit den theologischen Wissenschaften sich zu beschäftigen, die er bis jetzt sehr vernachlässigt hatte. Melanchthon, der ihn hiezu aufgemuntert, hatte ihn namentlich auf die Wichtigkeit des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium für die evangelische Theologie aufmerksam gemacht; von Königsberg in Folge der dort ausgebrochenen Pest (1549) flüchtig, las er in der Stille des Städtchens Salfeld die Schriften des Magisters Sententiarum und Luthers, zwei Schriftsteller, von denen jeder in seiner Art anregend auf ihn wirkte. Doch wäre seines Bleibens in Königsberg nicht länger gewesen — denn auch des Kalendermachens war er auf die Dauer überdrüssig geworden — wenn nicht die Gunst des Herzogs ihm die Stelle eines Bibliothekars an der herzoglichen Schloßbibliothek verschafft hätte. Vermöge dieser Stelle konnte er nun nach Muße studiren. Immer noch suchte sein umfassender Geist möglichst die Summe aller Wissenschaften in sich aufzunehmen, weßhalb er denn auch als Bibliothekar medicinische und juristische Vorlesungen hörte; allein die Theologie war bereits das Centrum seiner wissenschaftlichen Thätigkeit geworden. Mit dem, was Andere in dieser neuaufblühenden protestantischen Wissenschaft damals gethan, begnügte er sich keineswegs; es drängte ihn, selbst zu schaffen und aus den Quellen heraus zu arbeiten. Vor Allem studirte er die Bibel und zwar alle ihre Bücher der Reihe nach mit Vergleichung der wichtigsten Uebersetzungen und Commentare, und begleitete seine Studien mit fortlaufenden Excerpten. Dann las er die Kirchenväter von den ältesten Zeiten an, ebenfalls das Wichtigere fortwährend notirend. Endlich durchging er gründlich die Schriften der Reformatoren und beschäftigte sich namentlich mit der theologischen Polemik, welche damals eine so große Rolle spielte. Der Herzog unterstützte ihn in seinen Arbeiten bestens. „Und habe damals“, erzählt er selbst, „die allerbesten Herrentage gehabt. Denn vom Herzoge hatte ich Tisch, Wohnung, Holz, Licht, Kleidung und eines Famuli Unterhaltung. Beim Herrn Burggrafen, auf des Kinder ich Aufsehen hatte, war mein Tisch herrlich; da aßen Kanzler, Marschall und von den fürnehmsten Räthen, bei denen hatte ich große Gunst, kriegte Geschenk, hatte nirgends mit zu thun, sondern studirte mit Luste.“

Allein diese Lust sollte Chemnitz bald getrübt werden. Der bekannte Nürnberger Prediger Andreas Osiander war schon im Jahre 1522 mit dem Herzog Albrecht von Preußen bekannt geworden, und eine Predigt desselben hatte den Herzog für das Evangelium gewonnen. Aus diesem Grunde war fortwährend zwischen dem Herzog und Osiander ein freundliches Verhältniß geblieben; der Herzog betrachtete Osiander, wie er ihn auch nannte, als „seinen geistlichen Vater“. Als nun Osiander zur Zeit des Interims Nürnberg verlassen mußte, war es dem Herzog gewissermaßen eine Genugthuung, dem theuern Lehrer in Preußen einen Wirkungskreis anzuweisen. Er berief ihn als professor primarius und Pfarrer in der Altstadt nach Königsberg. Bald kamen nun die sogenannten Osiandrischen Streitigkeiten zum Ausbruche (mit der ersten öffentlichen Disputation Osianders über Gesetz und Evangelium den 5. April 1549), die uns

übrigens hier nur in so weit interessiren, als dieselben in das Lebensgeschick von Chemnitz entscheidend eingriffen. Die Osiandrische Rechtfertigungslehre, welche die Rechtfertigung als actus forensis bestritt und den Akt der göttlichen Gerechterklärung des Menschen an die Bedingung eines wesenhaften Gerechtgewordenseyns des Menschen knüpfte, schien Chemnitz die Fundamentallehre des Protestantismus zu gefährden. Im Oktober 1550 gab Osiander eine Anzahl Thesen heraus, welche er in einer öffentlichen Disputation vertheidigte. Chemnitz opponirte; seine Stellung zum Herzog jedoch, der ein Beschützer Osianders und seiner Lehre war, erlaubte Chemnitz nicht, gegen Osiander allzustark vorzugehen, und er begnügte sich damals mit Osianders Versicherung, daß er die Imputationslehre nicht antasten wolle, und nur nicht allein auf den Besitz des Christus für uns, sondern auch des Christus in uns dringe. Immerhin scheint der Herzog das Auftreten Chemnitz's gegen Osiander übel vermerkt zu haben, und nur die große Vorliebe Albrechts für Astrologie — Chemnitz hatte ihm unter Anderem auch die Nativität stellen müssen — schützte Chemnitz vor völliger Ungnade. Als der Streit auf beiden Seiten immer heftiger entbrannte, fühlte sich Chemnitz jedoch in seiner vom Hofe abhängigen Stellung nicht länger behaglich, und nahm (gegen Ende des Jahres 1552) seinen Abschied, den ihm der Herzog ungern und nebst einem Gnadengeschenk von 200 Thalern bewilligte. Dieses Gnadengeschenk war an die Bedingung geknüpft, daß er von Zeit zu Zeit „etliche (astrologische) revolutiones Sr. fürstl. Gnaden stellen sollte.“ Auch am brandenburgischen Hofe war Chemnitz damals wegen seiner astrologischen Kenntnisse und Gaben geschätzt, wie er denn selbst berichtet: „Weil in dem Jahr, da Herzog Moritz wider den Kaiser zog, mein praedictiones und calculationes gar genau eingetroffen hatten, war es in aulis köstlich Ding mit meiner Sternguckerei.“

Allein gerade die Osiandrischen Streitigkeiten hatten ihn veranlaßt, noch mehr in's Centrum der Theologie zu gehen. Und, weil er die Theologie von nun an zum Mittelpunkte seiner Lebensthätigkeit machen wollte, wählte er Wittenberg auf's Neue (29. April 1553) zu seinem Aufenthaltsorte, und enger als je vorher schloß er sich jetzt an Melanchthon an, in Beziehung auf welchen er sagt, daß er ihn erst jetzt recht verstanden habe. Gleichzeitig aber trat er, durch Melanchthon ermuntert, in Wittenberg auch als akademischer Lehrer auf. Und sein Erfolg — er las über Dogmatik (loci communes) — war gleich beim ersten Versuche ein so außergewöhnlicher, daß er in demselben Semester noch einen größeren Hörsaal wählen mußte. Unstreitig würde er als akademischer Lehrer auch Bedeutendes geleistet haben, wenn nicht (im August 1554) ein Ruf zur Uebernahme einer Predigerstelle an der St. Aegidienkirche zu Braunschweig an ihn gelangt wäre, welche er — nachdem Melanchthon einige vergebliche Versuche gemacht hatte, ihn in Wittenberg festzuhalten, — den 16. December 1554 antrat. Bald darauf (19. Aug. 1555) verehelichte er sich mit der Tochter eines Rechtsgelehrten, Namens Jegers, aus Arnstadt, und daß der Herzog Albrecht seiner immer noch freundlich dachte, dafür zeugt das „vergüldete Becherlein“, welches er ihm als Hochzeitsgeschenk übersandte.

In Braunschweig wußte sich Chemnitz nicht nur als Prediger bald das allgemeine Vertrauen zu gewinnen, sondern er war daselbst auch als theologischer Lehrer thätig, und zwar begann er diese seine Thätigkeit mit einer Reihe von Vorlesungen über die loci communes seines trefflichen Lehrers Melanchthon. Seine ungewöhnliche Lehrgabe zeigte sich schon in dem Umstande, daß er nicht diktirte, sondern in freier Rede seine Gedanken entwickelte. Indem er sich von begabten Zuhörern das Vorgetragene ausarbeiten ließ, entstanden seine *loci communes*, ein unter den Leistungen seiner Zeit weit hervorragendes Werk, welches übrigens erst nach seinem Tode von Polykarp Lyser in Frankfurt a. M. (1591) herausgegeben wurde. Mit dem Studium der Dogmatik verband er aber dasjenige der Exegese, und besonders suchte er seine Kenntnisse in der hebräischen Sprache fortwährend zu vermehren. Von jetzt an breitete sich sein theologischer Ruf auch immer weiter aus, und es gab kaum mehr irgend eine theologische Controverse, bei welcher sein Rath nicht eingeholt, seine Mitwirkung nicht gesucht wurde.

Zunächst trat Chemnitz in Gemeinschaft mit seinem Collegen in Braunschweig, Joachim Mörlin, dem bekannten Gegner Osianders, welcher in Königsberg schon mit ihm zusammen gewesen war, auf; er begleitete denselben zur Schlichtung der adiaphoristischen Streitigkeiten nach Wittenberg (19. Jan. 1557); und wohnte mit ihm in demselben Jahre dem Wormser Colloquium bei, welches — wie resultatlos es an sich seyn mochte, — doch für Chemnitz den Vortheil hatte, daß er die bedeutendsten protestantischen Theologen seiner Zeit, namentlich auch die süddeutschen Brenz und Schnepf, daselbst kennen lernte. Wohl war er helldenkend und mild gesinnt genug, um der Zelotenpartei eines Flacius und Heßhusen nicht unbedingt sich anzuschließen; aber der allgemeinen Strömung konnte er nicht mehr widerstehen. Alle Concordienversuche mit den Schweizern waren gescheitert; gegen die versöhnliche Richtung Melanchthons und seiner Schüler hatte sich eine streng-lutherische, ubiquitistisch gesinnte Partei erhoben, und mit Melanchthons Tode (1559) waren auch die Schranken des Anstandes noch gefallen, welche dessen Gegner bisher gegen den praeceptor Germaniae nicht ohne Weiteres zu überschreiten gewagt hatten. Mörlin war schon seit dem Jahre 1556 in den Abendmahlsstreit verwickelt. Er war vom Senate in Bremen bei Veranlassung des Hardenberg'schen Handels als Vermittler zu Rathe gezogen worden, hatte sich aber ziemlich leidenschaftlich gegen Hardenberg benommen, und seinem Einflusse ist es ohne Zweifel großentheils zuzuschreiben, daß auch Chemnitz, der in einer untergeordneten Stellung zu Mörlin als zu seinem Superintendenten stand, entschieden Partei gegen Hardenberg nahm. Unter diesen Einflüssen schrieb Chemnitz seine gegen Hardenberg gerichtete Schrift: Anatome Propositionum Alberti Hardenbergii de coena Domini, welche er, weil er nicht selbst zu den Berathungen der zur Beurtheilung Hardenbergs versammelten niedersächsischen Delegirten zugezogen worden war, der Versammlung schriftlich überreichte, und in dieser Beziehung hat er einen nicht sehr rühmlichen Antheil an dem zelotischen Edikte, welches am 6. Okt. 1561 in Bremen gegen die „Sakrament-Schwärmer und Wider-Täuffer“ nach erfolgter Absetzung Hardenbergs erlassen wurde. (Dasselbe ist abgedruckt bei Rethmeyer, historiae eccles. inclytae urbis Brunsvicae III, Beilagen zu Kap. VII, Nr. 12.) Dagegen hat die 1560 erschienene Schrift Chemnitz's „de coena Domini“ große Vorzüge vor den Schriften der lutherischen Eiferer seiner Zeit, auch vor denjenigen seines Collegen Mörlin über die Abendmahlslehre. Chemnitz zeigte sich in derselben schon dadurch in einem vortheilhaften Lichte, daß er den Sinn der Einsetzungsworte des Abendmahls biblisch-exegetisch zu begründen sucht, sich einfach an die Worte der Einsetzung hält, und auch die wahre und wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahle, die er streng lutherisch behauptet, nicht aus der Ubiquitätstheorie, sondern aus dem Schriftworte zu erweisen bemüht ist. Daher sehe er es auch am liebsten, wenn de modo praesentiae gar nicht disputirt würde. Daß Christi Leib und Blut im Abendmahle substantiell gegenwärtig sey, das steht ihm unumstößlich fest. Wie er darin gegenwärtig sei, das ist ihm ein unergründliches Geheimniß. Insofern, kann man also sagen, gehört Chemnitz nicht zu den unbedingten Bekennern des Ubiquitismus; es ist ein unverwüstliches anti-scholastisches Element seines Lehrers Melanchthon in ihm und wir begreifen es deßhalb auch, daß die Wittenberger Theologen seiner Schrift de coena ihre Billigung schenkten. (Der vollständige Titel der durch den Pastor Zanger in's Deutsche übertragenen Schrift Chemnitz's de coena lautet: „Die reine gesunde Lehre von der wahren Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Christi in seinem Abendmahl, wie dieselbe in den evangelischen Kirchen der Augspurgischen Confession verwandt bis anher gelehret ist und noch gelehret wird, in kurze, deutliche, einfältige Hauptstück im Latein zusammengezogen durch M. Martinus Kemnitz, Prediger zu Braunschweig, 1561.) Seine in dieser Schrift niedergelegte Ueberzeugung von der Abendmahlslehre hielt er auch in der Folge (zehn Jahre später) fest in seinen beiden Schriften: 1) fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena und 2) de duabus naturis in Christo. De hypostatica unione, de communicatione idiomatum etc. Auch in diesen Schriften beruft sich

Chemnitz auf den Sinn der Einsetzungsworte; die Gegenwart des Leibes Christi ist ihm nicht an die Raumbegrenztheit des Brodes, sondern an die Handlung des Essens geknüpft; nicht eine Folge der Allenthalbenheit, sondern eine Wirkung der Allmacht (Christi carnem reali et essentiali praesentiae modo praesentem esse non quidem ubique, sed *ubicunque et quandocunque vult* Christus); also nicht Ubiquität, sondern Multivolipräsenz.

Eine noch bedeutungsvollere und folgenreichere Thätigkeit entwickelte Chemnitz nach einer andern Richtung hin. Die Furcht vor dem „Calvinismus“ vermochte sein klares Auge nicht so sehr zu umnebeln, daß er nicht erkannt hätte, welche Gefahr dem bis jetzt immer siegreichen Protestantismus von papistischer Seite her drohe. Während der neugepflegte Scholastizismus in der protestantischen Kirche um Formeln stritt, hatten nämlich die Jesuiten angefangen, ihre Restaurationspläne gegen Deutschland in's Werk zu setzen, und Chemnitz war einer der Ersten, welcher die drohende Gefahr durchschaute. Er suchte Fürsten und Theologen die Augen zu öffnen durch seine Schrift: Theologiae Jesuitarum praecipua capita, worin er die verwerflichen Grundsätze und Lehren der Jesuiten schonungslos enthüllte. Diese Schrift war zunächst hervorgerufen durch eine (1562) in Köln und Leipzig veröffentlichte Jesuitenschrift: de praecipuis doctrinae coelestis capitibus, eine Schrift, von welcher Chemnitz in dem Zueignungsschreiben seiner Beantwortung sagt: Irrigeres und Schändlicheres könne nicht erdacht werden, als darin stehe. Einer eigentlichen Widerlegung hielt er sie darum auch nicht für würdig; er deckte die in ihr verborgenen groben Irrthümer nur auf; er wollte diejenigen, welche nicht sehen wollten, was von den Jesuiten her dem Protestantismus drohe, nur zum Sehen bringen. Denn das erschien ihm damals schon als gewiß, daß der Jesuitismus auf Vernichtung des Protestantismus sinne. Er nennt ihn daher auch eine „Sekte,“ die vom Pabste in's Leben gerufen worden sey, um den Untergang des Protestantismus herbeizuführen (Secta illa, quae nuper admodum *in perniciem* Ecclesiarum, quae puram Evangelii doctrinam amplectuntur, a Pontifice Romano creata est). Als eine „Faktion“, ja als eine „Conspiration“ erscheint ihm dieser Orden. Die Jesuiten waren über die Enthüllungen Chemnitz's nicht wenig betroffen; sie liebten von Anfang an stille Siege mehr als offene Kämpfe; da aber die Schrift Chemnitz's gar zu große Sensation machte, gab ein jesuitisches Mitglied der Kirchenversammlung zu Trient, Namens Andradius, eine Gegenschrift heraus unter dem Titel: libri orthodoxarum expositionum de controversis religionis capitibus. Es war von den Jesuiten auf eine bloße Klopffechterei abgesehen, in der sie mit ihren Künsten und Listen den Sieg über Chemnitz davonzutragen hoffen konnten. Allein Chemnitz nahm die Sache ernster, und der Umstand, daß ein Mitglied der Kirchenversammlung von Trient als Verfechter des jesuitischen Libells gegen ihn aufgetreten war, gab ihm eine ganz ungesuchte Veranlassung, seine Erwiederung gegen die Beschlüsse des am 4. Dec. 1563 geschlossenen Tridentiner Concils selbst zu richten. Auf diese Weise entstand das schriftstellerische Hauptwerk seines Lebens, die reifste und vollendetste Schöpfung seines Geistes, seine vielbewunderte, bis auf den heutigen Tag noch unübertroffene, Streitschrift: Examinis Concilii Tridentini per Martinum Chemnicium scripti opus integrum: quatuor partes, in quibus praecipuorum capitum totius doctrinae Papisticae *firma et solida refutatio*, tum ex sacrae scripturae fontibus, tum ex orthodoxorum Patrum consensu, collata est. — Ad *veritatis christianae, et Antichristianae falsitatis cognitionem* perquam utile et necessarium. Dieses Werk trat allmählig an's Licht. Im Jahr 1565 erschien der erste Theil mit einer Dedication an Albrecht, Herzog von Preußen. Der zweite Theil erschien am Anfange des folgenden Jahres, wobei bemerkenswerth ist, daß der Herzog Julius von Braunschweig die ihm von Chemnitz zugedachte Dedication ausschlug „aus Pietätsrücksichten gegen seinen katholischen Vater.“ In den Jahren 1572 und 1573 erschienen der dritte und der vierte Theil. So ist das Buch ein Resultat zehnjährigen eisernen Fleißes und tief eindringenden Scharfsinns. Durch seine scharfe Kritik der Canones des Tridentiner Concils ward es

eine der mächtigsten Waffen gegen die vorschreitende römisch-jesuitische Restauration, und man kann nicht sagen, daß Andradius dasselbe in seiner defensio Tridentinae fidei Catholicae quinque libris comprehensa adversus haereticorum calumnias et praesertim Chemnitii glücklich widerlegt hat. Römische Katholiken selbst bekannten, es habe ihrem Systeme seit dem Tode Luthers Niemand gründlicher zugesetzt als Chemnitz. Um das Buch auch Laien zugänglich zu machen und dieselben den jesuitischen Bekehrungsversuchen gegenüber in ihrer evangelischen Ueberzeugung zu stärken, wurde im Jahr 1576 von Georg Nigrinus eine deutsche Uebersetzung veranstaltet. Auflagen hat es sehr viele erlebt, die zweite vollständige zu Frankfurt a. M. 1585.

Es war nun auch namentlich dieses Werk, welches Chemnitz's Ruf als Theologe zu allgemeiner Bedeutung steigerte. Mehrere auswärtige Berufungen ergingen zu Ende des Jahres 1565 und im Jahre 1566 an ihn — eine nach Halle und eine nach Göttingen — welchen er aber nicht Folge leistete. Fast gleichzeitig erfolgte nach der Unterdrückung des Osiandrismus in Preußen die Rückberufung Joachim Mörlins, des Superintendenten zu Braunschweig, nach Königsberg. Der Herzog wollte durch Aufstellung einer „Confession", nach welcher alle Geistliche des Landes sich zu richten hätten, den theologischen Streitigkeiten, deren er müde war, ein gründliches Ende machen. Der Einzug Mörlins in die Stadt, von wo er einst hatte weichen müssen, glich nur allzudeutlich einem Triumphe; der Bischofssitz von Samland wurde ihm angeboten, in den Angelegenheiten der Kirche ihm beinahe unbedingte Vollmacht eingeräumt. Wohl mag das nie ganz unterbrochene freundliche Verhältniß des Herzogs zu Chemnitz mit Veranlassung gewesen seyn, daß Chemnitz Mörlin auf seiner Rückreise nach Königsberg begleitete, und bei der Entwerfung eines neuen kirchlichen Symbols unterstützte. Auf diesem Wege kam durch Mörlin's und Chemnitz's Bemühung das sogenannte Corpus doctrinae Prutenicum zu Stande, im Grunde nur eine Wiederholung der in den ältern symbolischen Büchern niedergelegten Lehrartikel; mit scharfer Zurückweisung des Osiandrismus, unter dem Titel: repetitio corporis doctrinae christianae und „zum Zeugniß einträchtiger, beständiger Bekenntniß reiner Lehre wider allerlei Corruptelen, Rotten und Sekten, so hin und wieder unter dem Scheindeckel der Augsb. Conf. die Kirchen zerrütten," 1567 veröffentlicht und am 7. Juli 1567 öffentlich von dem Herzog und den Landständen anerkannt. Mörlin hatte vorläufig die ihm angetragene kirchliche Würde in Preußen nicht angenommen, sondern es vorgezogen, mit Chemnitz (8. Juli 1567) nach Braunschweig zurückzukehren, bekam aber hier Streit mit dem Rath, und folgte jetzt wirklich dem glänzenden Rufe nach Preußen. Auch Chemnitz, den wir bis jetzt immer auf's Innigste mit Mörlin verbunden sahen, wurde nach Preußen berufen, und hatte nicht übel Lust als „Melanchthon" dem „Luther Mörlin" zu folgen. Da gab ihm der Rath von Braunschweig, der „Moerlinum ohne mehrere Schwürigkeit nach Preußen ziehen lassen", durch seine Erwählung zum Superintendenten einen Beweis seines hohen Vertrauens, und obwohl er einige Zeit zögerte, die wichtige Stelle zu übernehmen, so gab er doch endlich dem Vorhalten nach, „daß er Gottes Willen nicht länger widerstreben möchte." Und um ihm einen seinem hohen kirchlichen Range entsprechenden theologischen Titel zu verschaffen, sandte ihn jetzt der Rath auf seine Unkosten nach Rostock zur Erlangung der theologischen Doktorwürde (1568). Fast gleichzeitig ehrte der Rath ihn und seine Familie mit dem Geschenke des Braunschweiger Bürgerrechts, wogegen Chemnitz die etwas lästige Verpflichtung übernahm, keinem auswärtigen Rufe künftig mehr Folge zu leisten. In seiner neuen Stellung drang Chemnitz sehr kräftig und nicht ohne Widerstreben von Seite der Vornehmen und des Pöbels auf Wiederherstellung der Kirchenzucht. Namentlich der Umstand, daß erwiesene Ehebrecher vor das sogenannte geistliche „Colloquium" zum Zwecke ihrer Wiederversöhnung mit der Kirche gestellt werden sollten, brachte große Bewegung unter die evangelischen Bürger der Stadt Braunschweig und man murrte über Wiedereinführung des „päbstlichen Bannes." Es schien bis zu einem Volkstumulte kommen zu wollen, welchen der einer strengeren Kirchenzucht abgeneigte Rath

vielleicht nicht ungern gesehen hätte. Chemnitz lenkte aber mit großer Besonnenheit ein, widerlegte den Vorwurf, daß er die Excommunication wieder einführen wolle, und wußte in der That die Befürchtungen des Rathes und der Bürgerschaft durch seine Weisheit zu beschwichtigen. Auch auf die Frauen dehnte sich die kirchendisciplinarische Thätigkeit Chemnitz's aus, welchen verboten wurde, „mit Gold, Silber, Demanten und Perlen geziert“ zum Abendmahle zu gehen; auf seinen Betrieb wurde dem Bettel gesteuert, und für die Hebung der Schulen war er eifrig thätig.

Können wir dieser auf die innere Erbauung der evangelischen Kirche gerichteten Thätigkeit Chemnitz's nur unsere unbedingte Anerkennung zollen, so wird dagegen unser Urtheil zweifelhaft, wenn es sich um die Stellung handelt, welche er seit Uebernahme der Superintendentur der Stadt Braunschweig in den immer heftiger entzündeten confessionellen Streitigkeiten der deutsch-evangelischen Kirche einnahm. Zuerst sehen wir ihn, wie gewöhnlich in Verbindung mit Mörlin, gegen Major auftreten und die Behauptung bekämpfen, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seyen. (Seine Hauptschrift in Beziehung auf den majoristischen Streit erschien im Jahre 1568 unter dem Titel: Christliches Bedenken des Ministerii der Kirchen zu Braunschweig auf Dr. Majors Repetition und endliche Erklärung belangend den Streit, ob gute Werke zur Seligkeit nöthig sind.)

Lebhafteren Antheil aber nahm er an den sogenannten kryptocalvinistischen Streitigkeiten. Ueberall wollte man das reine Lutherthum schützen; überall drang man darauf, durch corpora doctrinae der Lehrverfälschung entgegenzutreten. So kam denn auch in Braunschweig unter Chemnitz's Mitwirkung das Corpus doctrinae Julium zu Stande, zu welchem er die als Vorwort beigegebene „Declaration“ schrieb. Wir entnehmen aus derselben mit Bedauern, daß Chemnitz den großen Irrthum vieler seiner theologischen Zeitgenossen theilte, als ob durch streng formulirte Lehrbestimmungen Spaltungen in der evangelischen Kirche vorgebeugt und die evangelische Wahrheit in ihrer ungetrübten Reinheit erhalten werden könnte (1569). Bei dieser Gelegenheit war Chemnitz mit dem berühmten würtembergischen Concordienmann Jakob Andreä bekannt geworden, und außerdem war noch ein anderer Theolog als Generalsuperintendent und Hofprediger des Fürstenthums nach Wolfenbüttel berufen worden — Dr. Selnecker aus Leipzig —, der von jetzt an Einfluß auf Chemnitz erhielt (1570). Diese drei Theologen waren von dem Bedürfnisse nach allgemeiner Lehreinheit in der deutsch-evangelischen Kirche lebhaft angeregt; und doch war Selnecker kaum in seine neue Stellung eingetreten, als es zum Streite zwischen ihm und Chemnitz kam, weil Chemnitz ihn im Verdacht hatte, daß er in der Kirche zu Braunschweig das Wittenbergische corpus doctrinae Philippi zur Geltung zu bringen beabsichtige. Selnecker mußte zuletzt nachgeben, Melanchthons Schriften wurden für gut und nützlich, aber theilweise auch mangelhaft erklärt, weßhalb sie nicht norma doctrinae seyn könnten, obgleich sie den Geistlichen empfohlen werden dürften „propter methodicas explicationes.“ So wurde in höflicher Form durch einen Schüler Melanchthons die mildere melanchthonsche Richtung in Braunschweig unterdrückt (1573). Von diesem Standpunkte aus mußte Chemnitz folgerichtiger Weise auch unmittelbar gegen die melanchthonisch gesinnte Wittenberger Theologie selbst auftreten, sobald ihm Gelegenheit dazu geboten war. Sie ward ihm in Folge des 1571 von der theologischen Fakultät zu Wittenberg herausgegebenen „Wittenberger Katechismus.“ Der Rath zu Halle holte ein Gutachten bei Chemnitz über diesen unglücklichen Katechismus ein, und damit er ja wisse, in welchem Sinne der Rath das Gutachten geschrieben wünsche, wurde gleich ein „index errorum“ beigefügt. Die Antwort Chemnitz's auf das Schreiben aus Halle (bei Rethmeyer, historiae ecclesiasticae, III, Beilagen, S. 179 ff.) ist mit größter Heftigkeit abgefaßt und sieht in dem Wittenberger Katechismus nichts als „schädliche calvinische Sakrament-Schwärmerei“ und „greulichen Irrthum.“ Von den Wittenbergern heißt es darin, daß sie das „Neue Testament Luthers öffentlich schändlich verfälschen“, was aber nicht zu verwundern sey, weil sie ja „das Testament des Sohnes Gottes selbst nicht

schonten.« Zudem heißen sie noch »Mondler«, die nicht rund und klar heraussagten, wie sie's meinten, sondern »den Brei im Munde behielten und Mum Mum sagten.« Das Schreiben schließt mit einer Aufforderung an die Obrigkeit, gegen die sakramentirerische Fakultät einzuschreiten und zu thun, was ihres Amtes sey. »Denn darum hat der calvinische Geist seinen Gift in forma catechismi gefasset, und unter dem Namen der theologischen Fakultät der hohen Schule zu Wittenberg ausgesprenget, daß die fundamenta der Sakrament-Schwarmerei in alle Schulen eingeschoben und in die Jugend eingebildet sollen werden. Der Sohn Gottes steure durch Kraft seines Geistes den mondlischen, giftigen, schädlichen calvinischen Praktiken. Denn man wird's heißen: Da die Leute lagen und schliefen, kam der Feind und säet sein Unkraut unter den reinen Samen (Matth. 13.).« Außerdem griff Chemnitz den Wittenbergischen Katechismus noch in einer besondern Schrift: »Bedenken wider den neuen Wittenbergischen Catechismum« (1572) an. Selnecker schrieb gegen die Wittenberger seine „Brevis et necessaria communefactio de loco act. III.“ ohne Zweifel um sich als Generalsuperintendent von dem Verdachte des Kryptocalvinismus völlig zu reinigen. Das Herzogthum Braunschweig erhob sich jetzt als feste Burg des strengen Lutherthums gegenüber dem des Abfalls beschuldigten Wittenberg, und auf dem Convente zu Wolfenbüttel traten ganz Nieder-Sachsen durch die Annahme der »Wiederholten christlichen gemeinen Confession und Erklärung, wie in den sächsischen Kirchen vermöge der heil. Schrift und Augsburg. Confession nach der alten Grundfest Dr. Lutheri wider die Sakramentirer gelehret wird« gegen die neu erschienene Grundveste der Wittenberger Protest einlegen zu wollen. Uebrigens hatte Chemnitz's Stimme in Braunschweig um so größere Geltung, als er zu jener Zeit verschiedene glänzende Berufungen (nach Wien und Königsberg) ausgeschlagen hatte. Nicht nur wurde sein Gehalt in Folge davon bis auf 400 Goldgulden in baarem Gelde (außerdem noch »einen feisten Ochsen, sechzehn Scheffel Roggen, zwölf Scheffel Gerste, 20 Thaler Holzgeld«) vermehrt, sondern auch seinen Söhnen wurden beträchtliche Stipendien, seinen Töchtern namhafte Ausstattung zugesichert. Besonders auch auf Preußen erstreckte sich fortwährend Chemnitz's Einfluß: durch seine Verwendung erhielt Heßhusen die Würde eines Bischofs von Samland, Wigand die erste theologische Professur an der Universität Königsberg.

Je ausgebreiteter die Geltung Chemnitz's, je gewichtvoller seine Stimme, je anerkannter seine streng lutherische Rechtgläubigkeit, je gemessener im Uebrigen seine theologische Haltung war, desto mehr mußte er einem Theologen wie Jakob Andreä, der seit dem Convente im Herbst (1570) auf nichts als Herstellung orthodoxer Lehreinheit und Lehrreinheit in der deutsch-protestantischen Kirche dachte, als der rechte Mann erscheinen, um seine Concordienpläne in Nieder Sachsen durchführen zu helfen. Im Jahre 1573 hatte Andreä die Controversen-Noth in seinen »sechs christlichen Predigten von den Spaltungen« eindringlich entwickelt und dieselben an Chemnitz mit der Bitte gesandt: er möchte sie in Niedersachsen und Oesterreich (wo Chemnitz viele Freunde hatte) verbreiten und als Concordienformular von möglichst Vielen unterschreiben lassen. Chemnitz hielt dafür: es sey das Beste, eine Anzahl bestimmter Artikel zum Zwecke der Concordie aus den Predigten auszuziehen und festzustellen, und demzufolge entstand die Schrift Andreä's „explicatio controversiarum“, welche Andreä dem Herzog Julius übersandte, und deren Annahme Chemnitz den niedersächsischen Theologen und Predigern lebhaft empfahl (1574). So war denn Chemnitz für die Concordiensache im Sinne des extremen Lutherthums gewonnen, und sein Beitritt dazu wog um so schwerer, als er nicht den Ruf eines extremen Parteigängers hatte, sondern so ziemlich auf allgemeine Zustimmung — die Wittenberger Theologen ausgenommen — hoffen konnte. In Wittenberg aber war gleichzeitig (1574) der längst vorbereitete Schlag gegen den »Kryptocalvinismus« der theologischen Fakultät gefallen: was hatte jetzt dem Concordienwerke der streng lutherischen Partei noch im Wege stehen sollen? Und doch bedurfte es des ganzen Aufwandes der Popularität, welche Chemnitz besaß, um nach mehrfachen von ihm vorgenommenen Veränderungen die Theologen der Universitäten Rostock und Helmstädt, so wie die Prediger

in den Herzogthümern Braunschweig, Grubenhagen, Lüneburg, Mecklenburg, in der Grafschaft Mansfeld, Hoya und Oldenburg zur Unterschrift der Eintrachtsformel zu bewegen, die unter dem Titel formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias oder Schwäbisch-Sächsische Concordie bekannt ist (1575). Und auch damit war freilich nur ein bloßer Anfang im Concordienwerke gemacht; denn noch war der Kurfürst von Sachsen, August, für die Concordie nicht gewonnen und Heßhusen und Wigand in Preußen wollten vor der Hand ebenfalls nichts davon wissen. Allein von melanchthonschen Einflüssen frei nahm Kurfürst August jetzt die Sache an die Hand. Nachdem zuvor noch im Kloster Maulbronn (19. Januar 1576) von L. Osiander und Balth. Biedenbach ein neuer Vereinigungsvorschlag concipirt worden war, trat eine größere Anzahl Theologen, worunter namentlich Chemnitz, Jak. Andreä, David Chyträus (von Rostock) und Selnecker, in Torgau zusammen (24. Mai 1576), wo ein neues Concordienformular — eine Zusammensetzung der Maulbronner Formel und der Schwäbisch-Sächsischen Concordie entworfen wurde. Daß diese Formel im Wesentlichen ein Ausdruck der Concordienpläne und Wünsche Chemnitz's war, das geht aus den eifrigen Bemühungen hervor, womit er dieselbe in Niedersachsen zur Annahme zu empfehlen suchte. Die Verfasser des Torgischen Buches trafen jedoch bei reformirt und lutherisch Gesinnten auf Bedenken und Hindernisse verschiedenster Art. Während in Hessen die Annahme der Formel wegen des in ihr enthaltenen Ubiquitismus abgelehnt wurde, wurde sie in Preußen von einem Sohne des bekannten J. Mörlin deßhalb, weil sie ihm nicht extrem genug war, ein „excrementum Satanae" genannt, was Chemnitz tief schmerzte. Zur Prüfung und Erledigung der über das Concordienbuch eingeholten „Censuren" wurde das Kloster Bergen bei Magdeburg gewählt, wo Andreä, Chemnitz und Selnecker das mühsame Geschäft der Sichtung und Erledigung der gefallenen verschiedenen theologischen Meinungen übernahmen. Es ist wohl vorzüglich den Bemühungen Chemnitz's zu verdanken, daß in der Bergischen Revision des Torgauschen Buches nicht geradezu ein Verwerfungsurtheil über die Schriften Melanchthons ausgesprochen wurde. Daß sich aber Chemnitz nicht gegen die terroristische Art und Weise, wie das Unterschriftensammeln für das Concordienbuch in Niedersachsen getrieben wurde, sträubte, daß er es geschehen ließ, ja selbst zu billigen schien, wenn die Prediger unter Androhung des Verlustes ihrer Stellen und der Landesverweisung zur Unterschrift gezwungen wurden, das ist freilich ein Beweis, wie sehr die Zelotenpartei ihn in ihre Gewalt bekommen hatte (1577). Auch an den Concordienconventen zu Tangermünde (26. Februar 1578) und zu Langensalze (März 1578) nahm Chemnitz Theil, und so entschieden wirkte er jetzt für das Concordienwerk, daß er im Falle des Mißlingens entschlossen war, die Formel wenigstens in Niedersachsen unter dem Schutze des ihr damals noch günstig gesinnten Herzogs Julius von Braunschweig aufrecht zu erhalten. In der That schien das Concordienwerk in Langensalze in Folge des Widerstandes von Seite der hessischen Theologen sich zerschlagen zu wollen; allein in Herzberg traten die Concordienmänner (August 1578) nochmals zusammen, wo Chemnitz umsonst die anhaltinischen Abgeordneten zu gewinnen suchte. Doch ist er es immer, der durch Maßhalten und Feinheit drohende Schwierigkeiten unter den Concordienmännern am leichtesten zu überwinden versteht; und daher sehen wir auch ihn bemüht, die Bedenken zu heben, welche der zum Lutherthum übergetretene, aber nicht gerade zelotisch gesinnte Kurfürst Ludwig von der Pfalz gegen das Concordienbuch hegte, welche nur dadurch gehoben werden konnten, daß man denselben eine Stelle in der Vorrede des Buches gestattete. Uebrigens mußte Chemnitz noch kurz vor Vollendung des unglücklichen Concordienwerks die Demüthigung erleben, daß er bei dem Herzog Julius in Ungnade fiel und daß dieser in dem Eifer, welchen er in Betreibung der Concordiensache bis jetzt gezeigt, plötzlich nachließ. Doch macht diese Ungnade Chemnitz nur Ehre; er hatte nämlich dem Kurfürsten es scharf verwiesen, daß derselbe seinen ältesten Sohn unter Anwendung von römisch-katholischen Gebräuchen, z. B. der Tonsur, zum Bischof von Halberstadt hatte weihen, ja noch zwei anderen Söhnen die Tonsur hatte geben lassen. Der übergroße

Eifer für das ubiquitistische Lutherthum schien schon damals zur Brücke nach Rom werden zu wollen. Dafür war Chemnitz in Heidelberg bei dem Kurfürsten Ludwig glücklicher, der sich auf sein persönliches Zureden hin — Chemnitz war selbst nach Heidelberg gereist — zur Unterschrift der Formel überreden ließ. Weniger glücklich dagegen war er bei dem Landgrafen von Hessen in Kassel, der, der theologischen Concordien-Quälereien endlich müde, zuletzt sich ihrer mit den Worten entledigte: „Er hätte jetzt die längste Zeit gelebt und kämen die 50 Jahr heran und kriegte einen grauen Kopf, er könnte nun keinen neuen Glauben mehr lernen, er gedächte bei der Augsb. Confession zu bleiben, das sollt der Kurfürst zu Sachsen auch thun und sich nicht durch zwei oder drei allzuweise Pfaffen verführen lassen.“ Am Schlusse der Concordienverhandlungen kam Chemnitz gar noch mit Andreä in Streit, da dieser sich in gar keine Concessionen mehr einlassen wollte, während Chemnitz zu Milderungen im Ausdrucke und zu Vermeidung von Anstößigkeiten gern bereit war. Als Andreä sich sogar nicht scheute, Chemnitz bei dem Kurfürsten von Sachsen zu denunciren, sah sich Chemnitz zu einem Bittschreiben an den Kurfürsten genöthigt, „daß S. Kurf. Gn. denen Beschuldigungen des Andreä keinen Glauben beimessen, noch einige Ungnade auf ihn werfen möchte“, worauf der Kurfürst dem Angeschuldigten recht gnädigen und freundlichen Bescheid ertheilte.

Die Aufnahme des unter so vielen Kämpfen und Wehen endlich (1580) promulgirten Concordienbuches war so ungleich und zum Theil so ungünstig, daß Chemnitz in Verbindung mit Selnecker und Kirchner sich veranlaßt sah, eine Apologie desselben zu schreiben (1581), die übrigens erst 1582 in Magdeburg gedruckt und von dort aus veröffentlicht wurde. In Braunschweig selbst verwandelte sich die Concordia concors bald in eine Concordia discors. Die Helmstädter Theologen entdeckten nämlich, daß das gedruckte offizielle Exemplar mit dem von ihnen unterschriebenen nicht übereinstimme. Es kam zu widerwärtigen Verhandlungen, und die Angelegenheit endete — zu Chemnitz's großem Verdruß — damit, daß die Ubiquitätslehre der Concordienformel auf dem Colloquium zu Quedlinburg (1583) lebhaft bestritten, und das Concordienbuch selbst außer Geltung gebracht wurde. So erhielt schon damals die theologische Fakultät zu Helmstädt sich ihre freiere Richtung. Chemnitz selbst war unter den Lasten und Mühen seines Lebens vor der Zeit alt geworden. Die Opposition der Helmstädter brach seine letzte Kraft. Seit dem Jahre 1583 konnte er die Kanzel nicht mehr betreten, sein Gedächtniß wurde schwach, das Reden fiel ihm schwer. Nachdem er einige Zeit sein Amt durch einen Stellvertreter hatte versehen lassen, legte er dasselbe am 9. Sept. 1584 gänzlich nieder. Gern hätte er noch eine neue Ausgabe seiner loci communes besorgt und die von ihm in's Werk gesetzte harmonia Evangelistarum noch beendet; aber das Jahr 1585 war für ihn ein Leidensjahr, und in der Fastenzeit des Jahres 1586 fühlte er, daß sein Ende nahe. Am Donnerstag nach dem Osterfeste warf ihm ein heftiger Fieberanfall auf das Sterbelager. Zwei seiner Amtsbrüder lasen ihm in seinen letzten Tagen abwechselnd Abschnitte aus der heil. Schrift, zumal Psalmen vor, die ihn in seinen Schmerzen trösteten. Er entschlief den 8. April 1586, lebenssatt und arbeitsmüde.

Chemnitz war kein reformatorischer Geist, aber der erste und bedeutendste Theologe, der aus den Bewegungen der deutschen Reformation hervorging. An Gelehrsamkeit sind ihm Wenige gleich gekommen; Geschmack, Feinheit, eine ernste und tüchtige Gesinnung waren bei ihm vortreffliche Zugaben. Mehr durch die Umstände, namentlich durch seine Abhängigkeit von Mörlin, als durch innern Trieb ist er ein Vorkämpfer der streng lutherischen Partei geworden. Der Natur der Sache nach hätte er eigentlich die Aufgabe gehabt, das Werk seines großen Lehrers Melanchthon weiter zu führen. Es ist möglich — was ihm vorgeworfen wird —, daß sein Antheil am Concordienwerke ihn in seinen letzten Lebensjahren gereute. Er starb mit einem gebrochenen Herzen in einer für den deutschen Protestantismus unerfreulichen Zeit. Als Schriftsteller war er ungemein fruchtbar. Rethmeyer zählt 32 gedruckte Schriften von ihm auf. Mehrere ungedruckte Manuskripte befinden sich noch auf der herzoglichen Bibliothek zu

Wolfenbüttel. Hauptquelle für seinen Biographen ist Rethmeyer, Historiae ecclesiasticae inclytae urbis Brunsvigae. Pars III, S. 273—536 und Beilagen S. 118—464. Sodann *Ch. G. Stemler*, Merita M. Chemnitii in explicanda et asserenda orthodoxa Ecclesiae evangelicae lutheranae doctrina de incarnatione Jesu Christi. In *Hutteri* concordia concors und Löscher's historia motuum finden sich manche seine Thätigkeit beim Concordienwerke betreffende Aktenstücke. Ueberdies vgl. man noch besonders über seine concordistische Thätigkeit Planck, Geschichte der protestantischen Theologie, und Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581. Dr. Schenkel.

Cherburg, s. Deismus.

Cherubim, כְּרוּבִים (auch Sing. כְּרוּב, Ps. 18, 11.), LXX: *Χερουβίμ*. Seit Bähr's eingehender Erörterung dieses Gegenstandes (Symbolik I, 340 ff.) ist auch bei offenbarungsgläubigen Forschern von strengerer Observanz (Hengstenberg, Keil, Hävernick, W. Neumann u. v. A.) die Ansicht herrschend geworden, daß die Cherubim lediglich Gebilde der religiösen Symbolik ohne objektive, persönliche Realität seyen. Erst neuerdings hat die bibelgläubige Forschung wieder umgelenkt zu der altkirchlichen Auffassung von der objektiven Realität der Cherubim. Namentlich haben sich Hofmann (Schriftbeweis I, 179 ff. 317 ff.), Delitzsch (Genesis. 2. A. I, 189 ff. u. ö.), Nägelsbach (der Gottmensch I, 324) und der Unterzeichnete (Gesch. des alten Bundes I. 2. A. S. 63 ff.) mit Entschiedenheit auf diese Seite gestellt. Für die symbolische Auffassung wird geltend gemacht die offenbar einen symbolischen Karakter verrathende Gestaltung der Cherubim, die unläugbare Uebereinstimmung derselben mit ähnlichen symbolischen oder mythischen Gebilden des (assyrischen, ägyptischen, indischen ꝛc.) Heidenthums und endlich die Thatsache, daß die Cherubim in der ganzen heil. Schrift nur in poetischem, gottesdienstlich-symbolischem, oder prophetisch-visionärem Rahmen vorkommen. Als zwingend können indeß diese Gründe nicht angesehen werden. Die Gestaltung, die den Cherubim behufs des poetischen, gottesdienstlichen oder visionären Ausdrucks gegeben wird, kann symbolisch seyn und doch das durch die Symbolik zur Anschauung gebrachte Wesen dieser Gebilde objektive und persönliche Realität haben; — das Vorhandenseyn ähnlicher Gebilde im Heidenthum kann als Reliquie der Ursage oder Uroffenbarung angesehen werden, der das pantheistische Heidenthum ebenso sehr den Begriff der Realität und Persönlichkeit entziehen mußte, als es der Gottesidee den Begriff der Ueberweltlichkeit und Persönlichkeit entzog; — das Auftreten der Cherubim auf visionärem Grunde schließt ihre objektive Realität nicht aus; — die Aufstellung der Bilder realer Geschöpfe in der Stiftshütte und im Tempel widerspricht durchaus nicht dem dekalogischen Grundgesetz in Exod. 20, 4. 5. (vgl. z. B. 1 Kön. 7, 25.); und der Mißdeutung, in ihnen Gegenstände der Anbetung zu erblicken, war dadurch vorgebeugt, daß sie vielmehr selbst als die Anbetenden dargestellt waren (Exod. 25, 20.). Eine entscheidende Instanz gegen diese Auffassung ist aber das Vorkommen der Cherubim in der Sündenfallsgeschichte Gen. 3., so lange man nämlich den historischen Karakter dieses Berichtes festhält. Diese Schwierigkeit fällt freilich weg, wenn man in diesem Berichte nur Mythe, Dichtung, Philosophem erkennt, oder doch den Offenbarungskarakter desselben auf irgend eine Weise dahin bestimmt, daß den berichteten Thatsachen zwar ideelle Wahrheit, aber nicht accidentelle Wirklichkeit zukommt. Außerdem scheint auch die heil. Schrift an mehreren Stellen die Cherubim in eine Kategorie mit den Engeln zu stellen (z. B. Ps. 18, 11. vgl. mit Ps. 104, 3. 4.), mit deren Realität dann auch ihre Realität stehen und fallen würde; — und zuletzt kommt Alles darauf an, wie der Ausleger zum alten Testament überhaupt steht, ob der Gesammtkarakter der alttest. Offenbarung und Anschauung sich ihm als ein mehr realistischer oder spiritualistischer erschlossen hat.

Was die Gestaltung der biblischen Cherubim betrifft, so lassen gerade diejenigen Stellen, wo ihre Darstellung vermittelst der bildenden Kunst beschrieben wird (in der Stiftshütte und im Tempel), oder wo ihr Auftreten als ein historisches, sinnlich wahrnehmbares, gedeutet werden kann (in der Geschichte des Sündenfalls), uns in dieser

Beziehung unbefriedigt; — und wo näher auf ihre Gestalt eingegangen wird, befinden wir uns in rein visionärem Gebiete. Aber gerade die Ungenauigkeit der Beschreibung in jenen Stellen scheint darauf zu führen, daß wir sie uns dort mit vorherrschend menschlicher Gestalt zu denken haben. Wenn in Gen. 3. die Cherubim mit einem Flammenschwerte auftreten, so liegt diese Annahme gewiß am nächsten. Im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels standen auf den beiden Enden der Bundeslade zwei Cherubimbilder, aus deren Beschreibung nur dies mit Sicherheit hervorgeht, daß sie geflügelt waren. Wenn aber gesagt wird, daß ihre ausgebreiteten Flügel den Deckel der Bundeslade überdeckten, und daß ihre einander gegenüberstehenden Angesichter auf den Deckel der Lade niederschauten (Exod. 25, 20.), so ist es doch immer am wahrscheinlichsten, daß, abgesehen von den Flügeln, Gestalt und Angesicht menschenähnlich waren. Zwischen den Flügeln dieser Cherubim war übrigens die Stätte der Gnadengegenwart Jehova's (der Schechina, vgl. Lev. 16, 2.; Num. 7, 89.). — Viel reicher und mannigfaltiger ausgebildet erscheint die Gestaltung der Cherubim in den Visionen Ezechiel's (Kap. 1. und 10.). Sie sind hier geschildert als die vier Träger einer Krystallfläche, auf welcher der majestätische Thron Gottes steht. Ihre Leibesgestalt ist auch hier die menschliche (Kap. 1, 5.). Aber sie haben vier Gesichter: das Hauptgesicht, nach vorne gerichtet, ist das eines Menschen; die drei übrigen Gesichter, zu beiden Seiten und nach hinten gerichtet, sind die eines Löwen, eines Stieres und eines Adlers. Jeder Cherub hat vier Flügel, zwei derselben sind ausgebreitet zum Fliegen, die beiden andern bedecken den Leib. Bei jedem Cherub ist ein von seinem Geiste beseeltes (1, 21.) Doppelrad (d. h. zwei ineinandergefügte, sich in der Mitte rechtwinkelig durchschneidende Räder). Der ganze Leib der Cherubim, ihre Hände, Flügel und Räder sind ganz und gar mit Augen bedeckt (1, 18.; 10, 12.). Zwischen ihnen leuchtet ein Feuerglanz, aus welchem beständig Blitze zucken. — Mit der ezechielschen Vision ist die johanneische (Apokal. 4.) verwandt, doch fehlt alles Wagenhafte und die Cherubim sind nicht zusammengesetzte, sondern einfache Wesen: der erste gleicht einem Menschen, der zweite einem Löwen u. s. w.

Stellen wir nun diese biblischen Cherubimsgebilde zu den analogen Compositionen des Heidenthums in Beziehung, so zeigt sich bald, daß die beiderseitige Verwandtschaft zwar nicht wegzuläugnen, aber auch nicht allzuhoch anzuschlagen ist. Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht darin, daß bei den heidnischen Bildungen die Thiergestalt vorherrscht, und nur in einen Menschenkopf ausläuft, während bei den biblischen Cherubimbildungen die vollständige Menschengestalt die Hauptsache ist und die Verbindungen des Thierischen mit dem Menschlichen nur durch Flügel, bei Ezechiel auch durch Nebenköpfe angedeutet ist. Schon deßhalb kann bei diesen nicht an eine einfache Herübernahme aus dem Heidenthum gedacht werden. Hengstenberg (die Bb. Moses u. s. w. S. 157 ff.) hat wiederum den Ursprung der Cherubimsbildungen auf die ägyptischen Sphinxe zurückgeführt, aber wie wenig ist doch die ungeflügelte Sphinx mit Löwenleib und Menschenkopf geeignet, als Ur- und Vorbild der biblischen Cherubimgestalten angesehen zu werden? Viel eher könnten die geflügelten, menschenköpfigen Stiere oder Löwen, welche neuerdings aus dem Schutte von Persepolis und Ninive ausgegraben worden sind (vgl. Baur, Niniveh und Persepolis. Aus d. Engl. v. Zenker S. 169 ff. und Fig. 10. 11.), auf diese Ehre Anspruch machen, aber auch sie tragen jenen oben berührten fremdartigen Karakter an sich. — Auch hier legt die Auffassung, die man sich von der biblischen Sündenfallsgeschichte gebildet hat, entscheidendes Gewicht in die Wagschale. Ist sie wirklich eine aus der Urzeit vermittelst der Tradition in das Gedächtniß der geschichtlichen Zeit hinübergeleitete Sage, dann ist sie als der gemeinschaftliche Ausgangspunkt wie für die biblischen so auch für die heidnischen Anschauungen und Bildungen anzusehen. Ist dies nicht der Fall, sind vielmehr die Cherubim der Sündenfallsgeschichte erst Resultat der schon anderweitig ausgebildeten Cherubimsidee, so könnte auch dann noch die israelitische Idee eine selbstständige und unabhängige Bildung seyn, deren Analogie mit den heidnischen Bildungen sich aus einem der ganzen alten Welt gemeinsamen

Bildungstriebe des Geistes erklären ließe. Glaubt man aber die geschichtlichen Beziehungen Israels zu Vorderasien oder zu Aegypten für eine Herübernahme der Cherubim von dort oder hier geltend machen zu müssen, so wird man Angesichts der entschieden abweichenden Gestaltung wenigstens so viel doch zugeben müssen, daß nur die Grundidee, nämlich der Gedanke einer Composition menschlicher und thierischer Bildungen, nicht aber auch zugleich nude crude die der Idee dort verliehene Gestaltung herübergenommen worden sey.

Welches ist nun aber die den Cherubim zu Grunde liegende Idee? Wir können bei Beantwortung dieser Frage vorläufig davon absehen, ob die fragliche Idee ein Gedanke des schöpferischen Gottes, der durch die Schöpfung zu objektiver Realität hervorgetreten ist, oder aber nur ein subjektives Gebilde menschlicher Phantasie oder Symbolik sey. — Wie billig wenden wir uns zunächst zu den Namen, ob sie uns nicht Antwort geben können auf unsere Frage. Leider bleibt dieser Versuch fast fruchtlos. Zwar fehlt es keineswegs an etymologischen Versuchen zur Lösung des Räthsels, aber uns hat, wie wir offen gestehen, keine ganz befriedigt, und wir sehen auch uns selbst außer Stande, eine befriedigende neue aufzustellen. Hofmann hat wieder die Deutung empfohlen, nach welcher כְּרוּב bloße Umstellung von רְכוּב (= Wagen) seyn soll, und glaubt diese Auffassung aus Ps. 104, 3. begründen zu können. Aber abgesehen davon, daß die Annahme einer solchen Umstellung doch gar zu seltsam und grundlos ist, entscheidet gegen sie schon die unläugbare Thatsache, daß der Begriff des Wagens beim Cherub nicht etwas Wesentliches, unter allen Umständen Vorhandenes, sondern nur etwas Accidentelles, nur unter besondern Umständen Hinzukommendes ist. Bekanntlich fehlt bei den Cherubim der Stiftshütte, des Tempels und der Apokalypse alles Wagenhafte, und bei den Cherubim des Sündenfalls vermag es nur die Hofmannsche Exegese, das Wagenhafte herauszudeuten. Ebensowenig wird man sich bei der wieder durch Delitzsch vertheidigten Ableitung beruhigen können, wonach dem Worte כרב, nach Maßgabe der wurzelverwandten Verben קרב, ערב und nach Analogie des Sanskr. gribh, des Persischen giriften, des Gothischen gripan die Bedeutung greifen, fassen, halten untergelegt und die Cherubim als die den Thron Gottes Greifenden, Haltenden zu deuten wären. Denn von einem Fassen, Halten und Greifen des Thrones von Seiten der Cherubim ist überall in der Schrift nicht die Rede; ja der ezechielschen Vision ist die Anschauung eines Greifens so ferne, daß sie vielmehr die Krystallfläche, auf welcher der Thron Gottes steht, nur auf den Spitzen der Cherubimflügel ruhen läßt. Aber auch die Ableitung vom Syrischen ܟܪܒ, dem die Bedeutung secare, sculpere, formare zukommen soll, so daß כרוב = forma, imago, eine künstlerische Gestaltung bezeichnen soll (Hävernick, Ezech. S. 5), kann auf Anerkennung gar keinen Anspruch machen, schon weil sie eine völlig nichtssagende ist; — wer würde wohl einer Bildnerei, die er gefertigt, wenn er nach einem bezeichnenden Eigennamen für dieselbe sucht, glauben, in dem Worte Bildnerei selbst einen solchen gefunden zu haben. Andere noch mehr mißlungene Deutungen übergehen wir, um schließlich noch zwei Deutungsversuche namhaft zu machen, die wenigstens dem Sinne nach passend erscheinen, deren sprachliche Zulässigkeit freilich nicht völlig und zweifellos gesichert ist. Dahin rechnen wir Maurer's Ableitung von כרב = כרם, Arab. كرم, nobilis fuit. Diese Bedeutung hat das für sich, daß sie mit der Ableitung des Namens Seraphim (von שרף = excelsus, nobilis fuit), die doch jedenfalls mit den Cherubim verwandte Wesen sind, gut zusammenpaßt. Noch mehr sagt uns aber Hyde's Deutung (religio vett. Pers. p. 263), welche כרוב = קרוב d. h. der Gott Nahestehende faßt, dem Sinne nach zu. Beachtung wenigstens verdient auch die aus der Vergleichung von Ezech. 1, 10. mit 10, 14. (wo dem שׁוֹר der ersten Stelle ein כרוב substituirt wird) entnommene Meinung, daß כְּרוּב eigentlich und ursprünglich den Stier (arator nach dem syrischen Etymon von ܟܪܒ = arare) bezeichne, was freilich, allen

sonstigen Angaben widersprechend, darauf führen müßte, daß die Grundgestalt des Cherubs die Stiergestalt gewesen sey. — Bähr, ebenfalls an einer sichern Deutung des Namens כְּרוּב verzweifelnd, macht darauf aufmerksam, daß die Cherubim bei Ezechiel und in der Apokalypse חַיּוֹת, ζῶα, d. i. Lebendige genannt werden. — Er schließt daraus, daß die Grundidee derselben der Begriff des Lebens, und zwar, wie sich aus der weitern Beschreibung ergebe, des geschöpflichen Lebens sey. Wir hätten demnach in den Cherubimgebilden die ideale Repräsentation des höchsten, alle geschöpflichen Vollkommenheiten in sich vereinigenden Lebens zu sehen. Allein es liegt am Tage, daß die Benennung חיות hier in ungebührlicher Weise gepreßt ist. Nicht, daß das, was er schaut, das Lebendige κατ' ἐξοχήν sey, will der Prophet durch diesen Namen ausdrücken, sondern nur, daß das Geschaute ein Lebendiges überhaupt, nicht (wie sonst ein Wagen) ein bloßes Ding sey.

Da die Namen uns nicht zu einem sichern und klaren Resultate führen, so wenden wir uns zur Gestalt der Cherubim, forschend, ob sich uns daraus nicht Wesen und Bedeutung dieser räthselhaften Gebilde ergebe. Die vierfache Composition des Cherubs soll offenbar aussprechen, daß die eigenthümlichen und besondern Vorzüge und Vollkommenheiten der angegebenen vier Geschöpfe im Cherub vereint zu denken seyen. „In den vier Angesichtern stellt sich," sagt Hofmann, „der Verein alles Lebensvermögens dar, der freien Bewußtheit, die den Menschen, der Kraftmüthigkeit, die den Löwen, der Festigkeit und Stärke, die das Rind, der sichern unaufgehaltenen Schnelligkeit, die den Adler auszeichnet. Die Flügel, welche dem Wesen eignen, lassen inne werden, daß es sich frei durch den Raum bewegt; die Augen, von denen es über und über bedeckt erscheint, geben zu erkennen, daß ihm der Raum, in welchem es sich bewegt, überallhin gleichmäßig gegenwärtig ist; — und daß es seinerseits dem Raume ohne allen Wandel seiner selbst überall hin gleich sehr gegenwärtig ist, wird durch die nach allen Seiten hin gleicher Bewegung fähigen Räder angezeigt, während es selbst nach allen Seiten hin immer die gleiche Gestalt weist." — Die Grundgestalt der Cherubimgebilde ist die menschliche; sie allein ist vollständig in ihnen repräsentirt, allein daß sie zur Darstellung der Idee nicht genügt, ergibt sich aus der Nothwendigkeit, mit der Menschengestalt noch die leiblichen Attribute anderer Geschöpfe zu verbinden. So viel ist also klar, sind die Cherubim reale Wesen, so nehmen sie eine höhere und vollkommnere Stufe ein als der Mensch der Mitwelt, und sind sie lediglich Symbole, so stellen sie eine so erhabene Idee dar, daß zu ihrer Repräsentation das Vollkommenste aus den Lebensformen dieser Erde zusammengefaßt werden mußte.

Zu weitern Resultaten führt uns die Untersuchung, wenn wir beachten, in welcher Umgebung die Cherubim auftreten, und in welchem Gebiet der Lebensbethätigung sie sich bewegen. In der Stiftshütte und im Tempel thront die Schechina über den Cherubim der Bundeslade und der ganze Raum des Heiligen und Allerheiligsten ist als von ihnen bevölkert dargestellt, indem Cherubimbilder in die Vorhänge und Teppiche, mit denen diese Räume verschlossen oder austapezirt sind, hineingewebt oder beim Tempel in das Getäfel der Wände hineingeschnitzt sind. Es ist ein stehendes Prädikat Jehova's, daß er über Cherubim throne (Num. 7, 89.; 1 Sam. 4, 4.; 2 Sam. 6, 2.; 2 Kön. 19, 15.; Jes. 37, 16 ꝛc.); beim Psalmisten fährt Jehova im Gewitter auf dem Cherub einher, wie auf Windes Fittigen (18, 11.); bei Ezechiel bilden Cherubim den Thronwagen der göttlichen Majestät und Heiligkeit, und in der Apokalypse umstehen sie den Thron seiner Herrlichkeit. Allen diesen Stellen ist die Anschauung gemeinsam, daß die Cherubim der nächsten Umgebung Gottes angehören, daß sie die Zeugen und Träger seiner Gegenwart, hier in ihrer Weltherrlichkeit, dort in ihrer Heilsherrlichkeit, sind. Die Verschiedenheit, daß bald der Begriff des Wagens, bald der Begriff des Thrones bei ihrer Berufsthätigkeit vorwaltend ist, kann nicht als wesentlich gelten, sondern ist allein von der jedesmaligen Bestimmtheit des göttlichen Waltens abhängig. — Fassen wir diese Anschauung zusammen mit der bedeutungsvollen Gestaltung, welche ihnen die ezechielsche

Vision gibt, so stellt sich uns als der Grundgedanke der Cherubimgebilde dies heraus, daß Gottes Walten und Wirken sowohl im Gebiete der Natur als der Gnade umgeben und getragen ist von Gestaltungen vollkommenen kreatürlichen Lebens.

Warum sollte aber dieser Idee nicht eine objektive Wirklichkeit entsprechen können? warum nicht ebensogut, wie der verwandten Idee der Boten Gottes (der Engel), denen doch trotz Ps. 104, 4. die bibelgläubige Dogmatik persönliche Existenz ohne Bedenken zuerkennt. Vermißt man bei den Cherubim das bei den Engeln so häufige historische Auftreten, so weisen wir einerseits auf Gen. 3. hin, wo wir wenigstens nicht umhin können, historisches Terrain anzuerkennen, und berufen uns andererseits darauf, daß eben der Beruf der Cherubim ein anderer ist als der der Maleachim. Sie sind ihrer Natur und Bestimmung nach nicht, wie diese, Boten Gottes, vielmehr Zeugen und Träger der göttlichen Majestät selbst, einer Majestät, deren verschwindender Schein nur, nachdem sie bereits vorübergegangen, Mose gezeigt werden, und die Ezechiel nur im symbolisirenden Gesichte schauen konnte. — Im Heidenthum konnten bei dem pantheistischen Grundkarakter, den es an sich trug, immerhin solche rein ideale Gebilde auftauchen und in ihrer Idealität festgehalten werden; im Gebiete des israelitischen Theismus halten wir beides für unmöglich. — Fragt man nun, unter Anerkennung der Realität der Cherubim, welcher Gattung existirender Wesen sie einzureihen seyen, so ist es von vornherein klar, daß ihnen vor Allem ebensowohl der Karakter der Persönlichkeit wie der der Geschöpflichkeit zugeschrieben werden müsse, daß sie ferner der überirdischen Schöpfung angehören und in der Skala dieser Geschöpfe eine eminente, vielleicht die höchste Stellung einnehmen. Engel sind die Cherubim nicht, denn Engel ist nicht ein Gattungs-, sondern ein Speciesname überirdischer Geister; aber sie gehören derselben Gattung heiliger, Gott schauender Geschöpfe an, wie die Engel.

Wie verhält es sich aber mit den Cherubim der Sündenfallsgeschichte? wie vereinigen wir die Resultate unserer bisherigen Untersuchung mit ihrem dortigen Auftreten. Hofmann hat das Verdienst, diese Frage zuerst mit Entschiedenheit in Angriff genommen zu haben. Für ihn sind die Cherubim die Träger der Weltgegenwart Gottes, „durch welche er sein ewiges Seyn zum Seyn für die Welt vermittelt, mittelst deren der in sich selbst Seyende sich als den der Welt überweltlich Gegenwärtigen setzt, so daß jedesmal da, wo die Cherubim sind, die Welt ihren Anfang hat.“ „Sie sind Wesen, welche für den in der Welt gegenwärtigen und erscheinenden überweltlichen Gott etwas Aehnliches sind, wie der Wagen für den darauf Einherfahrenden. Seine Erscheinung ruhte nicht auf dem Erdboden, sondern schwebte von schwebenden Wesen getragen in freier Bewegung. So ist das Wandeln Jehova's (Gen. 3, 8.) an der anfänglichen Stätte des Menschen gedacht.“ Schon vor der Sünde also und von Anfang an machte sich Gott dem Urmenschen nur vermittelst des Cherubwagens sichtbar. Die Erscheinung wird aber nach dem Falle „eine schreckende für den Menschen, als sie ihn von dieser Stätte wegscheuchte.“ Aber der Garten in Eden blieb dennoch die „Stätte Gottes und der Welt Anfang.“ Von dort aus „waltete Gott über die Welt, dorthin schaute der Mensch, Gott zu finden, von dort aus schaute Gott auf das Opfer Abels, und als Kain aus Eden flüchtig wurde, sprach er: Ich verberge mich vor deinem Angesichte, und der Erzähler sagt von ihm: Und Kain ging weg von dem Angesichte Jehova's. So blieb es, bis das Gericht über die Erde ergehen mußte.“ Vor der Fluth fuhr Jehova auf von der Erde gen Himmel, und seitdem thront er im Himmel auf Cherubim. Das zeigt Ps. 29, 10. an: „Jehova hat zur Fluth sich gesetzet, und gesetzt hat sich somit Jehova als König für immer.“ Durch die Fluth wurde die Stätte des Paradieses von der Erde weggetilgt, und erst im neuen Jerusalem (Offenb. 21.) wird sowohl sie, wie das Thronen Gottes in ihr sich erneuern. „Eben das, was Ps. 29., lehrt uns auch die heil. Geschichte. Denn nach der Fluth läßt Noah den Duft seines Opfers gen Himmel aufsteigen, und hernieder fährt Jehova von nun an zur Erde und fährt wieder auf gen Himmel (Gen. 11, 5.; 17, 22.).“ — Die Beurtheilung dieser Auffassung, der Delitzsch und Nä-

gelsbach sofort Beifall gezollt haben, überlasse ich dem Leser, verweisend jedoch auf die Widerlegung in meiner Geschichte des alten Bundes. Bd. I. S. 66 ff. (2. Aufl.), die in den Hauptsachen auch nach Hofmann's Entgegnung (Schriftbew. II, 1. S. 366) mir noch feststeht, die aber auch noch bedeutend verstärkt werden kann. Meine eigene Auffassung lautet in der Kürze dahin:

Die Cherubim sind die geschöpflichen Zeugen und Träger der Herrlichkeit Gottes. Unterscheiden wir, anknüpfend an den Namensunterschied zwischen Elohim und Jehova, eine doppelte Sphäre des göttlichen Waltens und Wirkens, nämlich die Sphäre der allgemeinen Weltregierung, und die der speziellen Heilsausrichtung, so gehören die Cherubim ebenso wie die Maleachim nach Ps. 18, 11. zunächst und ursprünglich der elohistischen Sphäre an. Daß sie später, nach dem Sündenfall, für eine bestimmte Beziehung in die jehovistische Sphäre eintreten, ist eben durch die geschichtliche Thatsache des Sündenfalls bedingt. So ist auch ihre genuine Wohnung der Himmel (als die Stätte Elohims), erst der Sündenfall bedingt es, daß auch auf Erden (im Garten Eden) zeitweilig Cherubim sich niederlassen. Vor dem Sündenfall stehen die Cherubim in keiner besondern (amtlichen) Beziehung weder zur Erde noch zum Menschen. Vielmehr sollte der Mensch für das Thronen Jehova's auf Erden dasselbe seyn, was der Cherub für das Thronen Elohims im Himmel war; der Mensch sollte der Cherub der Erde (vgl. Ezech. 28, 13 ff.), gleich wie der Cherub der Mensch des Himmels seyn. Der Sündenfall ändert aber die Lage der Dinge: der Mensch muß aus dem Paradiese vertrieben und doch das Paradies mit dem Lebensbaume bewahrt werden. So heißt es nun Gen. 3, 24.: „Jehova Elohim trieb den Menschen aus und ließ wohnen (וַיִּשְׁכֵּן) im Osten (beim Eingange) des Gartens Eden die Cherubim und die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes, zu bewahren (לִשְׁמֹר) den Weg zum Baume des Lebens.“ Es ist sonnenklar, daß hier zuerst die Cherubim auf der Erde auftraten, eben so klar aber auch, daß die Cherubim hier ohne Jehova auftreten. Das flammende Schwert mag ein Symbol der göttlichen Richterherrlichkeit seyn, aber es ist nicht der persönliche Gott selbst. Das Paradies mag auch fortan (etwa bis zur Sündfluth) eine Stätte des Cultus für den Menschen seyn, wohin der Mensch, der nur von ferne dieser Stätte nahen darf, schaut, um Gott zu dienen, aber nur in der Weise, wie das Allerheiligste in der Stiftshütte und im Tempel es war, wo Gott im Symbol der Schechina gegenwärtig war, aber nicht in der persönlich-sichtbaren Weise, wie er mit dem Menschen vor der Sünde verkehrte. — Noch tiefere Blicke in das Geheimniß der Urgeschichte öffnet uns indeß Gen. 3, 24. Die Worte stehen in deutlichem Gegensatze zu Gen. 2, 15.: „Und Jehova Elohim *nahm* den Menschen, und ließ ihn *wohnen* im Garten Eden, ihn zu bebauen und zu *bewahren*.“ Die Aufgabe des Cherubs in Eden war also zum Theil dieselbe, wie die des Menschen in Eden, doch nicht ganz dieselbe: er soll den Garten nur bewahren, *nicht* aber auch bebauen. Als ein Wesen anderer Art ist er zu dieser positiven Aufgabe des Menschen nicht geeignet. Er soll also nur einstweiliger Bewohner seyn, und dem Menschen steht die Rückkehr zum Paradiese in Aussicht. Diese Aussicht finden wir am Ende der Heilsgeschichte realisirt (Offenb. 21, 22.). Das himmlische Jerusalem auf der verklärten Erde ist das erneuerte, erweiterte, vollendete Paradies; dort finden wir den Baum des Lebens und den Strom des lebendigen Wassers wieder. Dort wohnt auch mit und bei Gott wieder wie vordem der Mensch. Aber vom *Cherub* ist hier ebensowenig die Rede, wie in Eden vor dem Sündenfalle. Er hat das anvertraute Kleinod treu bewahrt und in die Hände seines ursprünglichen Besitzers zurückgegeben. — Was sich aber seit Gen. 3, 24. mit dem Paradiese und seinen neuen Bewohnern und Bewahrern zugetragen, darüber gibt uns die Urkunde der Genesis keine Nachricht. Wir meinen mit Hofmann, daß die äußere Erscheinung des Gartens in Eden durch die Sündfluth von der Erde getilgt worden sey; aber sein eigentliches Wesen, die paradiesischen Kräfte, die den Garten zum Paradiese machten, sind nicht vertilgt, vielmehr hat, wie Offenb. 21, 22. zeigt, der Cherub sie auch über die Fluth hinüber gerettet und bewahrt.

Das bestätigt sich uns auch durch Exod. 25, 9. 40.: Mose errichtet nämlich nach dem Urbilde, das Jehova ihm auf dem Berge gezeigt hat, die Stiftshütte, deren Allerheiligstes durch die Cherubim deutlich als ein Nachbild des verlornen Paradieses karakterisirt wird, eben so deutlich aber auch, wenn wir Offenb. 21. daneben halten, sich als Vorbild des wiederzuerlangenden vollendeten Paradieses darstellt. — Bei dieser Auffassung gewinnt auch die eigenthümliche Gestaltung, welche die Cherubim in der künstlerischen und visionären Conception annehmen, ihr volles Verständniß. Der Cherub ist der Bewohner des Paradieses und seines Nachbildes in der Stiftshütte wie im Tempel nur als einstweiliger Stellvertreter des dazu unfähig gewordenen Menschen. Er repräsentirt den vollkommenen Menschen, der einst das Paradies besessen hat, der einst es auch wiederum besitzen wird. Vor dem Sündenfalle war der Mensch, zum Bilde Gottes geschaffen, unbedingt der Gipfel- und Sammelpunkt aller irdisch-geschöpflichen Vollkommenheit. Durch den Sündenfall ist er von dieser Höhe herabgefallen, und es zeigt sich jetzt, daß es selbst in der Thierwelt Kräfte und Fähigkeiten gibt, die dem Menschen nicht in solcher Fülle und Vollkommenheit zu Gebote stehen. Darum mußte alles Geschöpflich-Vollkommene, das sich auf der Erde vorfindet und in Menschen nicht mehr ist, zusammengefaßt und mit der Menschengestalt vereinigt werden, um daraus dem Cherub eine seiner dermaligen Aufgabe angemessene (symbolische) Gestaltung zu bereiten.

Um der Vollständigkeit willen möge schließlich noch eine kurze Aufzählung anderweitiger (jetzt als abgethan anzusehender) Deutungen folgen, deren Widerlegung man bei Bähr (Symbol. I, 349 ff.) nachsehen kann. — Als Symbole göttlicher Vollkommenheiten wurden die Cherubim zuerst von Philo gedeutet. Auch Grotius faßt sie als Symbole göttlicher Eigenschaften auf, ähnlich Bochart und Rosenmüller. De Wette erklärte sie für Personificationen der im Dienste Gottes stehenden Naturkräfte. Für rein mythische Wesen erklärte sie schon J. D. Michaelis, indem er sie nach Ps. 18, 11. zu Donnerpferden Jehova's machte und sie den Donnerpferden Jupiters zur Seite stellte. Herder sah in ihnen mythische Wunderthiere, die ursprünglich mit den Gold bewachenden Drachen oder Greifen identisch waren, im Laufe der Zeit aber ihr Wesen und ihre Bestimmung mehrfach geändert haben. Ihm folgte Vatke, der ihre Identität mit den Greifen behauptete und sie als Symbole der unnahbaren (Verderben bringenden) Göttermacht ansah. Züllig hielt sie dagegen für mythische Dienstknechte Jehova's zum Behufe geringerer Verrichtungen um seine Person her, gleichsam seine Leib- und Fuhrknechte, die den freiwillig dienenden Engeln gegenüber nur als knechtische Frohndiener erscheinen.

Kurtz.

Chili, seit dem 16. Februar 1817 zu einer Republik erklärt, geleitet von einem Präsidenten, hat bei einem Flächenraum von halb Deutschland erst eine Bevölkerung von ungefähr 1,200,000 Einwohnern*). Nach den Gesetzen wird neben der Landeskirche, der römisch-katholischen in Chili, jede andere christliche Kirche geduldet. Die frühere Herrschaft der römischen Kirche hat sich in eine nicht geringe Abhängigkeit derselben vom Staate verwandelt. Durch einen Regierungsbeschluß vom Jahr 1824 ist das Eigenthum der Kirche zum Besten des Staates eingezogen worden, die Geistlichen erhalten dagegen einen bestimmten Gehalt vom Staate, im Jahr 1847 waren für den Cultus 180,030 Pesos festgesetzt. Auch der Zehnte bildet jetzt einen Theil der Einkünfte des Staates. Allen Mönchen ist erlaubt worden, ihre Klöster zu verlassen, und diejenigen, welche diese Erlaubniß benutzen, erhalten Wartegeld bis sie auf eine geistliche Stelle befördert sind.

---

*) *Th. Futtcliffe*, Sixteen Years in Chile and Peru from 1822—1839, London 1841, gibt die Bevölkerung auf folgende Weise an: Coquimbo 99,841 Einwohner, Aconcagua 137,039, Santjago 253,887, Colchagua (21 Kirchspiele) 167,518, Talca 60810, Maule (13 Kirchspiele) 120,815, Conception 118,384, Valdivia 8860, Chiloe (4 Kirchspiele) 43832. Außer den 4 Kirchen sind hier 90 Capellen. Die Insel gehört zum Bisthum Conception, die Kirchen sind ärmlich und entbehren aller Geräthschaften, Klöster gibt es nur 2, Schulen 31 mit 1271 Schülern.

Alle diejenigen Klöster, in welchen nur 8 Mönche sich befanden, sind gänzlich geschlossen worden und endlich ist erklärt, daß in keiner Provinz der Republik künftig mehr als ein Kloster eines jeden Ordens seyn darf. Die Kirche in Chili wird geleitet von 3 Bischöfen zu Sant Jago, zu Conception und zu Coquimbo (La Serena), sie sind Suffragane des Erzbischofs zu Lima. Unter diesen Bischöfen stehen 153 Pfarrer. In neuester Zeit ist der Mangel an Geistlichen so drückend gefühlt worden, daß man versucht hat, aus Spanien geflüchtete Geistliche für Chili zu gewinnen. Die Zahl der Klöster ist 41 Mönchs- und 7 Nonnenklöster. Fast jede Hacienda (Gut) hat eine Capelle, die dem Gutsbesitzer gehört, sie wird wenigstens jährlich einmal von einem Welt- oder Klostergeistlichen besucht, um den Gottesdienst dort zu verwalten. Die Zahl der Festtage ist in neuester Zeit auf 11 zurückgeführt, alle öffentlichen Processionen mit Ausnahme der Procession am Frohnleichnamsfeste sind verboten. Die Beerdigungen finden in Chili des Nachts statt; bei der Gruft wird der Leichnam aus dem Sarg genommen, in's Grab gelegt, etwas Erde übergeworfen und niedergestampft. Eine gewöhnliche Beerdigung ohne Messe kostet 14 Dollars, kann diese Summe nicht bezahlt werden, so wird der Leichnam so lange ausgestellt, bis die 14 Dollars gesammelt sind. Die Beerdigung einer reichen Person mit allen Feierlichkeiten kostet 500—1000 Dollars.

Chiliasmus, ein Wort von sehr unbestimmtem Begriff und Umfang. Die alte Kirche, seit sie den Chiliasmus verwarf, dachte ihn als Vorstellung von einem irdischen Reich Christi voll sinnlicher Lüste (*Augustin*, civit. dei 20, 7). Aehnlich definirt ihn Pet. Lange (positive Dogmatik 1851. S. 1237 ff.), indem er zwischen der Lehre vom tausendjährigen Reich und dem Chiliasmus unterscheidet, formal als Voraussetzung, man könne die Nähe der Zukunft Christi chronologisch berechnen, materiell als Erwartung, daß es einen Zustand eigentlich sinnlichen Vollgenusses diesseitiger Weltherrlichkeit und Güterfülle gebe. Völlig entgegengesetzt findet Martensen (die christliche Dogmatik 1850. S. 527 ff.) die Wahrheit des Chiliasmus in der Idee einer höchsten irdischen Blüthezeit der Kirche vor dem letzten Abschluß, vermittelt durch die rein geistige Wiederkunft des Herrn. Die ältern protestantischen Dogmatiker, beide Auffassungsweisen verknüpfend, unterschieden eine dreifache Form des Chiliasmus, als deren feinste sie die Idealansicht von einer noch auf Erden zu hoffenden Vollendung der Kirche bestimmten. Corrodi in seinem Werk über den Chiliasmus verallgemeinert ihn fast zur Erscheinung des religiösen Fanatismus, daher Theosophen und Schwärmer aller Art mit Chiliasten in seinem Naturalienkabinet eschatologischer Ueberspanntheiten Hand in Hand gehen. Endlich Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der Dogmengeschichte II. S. 1302) bezeichnet sogar das altkirchliche Dogma von der sichtbaren Wiederkunft des Herrn als eine zweite Hauptform des Chiliasmus in der alten Kirche, und constatirt die hiernach sehr richtige Thatsache, daß auch die Kirchenlehre sich sehr schwer habe vom Chiliasmus losreißen können.

Für eine Erscheinung wie der Chiliasmus, welche nicht bloß der Geschichte angehört, sondern selbst eine so reiche Geschichte hat, läßt sich der Begriff nur auf geschichtlichem Wege gewinnen. Die Zeitdauer der 1000 Jahre, auf welche die Etymologie führt (*χιλιασμός, χίλια ἔτη*), bildet nur ein untergeordnetes und nicht immer streng festgehaltenes Moment. Dagegen tritt überall bei den Alten als Grundmerkmal die Erwartung eines irdischen Reiches hervor, in welchem Christus nach seiner Wiederkehr mit den verklärten und auferweckten Frommen herrschen werde. Sichtbare Wiederkunft Christi zur Errichtung einer irdischen Theokratie, als Mittelpunkt der im Wesen des Christenthums begründeten vollen Weltherrschaft und Vorbereitungsstufe für die Welt des Jenseit; Vernichtung der antichristischen und Unterwerfung der für das Göttliche bildsamen Weltmächte; Unterscheidung einer doppelten Auferstehung, der Frommen für das tausendjährige Reich (*ἡ πρώτη ἀνάστασις, ἡ ἁγία ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίνων*), der übrigen Todten zum allgemeinen Endgericht; Vollkommenheit des sich im Genuß theils geistiger theils sinnlicher Güter bethätigenden Glückes; Mitherrschaft der Verklärten über die unverklärte Menschheit: — das sind die Hauptmomente dieses Begriffs, der

indeß bei den spätern Chiliasten nach der Natur der dem ganzen Vorstellungskreise von den letzten Dingen eigenen Dehnbarkeit selbst in Bezug auf Grundgedanken nicht unwesentliche Modifikationen erleidet. So aber bestimmt, schließt der Chiliasmus die Vorstellung von einer diesseitigen Vollendung der Kirche rein auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung aus. Das tausendjährige Reich ist nicht die Darstellung eines idealen Weltzustandes, in welchem das Christenthum vor und unabhängig von der persönlichen Gegenwart Christi die ursprünglich in der Welt angelegten göttlichen Keime entfaltet, sondern die „außergeschichtliche Hineinpflanzung“ des verklärten Jenseit in die Unfertigkeit des ringenden Diesseit. Eben deßhalb ist dem Chiliasmus der Karakter des Uebernatürlichen wesentlich. Aber es hat andererseits nicht minder seine Richtigkeit, daß dieses Jenseitige „nur in dem Maß abrupt auftritt, als die immanente weltumbildende Kraft des Christenthums noch zurück und die Spannung des christlichen Geistes mit der Gegenwart unter dem Druck der beengenden Welt“ geschärft ist. So läßt sich sagen, daß das tausendjährige Reich in gewissem Sinn „das Resultat der unausgesetzten Wechselwirkung zwischen der diesseitigen Lebenssphäre und dem jenseitigen Reich Christi“ darstellt. In jedem Fall bildet der Chiliasmus nur eine Entwickelungsform der Apokalyptik, ohne ihren Inhalt zu erschöpfen, und hat die Apokalyptik zugleich wieder als Theil in sich, wiefern dieselbe als Glaube an die nahe Zukunft des Herrn im Besondern auf Vorausverkündigung und Berechnung ausgeht, ohne daß sich jedoch das eine oder das andere zu seinem Wesen rechnen ließe. Mit der Kirchenlehre theilt er die Hoffnung auf die sichtbare Wiederkunft des Herrn, durchbricht aber ihre Schranke, indem er zwischen den Eintritt dieser Wiederkunft und den Endabschluß des irdischen Weltäon noch den Mittelzustand des tausendjährigen Reiches einschiebt.

Einen Hauptantheil an seiner Verbreitung hatte zu aller Zeit der Glaube an seine biblische Begründung. Die, buchstäblich verstanden, noch unerfüllten Verheißungen des alten Testaments (wie 1. Mos. 12, 1 ff. 15, 3 ff. 27, 17 ff.) oder des Herrn (Matth. 5, 4. 19, 29. Luk. 14, 12 ff.), insbesondere die prophetischen Gesichte bei Daniel und Ezechiel, die Rede des Paulus von einem dereinst wieder endenden Reich Christi (1 Korinth. 15, 25 ff.) und Aehnliches schienen für die Wahrheit eines tausendjährigen Reiches ebenso Bürgen, als sie die Ziffern und Farben für seine Beschaffenheit lieferten. Aber die Haupturkunde bildete von Anfang an die Offenbarung Johannis, in deren wörtlicher oder geistiger Auslegung sich zugleich die Stellung der Einzelnen zum Chiliasmus karakteristisch ausdrückt, so daß die Geschichte des einen fast durchweg die des andern ist.

Der Inhalt der apostolischen Predigt wußte nichts von einer Vollendungszukunft, wie die des Chiliasmus. Weder in den Worten Christi noch in den Briefen der Apostel findet sich von ihm eine Spur. Die Wiederkunft des Herrn ist nach Matth. 25, 31 ff. (vrgl. Petr. 3, 10.) keine andere als die zum Endgericht, mit welchem sich die Entwickelung dieser gegenwärtigen Weltordnung abschließt. Zu ihren Vorzeichen gehört, daß Abfall, Gottlosigkeit und fleischliche Sicherheit einen Höhepunkt erreicht, welcher selbst den Gläubigen versuchlich wird (Matth. 24, 24. 37 ff. Luk. 18, 8. vrgl. mit 2 Thess. 2, 3.). Nicht die Ruhe des Genusses, sondern Kreuz, Trauer und Verfolgung wird den Christen bis an's Ende der Tage in Aussicht gestellt (Matth. 24, 13. 21 ff. vrgl. mit Apost. 24, 22. 2 Timoth. 3, 12.). Das Unkraut soll mit dem Fruchtgetreide vermischt wachsen bis zur Zeit der Erndte (Matth. 13, 30.). Christus weiß nur von Einer Auferstehung sowohl der Bösen als der Guten (Joh. 5, 28 ff. Matth. 25, 31 ff.). Die perspektivische Auffassung dieser Stellen, welche harmonistisch in sie die Voraussetzungen des Chiliasmus einrückt, hat wohl in der Teleologie der Dogmatik, nicht aber in dem Schrifttext einen festen Anhalt. Und wenn Christus bei Luk. 14, 14. der Uneigennützigkeit derjenigen, deren Liebeserweise unabhängig sind von der Wahrscheinlichkeit der Wiedervergeltung, Ersatz bei der Auferstehung der Gerechten verheißt, so nennt er, ohne die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Ungerechten zu läugnen, nur die der Ge-

rechten, weil allein auf sie der Gedankenzusammenhang führt. Ebenso trägt der Glaube der Apostel an die Nähe des Weltendes wohl ein apokalyptisches, aber kein chiliastisches Kolorit. Die Stufenfolge der Auferstehung ist bei Paulus (1 Korinth. 15, 23 ff.) in der That auch eine zeitlich successive, aber so, daß das Ende des irdischen Weltäon, wo der Sohn dem Vater die Herrschaft zurückgibt, sich unmittelbar an die engverbundenen Akte der Todtenauferweckung und des Weltgerichts anreiht (εἶτα τὸ τέλος). Der Ausspruch Thess. 4, 16 ff. stellt die Auferweckung der in Christus Entschlafenen allein der Entrückung der lebend Verwandelten, nicht der Auferstehung der übrigen Todten entgegen. Aber neben Zukunftsbildern der Art fehlt es allerdings auch nicht an solchen, welche dem Buchstäblichkeitsgeist roh chiliastisch Gesinnter zum Stützpunkt werden konnten. Klassisch in dieser Hinsicht ist das Zutischesitzen der Erwählten mit den Patriarchen im Himmelreich (Matth. 8, 11.), das auf neue Weise fortzusetzende Trinken des Weinstockes (Matth. 26, 29.) und das Essen des Passah im Reich des Vaters (Luk. 22, 16.), das Sitzen der Apostel auf den zwölf Stühlen bei der Wiedergeburt, um die Geschlechter Israels zu richten (Matth. 19, 28.). Endlich unzweifelhaft enthält die Apokalyptik der Offenbarung (20, 4 ff.) die Grundlinien des Chiliasmus. Es beruhte auf einem gänzlichen Mißverstehen des Fortschritts in der Anlage der prophetischen Scenen und Gesichte, wenn die orthodoxe Auslegung seit Augustinus als Anfangspunkt der tausend Jahre, innerhalb deren die Herrschaft der Erwählten mit Christus dauern soll, nicht die Wiederkunft Christi, sondern irgend welchen Punkt der Vergangenheit wollte gelten lassen. Diese Deutung ist unmöglich schon durch die Stellung des Abschnitts hinter dem Sturz des Antichristen und seines Heeres (19, 19 ff.). Ebenso wenig gestattet die Kap. 20, 4 ff. verkündigte erste Auferstehung, im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Nochnichtwiederleben der andern Todten (V. 12 ff.), die allegorische Deutung auf eine erste Stufe der Seligkeit im Himmel (Hengstenberg) oder den Geistesprozeß der Wiedergeburt (Augustinus) oder gar das geistige Wiedererstehen in der Kirche in irgend welchem Sinne. Sie kann nur die leibhafte Auferstehung leibhaft Gestorbener seyn. Aber immerhin bleibt bei der Schwierigkeit, Bild und Sache mit Sicherheit zu scheiden, der Chiliasmus der Apokalypse eine Hieroglyphe, die noch ihres Champollion wartet. Die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz. Daher auch wo sich die spätere Apokalyptik bestimmt an diese Schilderung anlehnt, doch ihre chiliastischen Hoffnungsbilder fast durchaus aus den prophetischen Gesichten des alten Testaments oder durch unbewußte Vermischung aus dem Gemälde vom neuen Jerusalem (Apok. 21, 1 ff.) entlehnt sind.

So unzweifelhaft nun aber auch die Apokalypse der apostolische Stammsitz des kirchlichen Chiliasmus war, so vielfach trägt er ebensowohl in Ansehung seines Stoffs als in dem Farbenspiel der Bilder und Ausdrucksweisen die Signatur der jüdischen Messiasidee. Vielleicht ist selbst Grund zu der Annahme, daß seine ersten Keime aus dem jüdischen Volksglauben in die populär-christliche Zukunftshoffnung übergingen. Bereits die Propheten des alten Testaments hatten ein Reich des Messias verheißen, in welchem nach Wiederherstellung des jüdischen Staats und Vereinigung aller Völker in der gemeinsamen Anbetung Jehova's das Glück der gebesserten Nation sich auch durch äußern Wohlstand und Frieden der verklärten Natur kundgeben würde. Aus dieser prophetischen Perspektive griff der Aeußerlichkeitsgeist des spätern Judenthums, durch bürgerliche Erniedrigung verstärkt, mit Vorliebe die politische Seite heraus. Die Aussprüche der Propheten wurden ohne Unterscheidung zwischen Bild und Sache in's Sinnliche gedeutet. Neben blutiger Rache an den Unterdrückern forderte der Nationalgeist auch für die inzwischen verstorbenen Israeliten Antheil an dem Heil des Messiasreichs. So entstand der jüdische Volkstraum von einem theokratischen Weltreich, in welchem unter der sichtbaren Herrschaft des Messias das allerwärtsher aus der Zerstreuung gesammelte und auferweckte Israel, nach Zerstörung der Weltreiche und ihres Götzendienstes, im alleinigen Dienst Jehova's, herrschend über die Nationen, ein Leben unaussprechlicher Wonne voll Frieden

und Gerechtigkeit führen werde. Es war eine psychologische Unvermeidlichkeit, daß, als mit der Menschwerdung des Herrn sich die Messiasidee des alten Testaments im höchsten und vollesten Sinn verwirklichte, auch aus jenem Messiasideal des Volksglaubens Einzelnes mit in die judenchristliche Zukunftshoffnung überging, nur daß, was der Jude sich von der ersten Erscheinung des Messias versprochen, in die Zeit der Wiederkunft Christi hinausgerückt und Alles überhaupt in die entsprechende christliche Form umgebildet werden mußte. Zeugniß dafür ist das Vorwalten des Irdischen im Bilde des erwarteten Reichs und seiner Freuden, die hervorragende Stelle, welche Jerusalem und das Volk Israel als Mittelpunkt der neuen Theokratie einnimmt, die Zahlenmystik der sieben Weltjahrtausende. Daß aber bei alledem der kirchliche Chiliasmus in seinen Grundideen nichts weniger als Judenchristenthum sey, beweist schon die Auffassung des tausendjährigen Reichs als bloße Uebergangs- und Vorbereitungsstufe für ein höheres Daseyn, während dem jüdischen Gesichtspunkt das Glück des Messiasreichs nicht sowohl „Vorspiel himmlischer Seligkeit, sondern in der Hauptsache Ziel und letzter Abschluß“ ist. Selbst von der judenchristlichen Form streifte die spätere Entwickelung Mancherlei ab. Heidenchristen übersetzten ihn in die Sprache ihrer Mythe vom goldenen Weltalter. Individuelle Inspirationen und Apokalypsen gaben ihm ein oft sehr individuelles Gepräge. Die Theosophie des 17. Jahrhunderts brachte ihn in die engste Beziehung zu ihrem Gottes- und Weltbegriff. Insbesondere der Realismus der durch Oetinger begründeten Theosophie erbaute sich seine reiche Wunderwelt massiver Begriffe mit Vorliebe auf dem Boden der Eschatologie. Endlich die neuere „gläubige“ Schriftforschung schöpfte ihn selbstständig aus dem tiefergefaßten heilsgeschichtlichen Organismus des alten und neuen Testaments.

Das Wahre am Chiliasmus ist einerseits die teleologisch wohlbegründete Erwartung, daß das Christenthum in einem Blüthealter der Kirche noch einmal seine durch Jahrhunderte über die Menschheit ausgegossene göttliche Segensfülle wie in einem Brennpunkt sammeln werde; andererseits das Bedürfniß einer organischen Vermittlungsstufe für die Welt des Jenseit. Seine Schwierigkeiten sind theils der Mangel einer festen Grundlage in der klar bezeugten biblischen Eschatologie theils das teleologisch wie ethisch Undenkbare eines Rückfalls von jenem Höhepunkt christlichen Heilsbesitzes, wie er ihn am Schluß jenes tausendjährigen Blüthealters nach Apokal. 20, 7 ff. annehmen muß.

In der Geschichte des Chiliasmus unterscheiden sich drei Hauptperioden. 1) In den ersten Jahrhunderten von den gefeiertsten Kirchenlehrern vertreten, bildete er einen Grundbestandtheil wenn auch nicht des allgemeinen Kirchenglaubens, so doch der Schulorthodoxie, bis ihn ein tiefeingreifender Umschwung der öffentlichen Verhältnisse und Stimmung aus der Reihe der kirchlich legitimen Vorstellungen in die Stellung der Häresie verdrängte. 2) Seit der Reformation erneuerte er sich als Lieblingsdogma religiös aufgeregter Sekten und Schwärmer, welche in ihn ihre durch die Gegenwart unerfüllten Ideale oder selbstsüchtigen Wünsche flüchteten. 3) Tiefer in's Leben der Kirche drang er seit Mitte des 18. Jahrhunderts, und hat bei der apokalyptischen Stimmung der Zeit und seiner Läuterung durch die neuere Wissenschaft eine vielleicht bedeutende Zukunft. Ueberall waren es zugleich gewaltsame äußere Erschütterungen, welche ihm nach dem Grundsatz, daß das Walten Gottes in der Geschichte, entsprechend seiner Offenbarung in der Schrift, prophetisch die Grundkeime der Zukunft in sich trage, Antrieb und Gepräge gaben.

1. In seiner Ursprungsperiode empfing der Chiliasmus die kräftigsten Impulse weit mehr, als aus der apostolischen Ueberlieferung von dem nahe bevorstehenden Kommen des Herrn, aus der Bluttaufe der Verfolgungen. Wie das Märtyrerthum als die Aussaat, wurde das Reich Christi als der große Erndtetag der Kirche geachtet. Gegen die Drangsale der Gegenwart suchte man Trost in der Gewißheit der nicht fernen Vergeltung. Die Gerechtigkeit Gottes selbst schien Bürgin, daß der Schauplatz des Leidens auch die Stätte der Verherrlichung seyn müsse. Eudämonistische Gelüste nach potenzirtem Genuß oder Rachedurst im Gefühl der unverdienten Unbilden, verbunden mit dem Unglauben

an das Christlichwerden des heidnischen Staates, schärften wenigstens bei Einzelnen die allgemeine Sehnsucht. Das älteste Denkmal des kirchlichen Chiliasmus ist nächst der Apokalypse wahrscheinlich der dem Apostelschüler Barnabas zugeschriebene Brief (c. 15.), dessen Ursprung jedenfalls nahe an die Grenze des apostolischen Zeitalters reicht. Von Kleinasien seinem Stammort aus verbreitete er sich auch über die andern Theile der Kirche. Einstimmig sind als Erben des jüdischen Messiasideals in seiner Annahme die Judenchristen. Man trifft ihn bei Cerinth (Euseb. hist. ec. 3, 28. 7, 25.), in dem Testament der 12 Patriarchen (Jud. c. 25. Benjam. c. 10.), bei den Ebioniten (Hieronym. in Jes. 60, 1. 66, 20.). Die sibyllinischen Orakel (2, 27 ff. 314 ff. 3, 743 ff. 784 ff. 5, 414 ff. 8, 206 ff.) enthalten, wenn auch nicht den Namen, so doch die Sache des tausendjährigen Reichs, vermischt mit Bildern aus der Idylle des goldenen Weltalters und unter Andeutungen, als gelte es die Herrlichkeit eines ewigen Diesseit. Der Hirt des Hermas (vis. 1, 3.) hat leise Anklänge. Noch vor Ausgang des ersten Jahrhunderts erhielt der Chiliasmus Bürgerrecht auch in der heidenchristlichen Kirche. Der Märtyrer Justin (um Mitte des 2. Jahrhunderts, dial. c. Tryph. c. 80.) kennt zwar Rechtgläubige, welche die Erwartung einer irdischen Vollendung der Kirche nicht hegten, erblickt aber für seine Person darin den Schlußstein der reinen Lehre. Thatsache ist, daß, wie in den Briefen der apostolischen Väter Clemens von Rom, Ignatius und Polykarp, so in den apologetischen Schriften Tatian's, Athenagoras und Theophilus von Antiochien sich keinerlei chiliastische Andeutung findet. Ob aber dieses Stillschweigen der Apologeten nicht vielmehr auf der vorsichtigen Verhüllung als Verläugnung der politisch nicht unverfänglichen Erwartung beruhe, darf in Frage kommen, sobald man erwägt, wie ängstlich Justin in seiner Apologie an die römischen Kaiser (1, 11.) diesen Punkt umgeht. Der Bischof Papias von Hierapolis in Phrygien (bei Euseb. h. c. 3, 39.) und nach ihm Irenäus (adv. haeres. 5, 32 ff.) gründeten ihren Glauben an das tausendjährige Reich nächst alt- und neutestamentlichen Schriftzeugnissen auf die mündliche Ueberlieferung solcher, die noch das Angesicht von Aposteln gesehen; Tertullian (adv. Marc. 3, 24.) auf die neue Prophetie des Montanismus. Die erste Abneigung gegen die so tief gewurzelte, obschon durch kein Glaubensbekenntniß der Kirche sanctionirte Erwartung weckte ihre schwärmerische Uebertreibung durch den Montanismus, aus dessen Banden sich auch Tertullian, der den Reichsgenossen nur geistige Freuden verbürgen wollte, nicht vollständig loszureißen vermochte. In jener judaistisch sinnlichsten Gestalt bekämpfte der römische Presbyter Cajus um das Ende des 2. Jahrhunderts (Euseb. h. c. 3, 28.) den Chiliasmus als Erfindung des Erzketzers Cerinth, der zu diesem Behuf Apokalypsen, als wären sie die eines großen Apostels, erdichtet habe. Aber es ist kein Grund zur Behauptung, seine Stimme sey gerade die der ganzen römischen Kirche. Bedeutender wurde der Widerspruch der Alexandriner. Origenes (de princip. 2, 11.) nach seinem platonischen Idealismus, welchem der Sitz des Bösen die Materie, daher völlige Entkörperung das Endziel der Erlösung ist, konnte in einem irdischen Reich Christi voll sinnlichen Ergötzens nichts als das Mährchen Jüdischgesinnter und Buchstabenmenschen erkennen. Allein auch dieser Widerspruch wirkte doch zunächst nur auf die Gebildeten. In Aegypten erhob sich ein bibelfester Bischof Nepos gegen die ideale Ausdeutung der prophetischen Verheißungen. Sein dem allegorischen Schriftprinzip des Origenismus entgegengestelltes Buch (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν) erwarb sich in dem arsinoitischen Kirchensprengel fast kanonisches Ansehen. Unter Gemeinden wie Lehrern entstanden heftige Bewegungen. Die drohende Spaltung beschwichtigte der milde Bischof Dionysius von Alexandrien († 266) durch friedliche Verständigung über den geistigen Sinn der prophetischen Schriftstellen, so daß der Führer der Unzufriedenen Korakion selbst widerrief. Zu weiterer Belehrung verfaßte er bald darauf seine Schrift über die Verheißungen (περὶ ἐπαγγελιῶν bei Euseb. h. c. 7, 24.). Aber noch Methodius, Bischof von Tyrus † 311, auch hierin der Widerpart des großen Origenes, vertheidigte den Chiliasmus wie andere Schwärmereien (sympos. decem virginum 9, 5.). Sein

letzter Nachklang in der griechischen Kirche ist die Streitschrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea gegen Dionysius aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Basil. epist. 263. Epiph. haeres. 77, 26.), während Eusebius (h. c. 3, 39.) für die so lange und weitverzweigte Herrschaft den Schlüssel kaum anderswo als in der Unfähigkeit des Papias, die prophetische Symbolik zu verstehen, zu finden wußte. Länger behauptete sich der Chiliasmus als Volksglaube im Abendlande. Der Afrikaner Commodian (um 270. instructt. 44, 80.), roh und sinnlich auch als Chiliast, schilderte ihn im Styl der Ebioniten; ausführlicher, aber in nicht minder grotesken Zügen der beredte Lactantius (um 320. institutt. divin. 7, 14 ff.) nach den Sibyllinen. Der Bischof Victorinus von Pettau in Pannonien im Anfang des 4. Jahrhunderts behandelte ihn als Lieblingsstoff (*Hieronym.* vir. illust. c. 18., in Ezech. c. 36.). Hieronymus (in Jes. I. 18. praef. — in Jerem. 19, 10 ff.), immer den Spott auf den Lippen, wagte doch keinen Verwerfungsspruch gegenüber der Wolke altorthodoxer Vertheidiger und der erklärten Gunst der öffentlichen Meinung. Erst mit Augustin (de civit. dei 20, 7. 9.), nachdem er selbst sich dem einst gepflegten Ideal eines geistigen Weltsabbaths in der Gemeinschaft des Herrn abgewandt, entschied sich das kirchliche Schicksal dieser Lehre. Es wurde Grundsatz, daß die Kirche das Reich Gottes auf Erden sey. Man sieht, nicht sowohl der allgemeine Fortschritt der religiösen Durchschnittsbildung oder die Erhebung über die partikularistischen Voraussetzungen, sondern die veränderte politische Stellung der Kirche war es, was den Fall des Chiliasmus herbeiführte. Schon mit dem Aufhören des äußern Drucks, mehr noch mit dem christlichen Bekenntniß der Staatsgewalt, wonach, was man sich einst vom Chiliasmus versprach, Sieg und Herrschaft über die christusfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Wahrheit machte, war ihm der Lebensweg abgeschnitten. Dazu kam, daß ihn die Acht der Kirche nicht in seinem Grundgedanken, sondern in seiner ebionitischen Zerrgestalt traf. Nur als solcher hat er seine Stelle in den Ketzerverzeichnissen des Philastrius (c. 59.) und Augustinus (c. 8.). Das Mittelalter pflanzte die traditionell gewordenen Formeln fort, ohne Anlaß neuer Bereicherung. Denn so wenig es an den furchtbarsten Katastrophen in Natur wie Völkerleben gebrach, so weckten doch weder sie noch die wachsende Verweltlichung und Geisteserstarrung der Kirche chiliastische Zukunftshoffnungen. Der herrschende Weltsinn war vorerst mit dem „Weltsieg der Kirche“ vollständig befriedigt. Der Klerus hatte sein tausendjähriges Reich in der Herrlichkeit der über Kaiser und Könige triumphirenden Kirche. Den reformatorisch Gesinnten aber erschien zur Vollendung der Kirche nicht sowohl die Einpflanzung eines neuen jenseitigen Lebens, als die Ausgestaltung, Läuterung und Verinnerlichung des vorhandenen Bedürfniß. Die allgemeine Erwartung des Weltendes am Schluß des ersten christlichen Jahrtausends war nichts als der Reflex der seit Augustinus üblichen Deutung der Apokalypse (20, 4 ff.), wonach man die Dauer des mit der Kirche identischen tausendjährigen Reichs von den Anfängen des Christenthums an berechnete. Die apokalyptischen Parteien, welche, sich anschließend an die Verheißung des ewigen Evangeliums, das nahe bevorstehende Zeitalter des heiligen Geistes verkündeten, konnten die hiermit erwartete Wiedergeburt der Kirche, nach ihrer ganzen Richtung auf Entweltlichung, nicht von der Wundermacht des in äußerer Herrlichkeit wiederkehrenden Christus, sondern nur von der Rückkehr zu apostolischer Armuth erwarten: der Abt Joachim von Floris († 1202) in Verbindung mit der Contemplation und der Begeisterung der Liebe; die Spiritualen durch kleinliche Nachbildung des Lebens Christi; die Apostoliker durch brüderliche Gemeinschaft unter dem Regiment eines von Gott gesandten heiligen Pabstes. Wiefern daher beim Anbruch dieses dritten Weltalters eine Wiederkunft Christi statthat, ist sie nach Peter de Oliva (postilla in apocalypsin 1297) nur die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes. Auch was sonst im Mittelalter an Propheten und Sehern auftauchte, überschritt nicht die allgemeine Linie der Apokalyptik oder gefiel sich in rechenkünstlerischer Vorausbestimmung des nahen Weltendes.

2. Diese Lage der Dinge änderte sich mit der Reformation. Der Chiliasmus

trat in sein zweites Zeitalter. Die neu eröffnete Quelle der Schrift und die aus dem Mittelalter überkommene Ueberzeugung, daß die Apokalypse als prophetisches Compendium der Kirchengeschichte die Entwickelung des göttlichen Reiches bis in das Einzelnste vorbilde, ließ in ihr auch für die Zeichen der tieferregten Zeit das Verständniß suchen. In dem fortschreitenden Verfall des „antichristlichen“ Pabstthums sah man die sichern Vorboten für die Nähe des Herrn. Wo nicht der Haß gegen die römische Babel, weckte die aufkeimende Idee von der unsichtbaren Kirche Propheten des tausendjährigen Reichs. Unvollkommene oder für unzureichend geachtete Reformen reizten zu Versuchen, durch radikalere Wiedergeburt der verderbten Welt dem Kommen des Herrn die Bahn zu brechen, dessen unmittelbaren Eintritt separatistisch abgeschlossene Sekten an den Wundern der in ihrer Mitte sich verwirklichenden Heiligkeit spürten. Wie vor Alters, erzeugte sich in dem Märtyrerthum der verfolgten Protestanten aus dem Bedürfniß die Gewißheit von der Nähe der Erlösung. Tausend Zeichen am Himmel und auf Erden, Planetenkonstellationen, Lufterscheinungen, Naturwunder, Staatsveränderungen erschienen der wundersüchtigen Phantasie als apokalyptische Vorbedeutungen. Visionen, Träume, Gesichte kamen dazu. So trifft man überall seit der Reformation Schwärmer in Menge, welche bald mehr tumultuarisch bald still zuwartend das güldene Zeitalter der erneuerten Welt unter der Friedensherrschaft Christi nach dem Sturz des Pabstthums und der Weltreiche weissagten. Die Reformatoren theilten den Glauben an die Nähe des Weltendes ohne chiliastische „Zukunftsneugier“. Vielmehr als die Anabaptisten sich durch Abthun der Obrigkeiten und des Lehramts auf die nahe Offenbarung Christi rüsteten, endlich in Münster nach den Eingebungen des Geistes 1534 das neue Zion mit Güter- und Weibergemeinschaft aufrichteten, verwarfen beide protestantische Kirchen, die lutherische in dem Augsburger Bekenntniß (art. 17.), die reformirte in der helvetischen Confession (c. 11.), diese Carricatur des wahren Chiliasmus als jüdische Träumerei. Doch war diese Verwerfung, obwohl sie zunächst nur den Anabaptismus traf, unstreitig eine ausschließende. Die spätern Dogmatiker blieben bei ihr stehen, indem sie, die Symbolik der Apokalypse in geistigem Sinn deutend, das tausendjährige Reich der Vergangenheit überwiesen. Noch weniger hatte das katholische Dogma für den Chiliasmus Raum. Vielleicht das einzige nennenswerthe, aber selbst von den Schwingungen der Reformation auf das Tiefste berührte Werk mit chiliastischer Endausicht ist das des Bischofs Berthold von Chiemsee (onus ecclesiae 1524. c. 61 ff.). Spätere Anklänge der Art finden sich nur bei einzelnen mit ihrer Kirche innerlich Zerfallenen. Der Hauptheerd der nachreformatorischen Apokalyptik wurden die Sekten der reformirten Kirche besonders in England und Holland. Bei den Lutheranern zeigten sich erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts tiefergehende Bewegungen.

Unter den Chiliasten des 16. Jahrhunderts tritt kein Name von Bedeutung hervor. Noch der Eigenthümlichste ist der Wiedertäufer David Joris aus Delft, zuletzt in Basel † 1556, der die Katastrophe von Münster mißbilligte, weil erst mit ihm als dem Christus-David das Weltalter des heiligen Geistes zur Aufrichtung des herrlichen Reiches Christi auf Erden mit Verbesserung auch des äußern Weltzustandes angebrochen sey. Dieselbe Weltreform verkündigten mit hundertfältiger Entschädigung für die Verfolgten Nathanael Aelianus (Mattan Ja 1578), mit höchster Gewalt über Göttliches und Menschliches der Florentiner Franz Puccius (1592). Der Arianer Johannes Erasmi hoffte den Sieg des Arianismus über Pabstthum und Athanasianismus mit dem Jahr 1588. Auch bei einzelnen Socinianern stößt man auf chiliastische Gedanken.

Während inmittelst die Theosophie der an Paracelsus sich anschließenden Rosenkreuzer und Jakob Böhme's durch ideale Schilderungen von dem wiederkehrenden Paradiese mit ewiger Jugend und Güterfülle apokalyptische Hoffnungen weckten, und Valentin Weigel († 1588) im himmlischen Königreich Christi auf Erden den Heiligen die selige Herrschaft des Christus in uns ohne Prediger und Schulgelehrsamkeit verhieß: öffnete sich dem eigentlich sogenannten Chiliasmus der weiteste Spielraum im 17. Jahr-

hundert. Die das Leben der Völker auf das Tiefste erregenden politischen Erschütterungen, die Religionskriege in Deutschland, die Mißhandlungen der Hugenotten in Frankreich, die Revolutionen in England verpflanzten ihn aus den Conventikeln der Sekten auf den Markt des Lebens. Neben aufgeregten Schwärmern, welche, unter den heftigsten Declamationen gegen Babel und oft sehr speziellen politischen Weissagungen, die Welt durchzogen, wurden gelehrte und besonnene Männer zu Propheten, weil sie die Noth der Zeit zu weissagen trieb. Die Sekten erhielten stets neue Spannkraft durch den Druck der im Buchstaben erstarrenden Schulwissenschaft und Kirche. In Deutschland predigte bald nach Anfang des 17. Jahrhunderts ein Apokalyptiker Ezechiel Meth das neue Testament des heiligen Geistes, ohne Möglichkeit der Sünde für die Wiedergeborenen. Der vertriebene Böhme Paul Felgenhauer, ein Phantast von pantheistisch-kabbalistischer Färbung, warb als im Angesicht der Wiederkunft Christi für seine unsichtbare Kirche der philadelphischen Brüder (bonum nuntium Israeli de Messia 1655; prodromus evangelii aeterni). Vorzüglich fruchtbar an Propheten der Art war die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder. Ihr gefeiertster Anwalt, der um das Schulwesen nicht unverdiente Bischof Comenius, der eine Reihe solcher apokalyptischer Weissagungen gesammelt hat (lux in tenebris 1657), starb im Glauben an die unmittelbare Nähe des tausendjährigen Reichs. Als Frankreich durch Aufhebung des Edikts von Nantes die Hugenotten bürgerlich wie kirchlich rechtlos machte, befeuerte der gewaltige Peter Jürieu (Professor zu Sedan, später in Rotterdam) ihren Bekennermuth durch chiliastische Ausdeutung der Propheten (l'accomplissement des prophéties 1686). Die Inspirirten der sevennischen Berge verpflanzten ihre Unglücksweissagungen, Friedensbilder und Convulsionen mit sich durch einen großen Theil Europa's. In den Niederlanden vertheidigte der ehemalige Prediger Serarius († vor 1670, assertion du regne de mille ans, de Judaeorum conversione) das Reich Christi gegen gelehrte Angriffe aus dem Buchstaben der Prophetie und Apokalypse. Die Labadisten (Deklarationsschrift 1671) erkannten in der Vollkommenheit ihrer Geisteskirche die verheißungsvollen Anfänge des Friedensreiches Christi, mit dessen nahem Anbruch der Aufbau Jerusalems und die Bekehrung der Welt zu erwarten sey, während die Phantastereien der sich zur Wiederherstellung des durch Schulbildung und Weltsinn verderbten Christenthums berufen achtenden Antoinette Bourignon, der Mutter der Gläubigen, einen einflußreichen Bewunderer und Förderer an dem talentvollen Peter Poiret (économie divine [1687] 4, 12. 14.) fanden. In England hatte besonders Joseph Mede (clavis apocal. 1627) die Neigung für apokalyptische Zeichendeutung und Rechenkunst geweckt. Die ekstatische Jane Leade († 1704) sammelte für das in der Kürze zu eröffnende Priesterkönigreich Christi, in welchem ihre Engelsbrüder, im Besitz der aus Gott stammenden magischen Kraft, durch Herstellung aller Dinge in ihre ursprüngliche Vollkommenheit größere Wunder thun würden, als einst die Propheten und Apostel. Die geologische Begründung des Chiliasmus durch die Naturforscher Thomas Burnet (telluris sacra theoria 1680. 89. l. 4. — de statu mortuorum et resurgentium c. 10.) und William Whiston († 1752) blieb wirkungslos weniger durch das Mißtrauen gegen ihren religiösen Scepticismus als durch das Romanhafte der behaupteten Erdevolutionen.

Der lutherischen Kirche trat der Chiliasmus hauptsächlich durch den Pietismus näher. Schon die zahlreichen Weigelianer hatten den Ideen ihres Meisters ein bestimmter chiliastisches Gepräge aufgedrückt. Mehr noch als durch seine Lehre von dem bevorstehenden fünften Weltreich erbitterte der auch von England her angeregte Wilhelm Petersen (Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi 1693) durch die Wiederaufnahme der seit Alters übel berufenen Schwärmerei von der Wiederbringung aller Dinge (1700 ff. 3 fol.), in Verbindung mit neuen Offenbarungen. Da der edle Spener in das allgemeine Verdammungsurtheil nicht unbedingt einstimmen konnte, kam er selbst durch seine Hoffnung besserer Zeiten (1693) in den Verdacht des feinsten Chiliasmus. Joachim Lange (apokalyptisches Licht und Recht 1730, fol.) gab dieser Hoffnung einen wirklichen

chiliastischen Inhalt nach dem Gesichtspunkt, daß die Perspektive der Apokalypse wesentlich nur in die Zukunft reiche. Die Berleburger Bibel und die übersetzten Schriften der Jane Leade brachten den Chiliasmus seit Anfang des 18. Jahrhunderts bei den Erweckten Deutschlands in allgemeinern Umlauf.

3. Den mächtigsten Vorschub leistete ihm der ehrwürdige Prälat Johann Albrecht Bengel als Stammvater der dem Bekenntniß der Kirche mehr oder minder streng angeschlossenen Apokalyptik. Dieses Verhältniß zur Kirche karakterisirt und eröffnet die dritte Periode des Chiliasmus. Bengel's erklärte Offenbarung (1740) und 60 Reden für's Volk (1748), die Frucht eines halben Lebens, machten die Apokalyptik zur Lieblingsstudie der kirchlich gestimmten Frömmigkeit. Wollte auch die Erwartung, daß der Chiliasmus in Kurzem Glaubensartikel seyn würde, nicht alsbald zur Wahrheit werden, und beruht es auf einer handgreiflichen Uebertreibung oder einem sehr enggefaßten Begriff der Rechtgläubigkeit, wenn Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie 1845. S. 6 f.) die chiliastische Anschauung der Endzeit für die Ueberzeugung eines jeden gläubigen Christen der Gegenwart erklärt, so verstummte doch der Widerspruch unter dem lauten Beifall derer, welche das neue System als Lichtstrahl besonderer göttlicher Vorsehung begrüßten, vertheidigten, populärisirten, weiterbildeten. Selbst Gegner, wie Pfeiffer, welche im Grundriß der apokalyptischen Arithmetik nicht Alles feuerfest fanden, billigten die chiliastische Voraussetzung. Der geistvolle Prälat Oetinger in Murrhardt († 1782) brachte sie in Zusammenhang mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit. Minder sinnlich als er und der würtembergische Pfarrer Matth. Hahn († 1790) entwickelte sie der unter Bengel's Schülern einflußreichste Crusius (hypomnemata ad theol. prophet. I. S. 570 ff.). Der treuherzige Stilling (Siegsgeschichte der christlichen Religion 1799. Nachtrag 1806), auch sonst mit den Zuständen des Jenseit nicht unbekannt, schöpfte aus dem Antichristenthum des französischen Jakobinismus und der naturalistischen Aufklärung den Stoff für historiologische Nachbesserung; indeß der geniale Lavater (Aussichten in die Ewigkeit 6. Brief) in die gemeinsame Anschauung sein gläubiges Siegsgefühl und einen größern Reichthum an Poesie hineintrug. Das unter seiner Leitung bearbeitete „christliche Magazin“ begründete die Zukunft des tausendjährigen Reichs aus dem Bedürfniß sinnlicher Gemeinschaft mit der Gottheit. Auch bei Heß (Briefe über die Offenbarung Johannis 1808, 1809, gedruckt 1843.) läßt sich die Einwirkung der chiliastischen Grundideen Bengel's nicht verkennen. Neuen Zündstoff warfen in die apokalyptische Zeitstimmung die politisch kirchlichen Erschütterungen seit der französischen Revolution. Andere befreundete ihr die Liebhaberei für das magnetische Hellsehen und die visionäre Apokalyptik Swedenborg's. Die Hauptlager des neuern Chiliasmus wurden England, Amerika, Deutschland. Von England aus gründeten seit 1832 die Irvingiten ihre apostolische Kirche auf das Feldgeschrei, daß das Reich der Herrlichkeit nahe sey. Andere Auserwählte pilgerten, wie schon der würtembergische Pfarrer Friedrich anrieth (1800) nach dem gelobten Land, um bei der Eröffnung des Reichs sogleich zur Hand zu seyn. Aus gleichem Grund ließen sich die nach Kaukasien ausgewanderten Würtemberger nur mit Mühe von dem Wiederaufbruch nach Palästina abhalten. In dem Salzseethal von Deseret in Nordkalifornien legten die Heiligen der letzten Tage oder die Mormonen (seit 1827) den Grund zu dem neuen Zion, von wo die Wiederverklärung der Natur zur verlorenen Paradiesesunschuld erfolgen soll. In Deutschland rüstete sich der Chiliasmus mit allen Bildungsmitteln der nach Vertiefung ringenden Schriftforschung und Spekulation. Die Schule Bengel's fuhr fort, vor und nach ihrem großen Entscheidungsjahr aus den Zeichen der Zeit die Zukunft des Herrn zu deuten. So Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander u. A. Das jüngste Erzeugniß der Art (sechs Perioden der christlichen Kirche 1851) verbindet mit einem pathologischen Abriß der Kirchengeschichte einen wiederholten Berichtigungsversuch der fehlgegangenen Zeitrechnung. Bei Rothe (theologische Ethik II. S. 313 ff.) bildet der Chiliasmus ein organisches Endglied im System seiner an

Oetinger sich anschließenden Theosophie. Mehr auf exegetischem Grunde, insbesondere auf dem Gegensatz zu dem „Spiritualismus“ der modernen Schriftauslegung ruht er bei Hofmann (Weissagung und Erfüllung II. S. 372 f.), Delitzsch (die biblisch prophetische Theologie S. 6 ff.), Kurtz (Lehrbuch der heiligen Geschichte 5 Aufl. S. 293 ff.) und Hebart (die zweite sichtbare Zukunft Christi 1850. S. 164 ff.), wogegen bei Andern sich dogmatische und exetische Gründe vielleicht das Gleichgewicht halten. Es gilt dies von Thiersch (Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus 2. Aufl. I. S. 192 f.), Nitzsch (System der christlichen Lehre 6. Aufl. S. 409 f.), Peter Lange (positive Dogmatik 1851 S. 1271 ff.) und Ebrard (christliche Dogmatik II. S. 738 ff.).

I. Zeit und Dauer des tausendjährigen Reiches. So alt als der Chiliasmus, sind die Versuche, Zeit und Dauer seines Reiches festzustellen. Ebenso mächtig als gemeine Neugier, trieb dazu Glaube und Frömmigkeit. Aus beiden Gründen reizten fehlgeschlagene Erwartungen nur zu gesteigerter Zuversicht. Wenn Apokalyptiker, wie Dolcino (1303, 1304) und Whiston (1715, 1766), harmlos für den Tag des Herrn, dessen Erfüllung säumte, neue Termine bestimmten; so kam selbst dem besonnenern Bengel kein Zweifel, daß, möchten auch in seinem apokalyptischen Gebäude einzelne Fensterscheiben springen und das System sich durch das resultatlose Vorübergehen des angenommenen Entscheidungsjahrs in einem Hauptpunkt als irrig erweisen, doch den Berechnungen zuletzt noch durch die Geschichte der Stempel der Wahrheit aufgedrückt werden würde. Erinnerte man an den Warnungsfinger der Schrift (Mark. 13, 32. Apost. 1, 7 f.), so wurde erwidert: diese Warnung gelte allein dem Standpunkt der damals noch in jüdischen Messiashoffnungen befangenen Jünger; schon das Daseyn der Zahlen verpflichte zu ihrer Erforschung (Apokal. 13, 18.) nach den von Gott selbst gegebenen Regeln (Stilling); nicht was der Vater seiner Macht vorbehalten, sondern das deutlich in der Schrift Geoffenbarte sey Gegenstand der Berechnung (Bengel). Oder den Buchstaben pressend wurde zugestanden, nicht Tag und Stunde, wohl aber das Jahr oder der ungefähre Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn lasse sich aus der Prophetie ermitteln. So reiht sich von Hippolytus bis auf die Gegenwart Glied an Glied die Kette der apokalyptischen Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Seit der Reformation brachte sie die politische Noth der Zeit auf die Kanzel. Im 18. Jahrhundert entstanden die kühnen Systeme apokalyptischer Chronologie, deren durch Scharfsinn wie gläubiges Vertrauen bedeutendstes das von Bengel ist. Da aber doch beim Mangel fester Ausgangs- und Haltpunkte zuletzt Alles auf das Glück der Combination und religiösen Individualität ankam, konnte nicht fehlen, daß diese Systeme chaotisch, wie die Stimmen bei der Völkerscheidung, in Ziffern wie Sachen aus einander gingen. „Je nachdem man das Ende der Welt früher oder später wünschte, mußten sich die Zahlen so oder anders fügen. Man stempelte in der Apokalypse Tage zu Jahren, unterschied bürgerliche und prophetische Zeitmaße.“ Nicht minder willkürlich war der Ausgangspunkt. Neben dem Buch Daniel und der Apokalypse, den chronologischen Hauptfundgruben, wurde das hohe Lied, die jüdische Buchstabenrechnung, die Astronomie, Naturphänomene in den apokalyptischen Schmelztiegel gebracht. Die gewöhnlichste Annahme bei den Kirchenvätern war, daß die Zukunft des Herrn mit dem Schluß des sechsten Weltjahrtausends bevorstehe. Conkreter bestimmten Ungenannte bei Philastrius (haeres. 106.) nach Analogie der Jahrestage und Jes. 61, 2. als Eintrittspunkt das Jahr 365 nach Christi, Hippolytus das Jahr 500, Jurieu das Jahr 1785, Bengel das Jahr 1836, Stilling in spätern Schriften das Jahr 1816, Sander das Jahr 1847, die „Perioden der christlichen Kirche“ den Zeitraum 1879 bis 1887.

Mehr Uebereinstimmung herrschte über die Dauer. Denn wie hiefür die Apokalypse (20, 4. 6 f.) die exakte Formel, so bot das Sechstagewerk der Schöpfung, verglichen mit Psalm 90, 4; 2. Petri 3, 8. die prophetische Symbolik. Ebenso also wie die Tage der Schöpfung das Vorbild für die Jahrtausende des Weltbestandes, so ist

der Sabbath, an welchem das Schöpfungswerk ruhte, das Vorbild für den großen Weltsabbath des tausendjährigen Reichs. Auch bei Neuern (z. B. Poiret, Stilling) kehrt diese von den Kirchenvätern seit Barnabas einstimmig festgehaltene Berechnung wieder. Victorinus verband mit ihr den Beweis aus der Vollkommenheit der Siebenzahl. Sehr in rabbinischem Geschmack ist die Combination der Schriftstellen Jes. 65, 22. mit 1 Mos. 2, 17. 5, 5. Psalm 90, 4. bei Justinus. Neuerdings hat Hofmann das achte Jahrtausend als den Tag des Herrn, bei dessen Beginn die Gemeinde auferstanden sei, vermuthet. Nur das Evangelium des Nikodemus (c. 19.) verringerte die Zeitdauer auf 500 Jahre. Und Bengel unterschied durch exegetisches Mißverständniß zwei sich einander folgende Jahrtausende, das Reich der Gläubigen auf Erden (nach Apokal. 20, 1—3.) und das Reich der Märtyrer im Himmel (20, 4—6.). Ein Irrthum, von welchem wenigstens ein Theil seiner Schule sich losriß. Nachdem zunächst Oetinger beide Jahrtausende theilweise hatte chronologisch in einander laufen lassen, gab Stilling, der sich zu der alten Weltzeitrechnung von 7 Jahrtausenden zurückwandte, die ganze Unterscheidung auf. Zu den Zeugnissen für die der Transcendenz dieses Verhältnisses sich wohlbewußte Umsicht des neuern Chiliasmus gehört auch dies, daß er, die tausend Jahre der Apokalypse als prophetisch symbolische Zahl auffassend, über die Dauer des Reichs der Herrlichkeit nichts Näheres festsetzen will (Rothe, Ebrard, Pet. Lange).

II. Schauplatz und Reichsgenossen. Da die Apokalypse in der Hauptstelle 20, 4 ff. über den Schauplatz des tausendjährigen Reichs keine Angabe enthält, so konnte, wo sich die Parallele 5, 10. der Vergleichung entzog, die Wahl zwischen Himmel und Erde schwankend scheinen. Es lag im Bestreben, die „Vermischung des Unvereinbaren“ möglichst fern zu halten, wenn schon Piscator (Prof. in Herborn † 1626. comment. in apocal. 20.) ein doppeltes parallel laufendes Jahrtausend der Herrlichkeit annahm und hiernach Petersen, Joachim Lange, Hebart das Reich der ersterstandenen Märtyrer im Himmel (das obere Jerusalem) unter dem unmittelbaren Regiment Christi unsichtbar, aber mit sichtbaren Erfolgen herabwirkend dachten auf die untere Kirche der zum Herrn Bekehrten (das irdische Jerusalem). Allein mehr im Einklang mit dem Grundbegriff des Chiliasmus waren Diejenigen (und sie sind die überwiegende Mehrheit), welche als den alleinigen Schauplatz des Reiches Christi die Erde bestimmten. Ergab sich aber für diesen Fall, daß das Reich, sofern es nicht in ein Nebelbild verfließen sollte, einen centralen Einigungspunkt haben mußte, so konnte, wo nicht sektirerische Beschränktheit den partikularen Ursprungsort, wie die Montanisten ihr Pepuza, die Irvingiten ihre sieben Gemeinden, die Mormonen ihr Salzseethal zum Zion des neuen Weltreichs stempelte, nach der Natur der Sache die Entscheidung nur für Jerusalem fallen. Jerusalem ist dann in der Welt die Warte, nach welcher das Hoffnungsauge des Chiliasmus ausschaut. Das Muster für die durch Christi Hand wieder erbaute, erweiterte und verschönerte Gottesstadt gibt nach Irenäus das Jerusalem droben, unser Aller Mutter (Galat. 4, 26.). Nach den Ebioniten, Tertullian, Commodian, Serarius senkt sich das himmliche Jerusalem, strahlend in eitel Gold und Edelgestein, unmittelbar auf die Erde herab. Der Geist hat durch die Montanisten bezeugt, daß jener Herabkunft ein Bild vorhergehen werde. Dieses Bild erschien in der Zeit des Partherkrieges. Vierzig Tage lang hat Judäa in den Morgenstunden die Himmelsstadt mit Mauern und Zubehör aus den Wolken herabhangen sehen, zum Zeichen, daß Christi Tag nicht mehr fern seyn könne (Tertullian).

Im engsten Zusammenhang mit diesem Vorstellungskreise stand die Frage nach den Erwählten des Reichs. Es war eine „exegetisch zu ängstliche Beschränkung,“ wenn man nach Apokal. 20, 4. die Auferstandenen nur aus der Reihe der um des Wortes Gottes willen als Märtyrer Geopferten und in der letzten Versuchung Treugebliebenen vermuthen wollte (Bengel, Stilling). Ebenso karakterisirt es den Sektengeist, daß er Alle bis auf das Häuflein seiner Wiedergebornen ausschloß und die Irvingiten stündlich (nach 1 Thess. 4, 17.) ihrer Entrückung dem Herrn entgegen in die Wolken harren,

weil nur sie die Erben und Baugehülfen des Reiches Christi sind. Zu groß für solchen Partikularismus, hat sich der kirchliche Chiliasmus von Anfang an ein weites Herz für die dem Leibe des Herrn irgendwie lebendig Eingefügten bewahrt. Alle gläubigen Christen sammt den Frommen des Alten Testaments: das sind die Bürger des Reichs nach den Kirchenvätern (z. B. Justin, Irenäus). In ihren Chor versetzt Poiret sogar alle standhaft um Gottes willen Duldenden, die vom Logos erleuchteten Heiden, wie einen Sokrates, nicht ausgenommen, doch so, daß nur den völlig Wiedergeborenen die Rolle des Herrschens, allen übrigen das Loos seliger Unterthanen zufällt. Den Auferweckten wurden insgemein noch die lebend Verwandelten beigesellt (1 Thess. 4, 17.). Und wo man ausschließlich den Märtyrern das Vorrecht der ersten Auferstehung und Gemeinschaft mit dem Herrn im Himmel zusprach, sollte das Theil der noch auf Erden streitenden Kirche wenigstens ein Blüthealter glorreicher Erquickung und Vollendung seyn (Piscator, Bengel, Crusius, Kurtz). Ja dieser chiliastische Heilsuniversalismus trägt mitunter eine Physiognomie, daß er, durch buchstäbliche Ausdeutung der noch unerfüllten Weissagungen über Israel (besonders Ezech. Kap. 37 ff.), fast in's Gegentheil seiner selbst und in Verläugnung der Absolutheit des Christenthums umschlägt. Nicht bloß die Ebioniten und Apollinaris (von welchem dies indeß Epiphanius unglaublich findet), sondern noch neuerlich Serarius, Oetinger, Heß haben die Wiederherstellung Israels bis auf die Fortsetzung des levitischen Cultus als „symbolische Rückerinnerung“ an das durch Christus erworbene Heil in Aussicht gestellt. Crusius erblickt in den Juden nicht bloß den Grund, sondern eben so sehr den Körper und die Krone der göttlichen Heilsgeschichte. Daß Israel nach Wiederaufbau seines Staats als Mittelpunkt des Reiches Christi noch eine Periode des höchsten, in der alttestamentlichen Vorgeschichte vorgebildeten Glanzes zu erwarten habe, ist eine sehr gewöhnliche Voraussetzung. Nach Jurieu sind die Juden das herrlichste Volk des Erdbodens, welches den andern Völkern ihre Lehrer setzt; nach Oetinger ein Volk eitel Fürsten (Psalm 45, 17.), dem die Heidenchristen zu dienen haben. Aehnlich träumt Petersen von einem jüdischen Weltreich. Und Ebrard begründet die Wiederaufrichtung des Reichs Israel aus Apost. 1, 6 f. 3, 20 f. Röm. 11, 29.

III. Beschaffenheit. Die Vorstellungen des Chiliasmus vom Wesen des tausendjährigen Reichs ruhen durchweg auf der Grundanschauung, daß es, wenn auch nicht selbst schon die Vollendung, doch die „faktische Prophetie“ der Vollendung sey. Es ist ein tiefsinniger Gedanke, den zuerst Irenäus ausspricht, daß die Verklärten im heiligenden Umgang mit dem Herrn heranreifen sollten zur Unsterblichkeit und Fähigkeit Gott anzuschauen. In mancherlei Tönen klingt diese Idee eines Uebergangszustandes auch bei den spätern Chiliasten nach, bei den Einen mehr theologisch als Erwartung religiös-sittlicher Verähnlichung mit Gott, bei Andern mehr theosophisch als Vergeistigung der Natur. Ja so sehr ist diese Idee bei allen Edlergestimmten die Hauptsache, daß Burnet neben dem successiven Ausreifen der Seele für den Himmel sogar an eine Perfektibilität des geoffenbarten Christenthums durch Rückkehr in den Urquell der Naturreligion glaubt. In allen Fällen ist es die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, woraus die Gewißheit dieser Vollendung fließt. Die persönliche Gegenwart des Erlösers in der Mitte der um ihn versammelten Gemeinde, ist deßhalb eine der Grundvorstellungen des Chiliasmus, die sich freilich sehr manchfaltig gestaltet je nach der Modalität des Reiches selbst. Die geläufigste Vorstellung war, daß, ähnlich wie in den Tagen seines Fleisches, der Herr unmittelbar und unausgesetzt unter den Seinen wohne (Poiret). Wo man dagegen ein doppeltes und parallel laufendes Reich der Herrlichkeit unterschied, mußte man, da Christus nicht in beiden auf gleich unmittelbare Weise gegenwärtig seyn konnte, zu der Auskunft greifen, daß man ihn, nachdem er in sichtbarer Erscheinung sein Reich auf Erden gegründet, sammt den Heiligen in das obere Jerusalem zurückkehren ließ, sey's daß er von hier aus sich den Gläubigen, wie einst in den Zwischentagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt, in jeweiligen leibhaften Er-

scheinungen offenbart (Petersen), oder neben dem sichtbaren Zeichen seiner Majestät auf Zion durch einen Davididen als Stellvertreter regiert (Oetinger). Nach Burnet thront er, ähnlich wie im Allerheiligsten die Schechina, in der Lichtgestalt seines verklärten Leibes auf dem vom Himmel herabgelassenen Stuhl. Wie die meisten Uebrigen läßt auch Rothe den Herrn in sichtbarer Herrlichkeit zur Gründung seines Reichs auf Erden erscheinen. Allein da dieses Reich als Reich reiner Geister eines materiellen Offenbarungsmittels nicht mehr bedarf, so thut sich vom Erlöser und den ihn begleitenden Vollendeten Alles wieder ab, was Sinnliches an ihrem Wiedererscheinen war. Und es bleibt bloß ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Nur dem kleinsten Theile erschien die Verherrlichung der Kirche möglich auch ohne sichtbare Wiederkunft des Herrn, die erst am Schluß des irdischen Weltäon eintritt, doch so, daß die Kirche schon jetzt wenigstens die geistigen Einflüsse der Himmelsgemeinde erfährt (Kurtz).

Beim nähern Eingehen auf die Beschaffenheit des vom tausendjährigen Reich erwarteten Weltzustandes wiederholte sich überall die Erfahrung, daß die Bilder des Jenseit nur Reflexe des irdischen Lebensideals sind. Durch alle Stufen denkbarer Genüsse vom Sinnentaumel bis zum reinen Gottanschauen steigt die Erwartung auf, und oft liegen in demselben Bilde die entgegengesetztesten Ansprüche nebeneinander. Der rohe Judaismus eines Cerinth, der aus Apokal. 19, 7 ff. die Lust eines täglich erneuten Hochzeitsmahls herausdeutete; der Ebioniten, die nächst den Freuden einer mit den leckersten Speisen besetzten Tafel sich Krösusschätze von Gold und Edelsteinen, dazu die Herrschaft über die zu Sklaven bestimmten Heiden versprachen; oder der Sibyllinen, welche buchstäblich die Quellen von Milch und Honig oder Wein überfließen ließen: konnte nur in Phantasten, wie Felgenhauer, Wiederhall finden. Aber auch höher gestimmte Naturen streiften, aus Scheu vor dem Spiritualismus der Gnosis, an rabbinische Träume einer monströsen Naturfruchtbarkeit (Irenäus) und Nachkommenschaft (Commodian, Lactantius). Das Unvereinbare dieser Vorstellung mit dem Begriff eines verklärten Leibes wurde nur scheinbar gemildert durch die subtileren Bestimmungen Petersen's, daß die Verklärten Engelsbrod genießen, und Poiret's, daß ihre Fortpflanzung hermaphroditisch geschehen werde durch die Kraft der Liebe Gottes. Erst der neuere Chiliasmus hat vollen Ernst mit dem Begriff des Verklärtseyns gemacht. Nach Rothe ist die sinnliche Naturordnung bei der das Reich Christi bildenden Menschheit aufgehoben, so daß so wenig mehr geschlechtliche Zeugung als der sinnliche Assimilationsprozeß statthat. Aehnlich Burnet, Lavater, Ebrard. Wo man das tausendjährige Reich am idealsten dachte, waren Abthun des Götzendienstes, Einheit und Geistigkeit der Gottesverehrung, bildlose Erkenntniß der Wahrheit, Anschauen der Gottheit in ihrer Herrlichkeit die stehenden Attribute. Als die nothwendige Naturseite hievon wurde eine idyllische Freiheit von allen Uebeln, insbesondere von Armuth und Krankheit, unsterbliches oder doch langes Leben erwartet. Daß dieser Vollendungszustand vorzugsweise ein Zustand der Ruhe und des Friedens seyn werde, lag schon in dem Bilde des Weltsabbaths. Sein Grundkarakter ist nach Pet. Lange, analog dem verklärten Leben Christi, ein geistleiblicher, d. h. ein festliches ewiges Wirken in ewiger Ruhe. Die völlige Wiedergeburt der Kirche beginnt nach den „sechs Perioden“ mit dem Aufhören der Politik als dem ewigen Zunder der Kriege, der Völkerentzweiung und des Menschenhasses. Aber diese Sabbathsruhe des Volkes Gottes sollte doch nichts weniger als die dumpfe Resignation eines schlechthin auf sich bezogenen Schattenlebens seyn. Nicht um Verlängerung der Zeitlichkeit soll der Christ nach Tertullian (de orat. c. 5.) bitten, sondern um Beschleunigung des Weltendes; denn besser sey früher zu herrschen als zu dienen. Herrschaft in der ganzen Unbestimmtheit dieses Wortes ist ein Cardinalpunkt im Hoffnungsbild des Chiliasmus. Durch „Weltentsagung“ hatte sich das Christenthum „den Beruf zur Weltverklärung“ erkämpft. Im „Chiliasmus wird sich das christliche Prinzip dieses Berufes zur Weltherrschaft zuerst concreter bewußt.“ Ein anderer sehr allgemeiner Gedanke ist, daß im Reich Christi die Gemeinde der Auferstandenen ihr Amt

als Kirche an Juden und Heiden zu üben habe (Lavater, Ebrard), während nach Andern (Peter Lange) dieses Missionswerk sammt den mit ihm verbundenen Neubildungen und Unionen des kirchlichen Lebens vielmehr in die Vorbereitungsepoche für das tausendjährige Reich fällt. Galt ferner, wie bei Bengel, der Zustand des ersten Jahrtausends überhaupt nur für den geläuterten und potenzirten Abdruck des Irdischen, ohne Theilnahme Auferstandener, deren Auferweckung erst der Zukunft des zweiten Milleniums angehört, so konnte es selbst an den gewöhnlichen Berufsgeschäften nicht fehlen. Es wird auch in dieser Blüthezeit noch Obrigkeiten geben; es wird der Ehestand, Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit fortbestehen. Nur was sündhaft und eitel ist am irdischen Tagewerk, soll abgethan seyn. Und an die Stelle selbstsüchtiger Besonderung soll Gleichheit und Gemeinschaft der Güter treten (Oetinger). So lange der Mensch in den gewohnten Formen denkt, wird er, was im besondern Sinn der Stolz und die Freude seines Lebens war, unbewußt auch auf die güldene Zeit übertragen. Kein Wunder, daß, wie Burnet die Zuversicht auf eine volle, helle, bis auf das Wesen der Dinge distinkte Erkenntniß festhält, der nicht minder wissensdürstende Oetinger auch seine theosophisch-alchymistischen Liebhabereien nicht missen wollte. Nach dem Supranaturalismus der Schule Lavater's wird die Wundergabe, die Inspiration und Theophanie im Reich der Herrlichkeit gemeiner als in den Tagen des A. und N. T. seyn. Am bestimmtesten mußten alle Wünsche in dem Lieblingsgedanken gipfeln, um welchen das Leben in Noth und Verfolgung rang. So konnte sich den Camisarden in ihrem Verzweiflungskampf für religiöse Freiheit das Glück der chiliastischen Zeit nur in dem Sieg des Protestantismus über das Pabstthum und der Allgemeinheit der Weissagungsgabe darstellen. Aus derselben Hoffnung auf die nahebevorstehende Herrschaft der reinen Lehre ohne Häresie und Glaubensstreit schöpfte Jurieu den Feuermuth, der titanisch seine Blitze gegen Babel und Ketzer warf. In folgerechter Entwickelung seiner spekulativen Voraussetzungen endlich, bestimmte Rothe als die Aufgabe des tausendjährigen Reichs, vorbereitend die Ausscheidung aller für die Erlösung beharrlich unempfänglichen Individuen aus dem Königreiche Christi und von der Erde überhaupt, schließlich die Wiederauflösung der äußern materiellen Natur in ihre Elemente.

Eine Hauptschwierigkeit mußte bei dem jenseitigen Karakter, welchen der Chiliasmus auch in seinen nüchternsten Gestaltungen trägt, über die Frage entstehen, ob wie der Tod, so die Sünde bereits in den Sieg verschlungen sey. In den Bildern des goldenen Weltalters lag die Richtung darauf. Das Gebundenseyn des Satans (Apokal. 20, 2 f.) hob die Möglichkeit des Versuchtwerdens von außen auf. Die Schilderungen lauten auf das Höchste. Nach den ältern Vätern, wie Barnabas und Lactantius, ist die verherrlichte Erde in der That frei von allem Bösen. Jurieu redet von einer nie gesehenen Geistesfülle und Heiligkeit, Burnet von lauterer Wahrheit und Tugend, Bengel von einem heitern, einträchtigen, heiligen Dienst des Volkes Gottes, Kurtz läßt die niedrigsten wie die höchsten Beziehungen des Lebens im Herrn geheiligt seyn. Allein so überschwenglich diese Zukunftsbilder sind, so gab man der Idee vollkommener Sündfreiheit doch nur da Raum, wo entweder das Moment der Vollendungsbestimmung von vorn herein außer Anrechnung blieb, oder sektirerische Schwärmerei die Sündlosigkeit ihrer Wiedergeborenen als Axiom festhielt. Das unterscheidet vielmehr das Wesen des chiliastischen Uebergangszustandes von dem der himmlischen Herrlichkeit, daß durch ihn sich noch immer der rothe Faden der Sünde hindurchzieht. Allerdings wird die Zahl der Heiligen bei Weitem über die der Gottlosen hinausgehen (Jurieu), die Macht des Bösen ist zurückgedrängt und unschädlich (Kurtz, Pet. Lange), mit den niedern Formen der Versuchung hat es ein Ende. Aber der Kampf mit der Sünde selbst dauert fort und die Tiefe der neu auftretenden, verfeinerten Versuchungen wird sich steigern mit dem Maß der ausgegossenen Geistesgaben (Bengel, Oetinger, Kurtz).

Eben in dieser Mischgestalt des ethischen Lebens bewährt sich die nothwendige Correspondenz mit der Beschaffenheit des Naturlebens. Auch die Natur hat nach

der prophetischen Verheißung Theil an der Verklärung der Auferstandenen, aber auch sie trägt noch im Ganzen das Gewand der Verweslichkeit. Es ist zu entschiedene Schriftlehre (2 Petr. 3, 7. Apokal. 21, 1.), daß der neue Himmel und die neue Erde erst dem Vollendungszustand des Jenseit angehört, als daß viele Chiliasten sie mit Burnet hätten überspringen mögen. Aber eben so entschieden forderte der Idealzustand der Auferstandenen wenigstens die Anfänge zur Erneuerung der Natur. So ist es die fast allen Formen des Chiliasmus zu Grunde liegende Voraussetzung, daß mit den Auferstandenen auch die befreite Natur das Feierkleid des großen Weltsabbaths trägt. Nach Pet. Lange beginnt jetzt die Verwandlung der Erde in ihrer ganzen kosmischen Lebenssphäre, so daß sie die Fülle ihres Reichthums und ihrer Heilskraft aufschließt. Eine alle Vorstellung übersteigende Fruchtbarkeit, Schönheit und Helligkeit, wechsellose Frühlingsmilde, allgemeiner Friede der Thierwelt: das sind die am gewöhnlichsten erwarteten Symptome des neuen Naturzustandes. Schon Irenäus hat den Gedanken, daß diese Verklärung durch Herstellung in den Urstand des Paradieses geschehe. Als Mittel nennt Burnet einen Weltbrand (2 Thessal. 1, 7 f. 2 Petr. 3, 10.). Und das fortdauernd alles Verwesliche verzehrende Licht strömt nach Poiret aus dem anbetungswürdigen Lichtleib der göttlichen Majestät und der Heiligen, während die Sonne am Firmament ihre Stelle nicht mehr als Leuchte, sondern als Putzstück hat.

Ein befriedigendes Werk über den Chiliasmus fehlt noch. Corrodi's kritische Geschichte des Chiliasmus (Frankf. 1781, 2. Titelausgabe Zür. 1794, 4 Bde.) genügt kaum als Stoffsammlung. Für einzelne Abschnitte brauchbar: *Joh. Gerhard.* loc. theol. ed. Cotta T. XX. p. 95 sq. und Münscher, Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten: in Henke's Magazin VI, 2. S. 233 ff. — Zu vergl. Dorner, Lehre von der Person Christi I, S. 240 ff. Semisch.

China, s. Missionen, prot. Missionen, katholische.

Chlodwig. Das römische Reich des Abendlandes wurde durch die Völkerwanderung zertrümmert und mußte den Formen einer neuen Menschheitsentwickelung Platz machen. Diese Entwickelung sollte hauptsächlich an germanischen Völkern und überall durch sie geschehen, aber durch den Eintritt derselben in das Erbe und in die Schule der alten Welt. Nun gingen aber die meisten germanischen Völker auf römischem Boden in römischem Wesen unter, ohne Formen zu schaffen, in denen das ganze germanische Abendland hätte aufwachsen können. Nicht so die Franken. Sie wurden in Gallien zur Hälfte römisch, faßten sich aber mit ihrer östlichen deutschen Hälfte zusammen und leiteten so den erziehenden Romanismus auf germanisches Gebiet. Sie ahnten ihre Mission, von dem römischen Gallien aus ein neurömisches Weltreich zu gründen, in welchem das Abendland romanisch geeinigt würde. Gallien selbst gab ihnen dazu Muth. Obgleich von Italien getrennt und von Barbaren überschwemmt, erlebte Gallien damals (ähnlich wie Spanien) einen Nachsommer klassischer Bildung in immer entschiedenerer römisch-christlicher Gestalt. Die römische Kirche war es, worin die Gallier ihre Einheit, ihre Lebenssphäre, ihren Halt und Trost gefunden hatten. Die Bischöfe waren ihre Führer und Vertreter in jeder Beziehung geworden und ein kräftiges, handgreifliches, glänzendes Kirchenwesen, von den Wundern des Nationalheiligen Martin von Tours getragen und verherrlicht, war ihre volksthümliche Existenzform. An die Spitze dieses gallischen Römerthums sich mit der wilden Kraft seiner Krieger zu stellen, das war der große Gedanke Chlodwigs, der damit eine neue Aera begann. Chlodwig, der bei St. Martin in Tours die purpurne Tunica und das römische Sagum anlegte und das Diadem aufsetzte, ist das Vorbild und der Vorgänger Karls des Großen gewesen, der bei St. Peter in Rom die römische Kaiserkrone empfing. Die römische Einigung des Abendlandes in Staat und Kirche ist von Chlodwig ausgegangen und darum ist seine ganze Hingabe an das gallische Römerthum, vornehmlich sein Eintritt in die katholische Kirche, als eine der gesegnetsten Begebenheiten zu betrachten. — Unter dem Namen der Franken hat man seit dem 3. Jahrhunderte die Deutschen am rechten Ufer des Mittel- und Niederrheins

verſtanden. Die ripuariſchen ſcheinen dort, die ſaliſchen hier (um die Yſſel) ihren Mittelpunkt gehabt zu haben. Unter den Letzteren waren die Sigambrer die vornehmſten. Als Carauſius ſich Britanniens bemächtigte und die Legionen aus Belgien hinwegzog, gingen die Salier über den Rhein und haben ſich trotz aller Niederlagen, die ihnen Conſtantius, Conſtantin und Julian beigebracht haben ſollen, nicht zurückwerfen laſſen. Vorwärts drangen ſie aber erſt ſeit 406. Sie beſetzten unter verſchiedenen Gefolgsherren oder Königen, unter denen Clojo in Brabant hervorragte, das Flußgebiet der Schelde bis zur Somme und leiſteten dem Aetius im Kampfe gegen die Hunnen Beiſtand. Clojo's Sohn war Meroväus, von welchem die Dynaſtie den Namen angenommen hat, des Meroväus Sohn war Childerich und Childerich's Sohn war Chlodwig, der im Jahre 481 in einem Alter von 15 Jahren ſeinem Vater in der Führung eines Theiles der Salier folgte. Er beſiegte im Jahre 486 bei Soiſſons den Syagrius und mit ihm den letzten Reſt der Römerherrſchaft, der ſich in der Mitte deutſcher Eroberungen erhalten hatte. Die Folge davon war die, daß Chlodwig ſein Gebiet bis zur Loire ausdehnte, wo es ſüdweſtlich an das der Weſtgothen, ſüdöſtlich an das der Burgunder grenzte. Im Oſten trafen jetzt die Ripuarier, welche ſeit 406 auf dem linken Rheinufer zu finden waren, links von der oberen und mittleren Maaß mit den Saliern zuſammen. Chlodwig bemächtigte ſich nun noch im Jahre 491 des mittleren Maaßgebietes, des Landes der Tongrer, und wandte dann ſein Augenmerk auf Burgund. Noch war ihm dieſer Staat zu mächtig, als daß er es gewagt hätte, über ihn herzufallen, aber er ſuchte ſich einen Anſpruch auf Einmiſchung in die Angelegenheiten deſſelben zu erwerben, und heirathete deßhalb im Jahre 493 die katholiſche Königstochter Chlothilde, die dem Burgundenkönige Gundobald als dem Mörder ihres Vaters und als einem Arianer tödtlich verfeindet war. Chlothilde brachte das Chriſtenthum als katholiſches Kirchenthum an den Hof Chlodwigs und begann ſogleich, ihren heidniſchen Gemahl zu Gunſten des Chriſtenthums zu beſtürmen. Die Franken waren ſchon lange Zeit vorher durch Kriegsgefangene und Söldlinge mit demſelben bekannt geworden. Bei der Eroberung Galliens war es für die geringe Zahl der eingedrungenen Franken ſehr ſchwer, in einem ganz chriſtlichen und römiſchen Lande ihre Nationalität und ihren Glauben zu bewahren. Sie verloren ſich in allen ſittlichen und geiſtigen Beziehungen ſo ſchnell unter die Gallier, daß noch vor 490 die offizielle Sprache in der Lex salica die lateiniſche war. Wie hätten ſie ſich der mit Macht auf ſie eindringenden Kirche entziehen können, zu welcher ſie ſchon einzelne Stammesgenoſſen übergetreten fanden? Aber der Maſſe des Volkes mußte der König vorausgehen und darum waren die Bemühungen der Chlothilde von großer Bedeutung. Chlodwig hatte freilich am Anfang die Kirchen von ſeinen Franken plündern und verwüſten laſſen, aber es fehlte ihm nicht an Ehrfurcht vor den Biſchöfen und er hörte nicht ohne Staunen von den Wundern, welche auf dem Grabe des heil. Martin geſchehen ſeyn ſollten. Er hatte zwar an dem Chriſtengotte auszuſetzen, daß er nicht aus dem alten Göttergeſchlechte ſtamme; er war ferner unempfänglich für das wahre Weſen des Chriſtenthumes; er wurde von der allergröbſten religiöſen Weltanſchauung beherrſcht; aber gerade dieſe letztere trug nach wenig Jahren zur Entſcheidung des ſchon Schwankenden bei. Er erlaubte, daß Chlothildens erſter Sohn, Ingomer, getauft wurde, aber der Tod deſſelben erſchien ihm als eine Strafe wegen des Abfalls von den alten Göttern. Dennoch durfte auch der zweite Sohn Chlodomer getauft werden, und eine Schweſter Chlodwigs, Lantechild, hatte ſich von den Arianern gewinnen laſſen. Da kam auch für Chlodwig ſelbſt das Jahr der Entſcheidung, nämlich das Jahr 496. Die Alemannen fielen in das Land der ripuariſchen Franken ein. König Sigebert in Köln war nicht ſtark genug, ihrem Angriffe zu widerſtehen. Chlodwig eilte herbei und es kam wahrſcheinlich bei Zülpich in der Nähe von Bonn zu einer Schlacht. Für die Franken ſtand Alles auf dem Spiele, insbeſondere mußte Chlodwig von einer Niederlage die Vernichtung ſeines im Entſtehen begriffenen galliſchen Reiches fürchten. Als nun ſein Heer in der Schlacht zu weichen begann, rief er den Gott ſeiner galliſchen Unterthanen um

Hülfe an und that das Gelübde, ſich dem Chriſtengotte zu ergeben, wenn ihm derſelbe den Sieg verleihen würde. Er ſiegte und machte den größten Theil der Alemannen den Franken unterwürfig. Dieſer Ausgang konnte ihn in der Meinung von ſeinem Berufe beſtärken, jedenfalls fand Chlodwig eine Bewährung des Chriſtengottes und eine Verpflichtung für ſich ſelbſt darin. Chlothilde durfte jetzt den Erzbiſchof von Rheims, den heil. Remigius, mit dem der König ſchon befreundet war, herbeirufen. Remigius unterrichtete ihn und ſchritt ſchon am Weihnachtsfeſte des Jahres 496 in der Kathedrale von Rheims zur Taufe. Dabei redete er den König mit den Worten an: Beuge in Demuth dein Haupt, Sigambrer; verbrenne, was du angebetet haſt, und bete an, was du verbrannt haſt. Nach der Beſchreibung der Handlung, welche von Hincmar ſtammt, hat, weil wegen des Gedränges das geweihte Oel nicht zur rechten Zeit am Platze war, eine Taube ein Fläſchchen mit Oel vom Himmel gebracht. Dieſes Fläſchchen ſoll die Ampulla geweſen ſeyn, aus welcher die franzöſiſchen Könige ſeit 1179 geſalbt wurden, welche 1794 zerſchlagen, aber 1824 wieder aufgefunden wurde. Aber Hincmar iſt überhaupt ſehr unzuverläſſig, leitet nicht nur durch überſchwengliche Bilder irre, ſondern ſcheut ſich auch nicht, geradezu zu erfinden. Albofled, eine Schweſter Chlodwigs, die bis dahin noch Heidin geweſen war, ließ ſich mit ihrem Bruder taufen und Lautechild trat zur katholiſchen Kirche über. Wahrſcheinlich ſind noch an demſelben Weihnachtsfeſte 364 fränkiſche Edele ihrem Könige zur Taufe gefolgt, während 3000 andere Franken am Oſterfeſte des Jahres 497 Chriſten wurden. Ein Theil des Volks aber wurde durch Chlodwigs Taufe ihm entfremdet und beharrte unter dem Fürſten Raganar nur deſto trotziger im Heidenthume; auch die Ripuarier ließen ſich erſt ſpäter allmählig für das Chriſtenthum gewinnen. Dennoch wurde der Eintritt Chlodwigs in die Kirche in ſeiner hohen Wichtigkeit von der Kirche (Avitus von Vienne, Anaſtaſius von Rom, Nicetius von Trier) alsbald erkannt und Clodwig ſelbſt benutzte ihn, als er die arianiſchen Burgunder bekämpfte und den gleichfalls arianiſchen Weſtgothen im Jahre 507 das ſüdweſtliche Gallien entriß. In den folgenden Jahren ließ er ſich die Einigung ſeines Volkes unter ſeiner alleinigen Herrſchaft angelegen ſeyn und vertilgte zu dieſem Zwecke alle anderen Zweige des königlichen Stammes bei den Saliern und Ripuariern durch Liſt, Verrath und Mord. Er ließ ſich den Raganar ausliefern und ſchlug ihn und ſeinen Bruder Richar nieder. Er bemächtigte ſich des Chararich und ſeines Sohnes, ließ ſie zu Geiſtlichen ſcheeren und bald darauf umbringen. Er verleitete Sigeberts Sohn zum Morde an ſeinem Vater und ſchickte den Sohn dem Vater nach. Dieſe Schandthaten, die er leider alle erſt als Chriſt vollführte, zeigen, wie äußerlich ihm das Chriſtenthum geblieben war, und ſind die Ausſaat ſchrecklichen Fluches geweſen. Die Merovinger, die Nachkommen Chlodwigs, haben in Grauen erregender Weiſe gegen ſich ſelbſt gewüthet und den Scepter mit dem Berufe zur Weltherrſchaft an die Karolinger abgeben müſſen. Chlodwig ſelbſt aber war bald, nachdem er die fränkiſche Monarchie, das große galliſch-römiſche und römiſch-katholiſche Frankreich auf die Leichen ſeiner Verwandten gegründet hatte, in dem kräftigſten Mannesalter im Jahre 511 zu Paris geſtorben.

Vergl. *Gregorius* Turonensis (historia Francorum l. 2. c. 28—31.) und Löbell (Gregor von Tours und ſeine Zeit, Leipzig 1839); ferner Auguſtin Thierry (récits des temps Mérovingiens, Paris 1842) und Rettberg (Kirchengeſchichte Deutſchlands, Göttingen 1846. I. 258—278).

Albrecht Vogel.

Chor, ſ. Baukunſt, chriſtliche.

Choral, ſ. Muſik, chriſtliche.

Chorbiſchof, ſ. Biſchof.

Chorenten, ſ. Meſſalianer.

Chorhemd, ſ. Kleidung, geiſtliche.

Chorherrn, ſ. Kanoniker.

Chorrock, ſ. Kleidung, geiſtliche.

Chrisma, s. Salböl, heiliges.

Christabend, Christbaum s. Weihnachten.

Christenthum. Wenn wir vom Christenthum reden, so denken wir zunächst an die von Christo ausgehende, durch ihn vermittelte Religion, welche einerseits (objektiv) ist die heilschaffende, das heißt das ursprüngliche Gute in der Menschheit wiederherstellende und zur Vollendung führende Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes in und durch Christi Person, andererseits (subjektiv) die Aufnahme und Aneignung derselben (= Glauben) von Seiten der Menschen, oder deren ganzes Verhalten gegen Gott, und die aus beidem resultirende Gestaltung des religiösen Gemeinlebens. Hiedurch aber wird, obwohl dies das Erste und Grundlegende, das Primitive und Prinzipielle im Christenthume ist, der Begriff desselben keineswegs erschöpft. Daß derselbe mehr in sich fasse, als die Selbstbeziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott und die darin begründete und darauf gerichtete menschliche Gemeinschaft, das erhellt sofort daraus, daß die Verwirklichung der Religions-Gemeinschaft in einem geistigen Organismus, welchen wir die Kirche nennen, mit der vollen Wirklichkeit des Christenthums keineswegs zusammenfällt. Wir begreifen ja Vieles im Christenthum und bezeichnen es durch „christlich", was nicht in der Kirche befaßt ist oder im kirchlich-religiösen Leben als solchem aufgeht: wir reden von einem christlichen Staat, von christlicher Wissenschaft und Kunst. Auch führt der vorhin angedeutete Zweck der Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes: Wiederherstellung und Vollendung des ursprünglichen Guten in der Menschheit noch auf etwas Weiteres hin, als auf das unmittelbar religiöse Leben, welches in der Kirche zu organischer Gestaltung kommt. Es liegt darin eine Hinweisung auf das ganze Menschenleben mit allen seinen Fähigkeiten, Thätigkeitsweisen und Wirkungskreisen, in seiner allseitigen Verfassung und Durchbildung. Darauf führt auch eine andere Bezeichnung der Sache hin, welche dem Begriff nach mit Christenthum wesentlich zusammenfällt, nämlich Reich Gottes. Das Christenthum ist das Reich Gottes in der Menschheit. Dieses ist aber nach seinem wahren und vollen Verstande nicht die Kirche, weder in ihrem erfahrungsmäßigen Daseyn, noch in ihrer Urbildlichkeit und absoluten Wahrheit und Vollkommenheit, sondern das ganze Menschenleben nach allen seinen Sphären, Verhältnissen, Beziehungen, in seinem Bestimmtseyn oder Sichbestimmen durch den göttlichen Willen, durch den Willen der heiligen Liebe, welcher in sich faßt das schlechthin Wahre, Schöne und Gute, oder welcher dieses ist in seiner ewigen Einheit und vollkommenen Macht. Den Gegensatz hierzu, nicht bloß zur Kirche als solcher, bildet die Welt, das heißt das Menschheitsleben in seiner schlechten Natürlichkeit, in seinem unberechtigten Fürsichseyn, wie es ein fleischliches oder psychisches (1 Kor. 2, 14.) ist, welches nicht durch den göttlichen Willen, durch den Geist Gottes sich bestimmen läßt, sondern aus sich heraus, abgesehen von Gott, sich bestimmt und als Selbstzweck setzt, also das Gott-lose Menschenleben, welches nach christlicher Denkweise zu seinem Grund und Ziel, oder zu seinem „Fürsten" (Joh. 16, 11.), den widergöttlichen Geist, den Geist der Verneinung, den Satan (Teufel, Argen) hat. — Das Reich Gottes in diesem Sinn = Christenthum ist nun vor Allem Religion und Religionsgemeinschaft, und zwar organisirte, also Kirche, und zwar die vollkommene Religion und die Kirche. Im Begriff des Reichs Gottes liegt es ja, daß ein schlechthin Mächtigseyn Gottes stattfindet, somit die dasselbe bedingende Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes, sowie die Hingebung der Menschheit an Gott und Vereinigung mit Gott eine vollkommene ist. Hiedurch aber kommt eine Vereinigung der Menschen unter einander im Namen Gottes, d. h. auf Grund der von ihnen aufgenommenen, erkannten, angeeigneten Gottes-Offenbarung und -Mittheilung zu Stande, welche ihresgleichen nicht hat, das heißt nichts Ebenbürtiges und Coordinirtes ihrer Art in der Menschheit haben kann, also einzig ist — die Kirche. — Soll aber das Menschenleben in allen seinen Thätigkeiten ein göttlichbestimmtes und sich bestimmendes werden, so muß es zuvörderst im Grunde seiner Per-

sönlichkeit, in der Tiefe des Gemüths mit Gott sich zusammenschließen, so daß es Gott in sich hat und weiß und sich in Gott, in reinem Liebeswillen. Hierin liegt das Postulat einer vollkommenen menschlichen Persönlichkeit, eines Alle und Alles zu bestimmen geeigneten Haupts der Menschheit, welches ist der wahrhafte Mensch, dem die Gottverwandtschaft, Gottangehörigkeit, Gottgleichheit, die Ebenbildlichkeit schlechthin und ursprünglich eignet, so daß sie das Wesen seiner Person bildet, welches dann allerdings durch wahrhafte freie Selbstbestimmung, aus und durch sich selbst, sich entfaltet, sich in jedem Momente auf stetige Weise wollend setzt, so daß das ganze Leben dieses Gott-Menschen als solches eine fortgehende göttliche That ist, eine That der heiligen Liebe, welche sich stets aufschließt und verwirklicht in Kundgebung ihrer selbst, also in Mittheilung, welche zugleich Abweisung oder Verneinung ihres Gegentheils, der Selbstsucht, der Sünde ist; und zwar so daß sie der Gemeinschaft der Sünde als That sich schlechthin entziehend und sie mit aller Energie strafend, zugleich der Gemeinschaft des Leidens der Sünde der Menschheit sich völlig unterzieht, ihr wahrhaftes Leben im Menschengeschlecht durch Hingebung in dieses Gemein-Menschliche erweist, und in solcher Selbstaufopferung die Vollkommenheit der Liebe verwirklicht, und die Unwürdigkeit oder Verwerflichkeit ihres Gegentheils ganz klar und durchdringend fühlbar macht.

In diesem gottmenschlichen Thun und Leiden oder Sichselbstaufopfern in lauterer heiliger Liebe ist die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes gesetzt, und eben damit seine vollkommene Selbstmittheilung begründet. Denn damit ist zugleich kundgethan das heilige göttliche Verhalten gegen die Sünde als absolute Verneinung und Verwerfung derselben, und das gnädige Verhalten gegen die Sünder als ein derselben Sichannehmen, in die Gemeinschaft ihres Sündenelends Eingehen, also Aufsichnehmen desselben. Beides zusammen aber begründet eben so von Seiten Gottes wie von Seiten der Menschen eine Wiederherstellung der Liebesgemeinschaft. Von Seiten Gottes ist diese gesetzt so, daß seine Liebe Heiligkeit, seine Heiligkeit Liebe ist, also unbeschadet seines Wesens, ja vermöge und vermittelst desselben. Von Seiten der Menschen, indem diese göttliche Selbstoffenbarung ihr volles ungehemmtes und ungetheiltes Vertrauen, ihre zuversichtlich sich hingebende dankbare Liebe in Anspruch nimmt und erweckt. So entsteht in göttlicher Vergebung der Sünde und in menschlicher unbedingt vertrauender Hingebung eine Versöhnung, welche, durch den Gottmenschen vermittelt und in ihm stets beruhend, mit sich führt die vollkommene Selbstmittheilung Gottes an die Menschen im heiligen Geiste, durch welchen die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegossen ist, und demnach die völlige Einigung des menschlichen Gemüths und Willens mit Gott, welche wesentlich in sich schließt eine lebendige und heilige Gemeinschaft der Menschen mit einander. Diese aber, sich organisirend, d. h. zu einem einheitlichen, in wahrer Gliederung und gegenseitiger Ergänzung sich bewegenden Ganzen sich gestaltend, ist die Kirche. Hiermit ist die Grundlage des Reichs Gottes festgestellt, und hierin liegen zugleich die Prinzipien aller weiteren wahrhaften Organisation des Menschenlebens.

In solcher Versöhnung Gottes und der Menschen, in solcher Zusammenschließung oder Vereinigung der Menschen in der durch den heiligen Geist ihnen wirksam einwohnenden heiligen Liebe, ist für's Erste begründet ein wahrhaft allgemeiner Wille, in welchen die Einzelwillen eingehen, welchem dieselben sich unterwerfen können, unbeschadet des wesentlichen Bestandes der individuellen Persönlichkeit, ja zur Sicherung, Erhöhung und Vollendung des persönlichen Lebens, welches eben in der Allgemeinheit seine Basis und seine höchste Wahrheit hat, so wie diese in der Persönlichkeit ihre rechte Verwirklichung findet. In dem Daseyn eines wahrhaft allgemeinen Willens (= Gesetz) aber, und der Unterordnung der Einzelnen unter denselben besteht das Recht, und dieses in organisirter Gemeinschaft sich verwirklichend ist der Staat, welcher zunächst, gemäß dem wirklichen Bestehen der allgemeinen Menschheit in den großen Individuen der Nationen und Völker, in verschiedenen Staaten sich auseinanderlegt. — Der Staat in seinem Zusammenhang mit der Kirche, oder in der organischen Verknüpfung seines

rechtlich-sittlichen Elements mit dem religiös-sittlichen der Kirche, ist nun eben die zweite Sphäre des Reichs Gottes. Als dritte Sphäre desselben aber stellt sich dar das weite Gebiet der Kultur, in welchem sich organisch zusammenschließt die mannigfaltige Fähigkeit und Tüchtigkeit des menschlichen Geistes, die Natur sowohl seine eigene psychisch-somatische, als die ihn umgebende außermenschliche, sich anzueignen, sie zu seinem kleineren und größeren Organismus zu bilden, sowohl ideell-theoretisch, indem er alles Natürliche wissend sich assimilirt und in sich reproducirt in der Form des Erkennens, Begreifens, Verstehens (Wissenschaft), als auch reell-praktisch, indem er dasselbe wirkend mit seinen Gedanken durchdringt, zum Organ seines Willens, zum Mittel für seine Zwecke macht (Kunst im weitesten Sinne); beides in lebendiger Wechselwirkung. Insofern nun alle diese Thätigkeit unter den Gesichtspunkt der Erlösung, der Versöhnung, der Wiederherstellung des ursprünglichen Guten gestellt wird, insofern sie eine Aufhebung der Gebundenheit, eine Wiederzusammenschließung des durch die Sünde Getrennten, eine Bethätigung der Macht der Ebenbildlichkeit, eine Wirksamkeit des in der Menschheit waltenden Geistes aus Gott bezweckt, der in Christo sein Prinzip, in der Vollendung der durch Christi Erlösung erneuerten Menschheit, in der Verklärung der ganzen Kreatur sein Ziel hat, insofern endlich der Geist der heiligen Liebe, welche in aller Unterscheidung und Achtung der Unterschiede die göttliche Einheit will und herbeiführt, welche einen vollkommenen Organismus göttlich-menschlichen oder durch den Geist bestimmten natürlichen Lebens bezweckt, das treibende Prinzip solcher Thätigkeit wird, gehört sie dem Reiche Gottes an und bildet eine bestimmte Sphäre desselben.

Diese drei Sphären zusammen also, oder das Leben der Menschheit in denselben, inwiefern es ein im Geiste Gottes, im Geiste Christi sich Bestimmendes ist, umschließt der Begriff des Reichs Gottes oder des Christenthums. Als eine besondere Sphäre desselben noch die Familie aufzuführen, sind wir nicht berechtigt. Denn diese ist eine Gemeinschaft, welche keimweise alle Thätigkeiten jener Sphären in sich trägt. Sie steht in denselben und nimmt an jeder derselben Theil. Sie hat ein religiös-sittliches, ein rechtlich-sittliches und ein Kultur-Element in sich. Es ist in ihr abgebildet das Verhältniß der Menschheit zu Gott: in der Pietät; der Karakter des Staats: in der Unterordnung unter den väterlichen Willen; das Wesen der Kultur: in den Anfängen aller Bildung, die sie in sich hat und pflegt.

Das Christenthum ist sonach der Gesammtorganismus der durch den göttlichen Willen bestimmten und sich bestimmenden Menschheit; das Eine und Ganze, welches jene besonderen Sphären in lebendiger Wechselwirkung als Theilorganismen in sich schließt. Als solcher aber ist es ein Werdendes, und seine Vollendung ist die ganz verwirklichte Einheit jener Sphären, die Darstellung derselben als eines schlechthin harmonischen, organisch geeinigten Ganzen: die Kirche auf keine Weise mehr abgeschlossen gegen Staat und Kultur, sondern alle ihre Kräfte und Mittel der Gestaltung des rechtlichen und Kulturlebens zuwendend, und hinwiederum die reife Frucht beider für ihren Zweck benutzend; das Rechtsleben durch und durch von dem Geist der Religion beseelt, von den Mächten der Kultur durchdrungen und den Zwecken derselben dienend; das Kulturleben beider Kräfte in sich tragend, und beiden zur Darstellung ihrer Vollkommenheit behülflich. Dies ist das vollkommene Gottesreich, in welchem Kirche, Staat und Kultur nicht mehr irgendwie geschieden seyn werden, sondern auf einander Einfluß haben und wirken, und ohne allen Vorbehalt oder Rückhalt sich zur Einheit zusammenschließen; wogegen in der Zeit des Werdens, und zwar eines Werdens unter den Einflüssen der noch immer fortwirkenden Macht der Sünde das Eine gar leicht, ja unvermeidlich durch das Andere beeinträchtigt wird, und mancherlei Kampf und Zwiespalt unter ihnen stattfindet, indem jedes gegen die andern sein Recht und seine Freiheit zu wahren hat — ein Kampf, der auch innerhalb der besonderen Sphären selbst zwischen verschiedenen Gebieten und Richtungen immer wieder sich entspinnt, und den Fortschritt ihrer Entwickelung mit bedingt.

Aus dem Bisherigen erklärt sich nun auch die Geschichte des Christenthums

im Großen und Ganzen. Dasselbe setzt sich zuerst seine primitive Sphäre heraus. Die Kirche wird aus dem Geiste Christi geboren und gestaltet sich nach allen Seiten hin. In dieser seiner anfänglichen Gestaltung kommt das Christenthum in Conflikt nicht nur mit den bestehenden (organisirten) Religionsgemeinschaften, der jüdischen und heidnischen, sondern auch mit der auf's Engste mit diesen verflochtenen Rechts- und Kultursphäre; und wie es von diesen Mächten der alten Welt auf alle Weise angefochten wird, so muß es auch gegen das störende Eindringen derselben in seine eigene Entwickelung sich auf's Kräftigste wehren. Indeß hat das Christenthum in dieser seiner kirchlichen Gestaltung Elemente der andern Sphären mitgesetzt: in der kirchlichen Verfassung und Disciplin (rechtliche Analogie vom Staat), so wie in der Ausbildung der kirchlichen Lehre und des Kultus (Wissenschaft und Kunst). Also entwickelt kommt es endlich mit dem vorhandenen Staatsleben in ein freundliches Verhältniß der Verbindung. Der Inhaber der Staatsgewalt bekennt sich zum Christenthum, macht die christliche Kirche zur Reichskirche, indem er die Bestimmungen derselben über Lehre und Disciplin, über Verfassung und Kultus zu Reichsgesetzen stempelt, und hinwiederum macht er das (römische) Reich zum christlichen, indem er in die Gesetzgebung das christliche Prinzip aufzunehmen beginnt. Deßgleichen wird auch zwischen der vorhandenen Kultur oder Wissenschaft und Kunst und der Kirche eine Gemeinschaft eingegangen, oder vielmehr die schon in der vorangehenden Periode in gewissem Maße eingegangene gepflegt und weiter entwickelt. Aber diese Verbindung ist in aller Weise eine sehr mangelhafte. In die christliche Kirche dringt Vorchristliches, Jüdisches wie Heidnisches verweltlichend ein, z. B. in der Bilderverehrung, in der Hierarchie. Die christliche Freiheit wird durch heidnischartigen Despotismus vielfach gehemmt und geschändet, und die christliche Kultur durch das Fremdartige verunreinigt. Kurz, es ist da eine zu immer größerer Ausartung führende Vermengung des Christlichen und des Außerchristlichen, welche in dem altersschwachen Orient, dem anfänglichen Gebiete des Christenthums, auch bleibt, da die Kraft der Reinigung und Erneuernng, die das Christenthum in sich trägt, hier keine hinlänglichen Organe mehr findet.

Eine höhere Stufe der Entwickelung sollte aber das Christenthum im Abendland erreichen. Der energische praktische Geist des Römervolks hat auch im Lebensbereiche des Christenthums sich bethätigt. Streng festhaltend die herkömmliche Weise, und auf Einheit und Bewahrung der Einheit gerichtet unter allen Spaltungen in der griechisch-orientalischen Christenheit, gewann die römische Kirche eine Selbstständigkeit auch gegenüber der politischen Macht, und das um so mehr, da das römische Kaiserthum im Occident sich bald auflöste, und in den stürmischen wechselvollen Zeiten der Muth, die Thatkraft, die aufopfernde Hingebung Gelegenheit genug fand, sich zu bethätigen und dadurch dem Ansehen des römischen Stuhls auch eine starke moralische Basis zu geben. Die so in sich geschlossene Kirche war nun eine Macht, welche auf die Staatenbildung der neubekehrten germanischen Völker einen tiefergreifenden Einfluß gewinnen mußte. Die römische Kirche, indem sie eine rechtliche Constitution und den römischen Rechtsgeist in sich trug, wurde Muster und Vormünderin für die Rechtsgestaltung in den neu entstandenen Reichen. Diese entwickelten sich fast von vorne herein unter christlich-kirchlichen Einflüssen, und erkannten wenigstens thatsächlich das Christenthum in seiner kirchlichen Bestimmtheit als die Grundlage und Norm ihrer Ordnungen an; wozu sie aber auch bei hartnäckigem Widerstreben durch wirksame kirchliche Mittel (Bann, Interdikt) angehalten wurden. Die Kirche, ihrer geistigen Ueberlegenheit sich bewußt, wollte nun die Staaten in völliger Abhängigkeit von sich halten, alle Autorität in der ihrigen, welche sie der Autorität Christi selbst substituirte (der Pabst Statthalter Christi), begreifen und als ein daraus Entlehntes (Lehen) angesehen wissen. Eben so wollte sie eine Herrschaft über das ganze Gebiet der Kultur, insbesondere der Wissenschaft behaupten, wie denn auch diese zunächst von ihr ausging und sin ihrem Dienste sich entwickelte. Aber in dem aus dem christlichen Prinzip sich aufbauenden und durch dasselbe immer mehr

sich bestimmenden, in seiner Gesetzgebung und Verwaltung demselben entsprechender werdenden Staate erwachte auch das Bewußtseyn der Freiheit, der Selbstständigkeit seiner Autorität, seiner Coordination mit der Kirche, als eine gleichermaßen Christum repräsentirende, im Namen Christi waltende Macht. Daher der Kampf zwischen Pabstthum und Kaiserthum (Königthum), der im hohenstaufenschen Zeitalter seinen Höhepunkt erreicht, und theilweise zwar sich zu Gunsten des Pabstthums zu entscheiden scheint, aber im Ganzen den Ausgang nimmt, daß der Staat, das Königthum, in seiner Sphäre sich zu immer höherer Selbstständigkeit erhebt, und daß er die kirchlichen Ein- und Uebergriffe in dieselbe abzuwehren sich herausnimmt, und damit auch allmählig durchdringt. Deßgleichen beginnt auch die Kultur von der kirchlichen Bevormundung sich zu lösen, und eine freiere Bewegung zu gewinnen; wobei sie, zum Theil im Dienste des Christenthums selbst, gegen die hierarchischen Anmaßungen und die Ausartungen des kirchlichen Lebens ankämpft, und, offener oder versteckter, mit ernster Anklage wie mit derber und feiner Satyre die bisherigen kirchlichen Zustände ihrer Kritik unterwirft und zu untergraben beflissen ist.

Eine feste Consistenz gewinnt aber dieses ganze Streben nach Freiheit der von der Kirche unterschiedenen Sphären des Christenthums erst durch die Reformation des 16. Jahrhunderts, und zwar dadurch, daß es nun prinzipiell, vom Grunde christlicher Erkenntniß aus, im Bereiche der Kirche selbst sich feststellte, daß in der Christenheit unterschiedene Sphären mit gleicher göttlicher Berechtigung bestehen, daß von der innersten Persönlichkeit aus, kraft der unbedingten Hingebung derselben an Gott in Christo, kraft des vorbehaltlosen Vertrauens auf die göttliche Gnade in ihm, alle Lebensverhältnisse zu gottgeweihten, heiligen werden können, daß der Glaube alle menschliche Berufsthätigkeit gleichermaßen zu einem Gottesdienste mache. Die Sache gestaltete sich nun aber verschieden. Bei den Römisch-katholischen blieb das bisherige Verhältniß: von Seiten der Kirche ein mehr geheimes oder offenes Streben, die alte Vormundschaft zu behaupten, und je nach Umständen Conzessionen oder Zurücknahme derselben und Erneuerung der alten Prätensionen. Bei den Reformirten, zumal außerhalb Deutschlands, mehr oder weniger strenges Sondernwollen der Gebiete, gemäß dem ganzen streng verständigen Karakter dieses Theils der evangelischen Christenheit; in der englischen Nation zwar eine cäsareopapistische Mischung, welche aber eine Reihe von Dissenters-Gemeinschaften, die, gleich den Schotten, auf Sonderung halten, hervorrief. Im lutherischen Gebiete endlich eine Einheit in der Unterscheidung, welche aber leicht in Vermengung, und namentlich, im Gegensatz gegen eine auftauchende theologische Hierarchie in cäsareopapistische und territorialistische Mischung ausartete, und daher am reformirten Sonderungstrieb ein Correctiv hatte. So in Bezug auf das Verhältniß von Kirche und Staat. — Die Kultursphäre aber ging und geht durch große Schwankungen hindurch. Ihre Freiheit auf allen Punkten erringend, und gegen die theologische Bevormundung und Knechtung, welche geraume Zeit hindurch versucht wurde, reagirend, hat sie scheinbar sich dem Christenthum entfremdet. Aber indem sie, von außen ungehemmt, in freier Bewegung vorwärts geht, und das Wahre und Schöne, das Gute und Heilsame ohne Nebenrücksichten, rückhaltlos sich zum Ziele setzen kann, so lenkt sie unvermerkt in die Bahn des Gottesreichs ein, und wirkt mit den andern Sphären zusammen zur Vorbereitung jenes Zustands der Vollendung. Dieser wird übrigens nicht das Produkt solcher Thätigkeit der christlichen Menschheit, sondern die Wirkung einer neuen Gottesthat seyn, welche wir nach der Schrift als die Parusie oder Epiphanie des verherrlichten Menschensohnes bezeichnen. Es wird dies eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία* Matth. 19, 28.) seyn, im Verhältniß zu allem Früheren ein Neues, obwohl die ganze frühere Entwickelung dazu hindrängt, wie die vorchristliche Zeit mit ihrer ganzen mannigfaltigen Bewegung zur Erscheinung des ewigen Wortes in der irdischen Menschheit.

Die heilige Liebe, welche das Wahre, Schöne und Gute in lebendiger Einheit, welche Ordnung in der Freiheit und umgekehrt setzt und erstrebt, wird durchdringen. Das

Christenthum wird als die allwaltende Macht in der Menschheit, Christus als das persönliche Prinzip ihres Heils in allen Beziehungen offenbar werden. Das Christenthum, welches das wahre Menschenthum ist, die Wiederherstellung und Darstellung des Menschenlebens in seiner göttlichen Wahrheit und Herrlichkeit, wird, wie es seinen Voraussetzungen, Vorzeichnungen und Vorbereitungen nach so alt als die Welt, in seinem göttlichen Prinzip anfangslos und ewig ist, auch Bestand haben so lange die Welt steht, ja über den gegenwärtigen Weltbestand hinaus wird es als vollendetes Gottesreich ewig blühen und Frucht tragen zur Verherrlichung seines Hauptes, auf daß Gott sey Alles in Allem. Ja während aller sogenannte Humanismus außer und wider Christus, aller Humanitätskultus, der den Menschensohn Jesus beiseitesetzt und herabsetzt und von seiner schlechthin göttlichen Dignität nichts wissen will, als inhuman, als eine unheilige und lieblose Verderbniß und Verunstaltung der Menschheit sich immer wieder ausweisen muß, so wird das im lebendigen geschichtlichen Christus wurzelnde Christenthum, welches zuerst den Menschen als Menschen in sein ursprüngliches Recht eingesetzt, Menschenliebe und Menschenachtung gepflanzt und gepflegt, und die allseitige Verwirklichung der Idee des Menschen begründet und zuwegegebracht hat, aus allen Kämpfen und aus allen Entstellungen in immer reinerer Gestalt siegreich sich hervorarbeiten, bis es in allseitiger Vollendung der Menschheit seinen Triumph feiern wird. — Ist aber das Christenthum das wahrhafte Menschenthum, die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so muß alles Andere, was ähnliche Ansprüche erheben möchte, eine unvollkommene, oder gar verkehrte und unreine Form des Menschenlebens seyn. Als solche bieten sich dar das Judenthum, das Heidenthum und der Islam. Alle drei ermangeln der wahren gottmenschlichen Vermittlung, oder verneinen und verwerfen dieselbe, und setzen an die Stelle derselben ein Endliches, Kreatürliches, welches nicht wahrhaft zu vermitteln im Stande ist: das Judenthum sein Gesetz oder die Totalität seiner Satzungen mit deren Stiftern und Auslegern; das Heidenthum allerlei kreatürliche Existenzen höherer und niederer Art, Menschliches wie Ueber- und Untermenschliches; der Islam endlich seinen angeblichen Propheten mit seinem Koran. Je mehr dieses Alles ein lokales und nationales Gepräge hat, deste weniger kommt das allgemein-Menschliche zum Bewußtseyn und zur Geltung; alle diese Formen sind partikularistisch. — Sie sind aber auch gar nicht im Stande, das Reich Gottes zu verwirklichen. Beim Judenthum aber ist wohl zu unterscheiden das vorchristliche, oder die alttestamentliche Verfassung und Lebensgestaltung, und das nachchristliche. Jenes hat in seinem prophetischen Worte und in seiner vorbildlichen Thatsächlichkeit eine fortschreitende, immer mehr sich entfaltende Vorzeichnung des vollkommenen Gottesreichs. In sich selbst aber ist es partikulär-nationale gesetzliche Theokratie, in welcher Religions- und Rechtsgemeinschaft in Eins zusammengefaßt ist, das Staatliche in unmittelbarer Abhängigkeit vom Religiösen stehen sollte, aber, weil dies eine bloß gesetzliche Forderung ist, in fast beständiger Neigung des Sichlosreißens davon erscheint und so seinem Untergang entgegengeht; die Kultur aber, abgesehen von der unmittelbar religiösen Produktion (heiligen Poesie), ein mehr von außen her aufgenommenes ist, und mehr verunreinigend als veredelnd auf das Volksleben wirkt; wogegen im Christenthum die universal-menschliche und evangelische, durch die That der Alles versöhnenden heiligen Liebe in den menschlichen Willen aufgenommene Theokratie zu Tage kommt, in der an die Stelle der unmittelbaren Verknüpfung des Kirchlichen und Staatlichen eine organisch vermittelte Einheit tritt, und die versöhnende heilige Liebe als die Macht sich erweist, das Rechtlich-Sittliche dem Religiös-Sittlichen entsprechend zu gestalten, also daß ein wahrhaftes Staatsleben zu Stande kommt, und alles Kulturleben mit ihrem Geiste zu durchdringen, also daß es zu wahrhafter Aneignung auch des von vorne herein Aeußerlichen kommt. — Das nachchristliche Judenthum aber ist eine bloße Ruine des alten, ein mühseliger Gesetzesdienst, der keinen wahren lebenskräftigen Organismus, weder von Religions-, noch von Rechts-, noch von Kulturgemeinschaft zuwege bringen kann und in allen Beziehungen von dem verabscheuten Christenthum

entlehnen muß, um sein kümmerliches Daseyn zu fristen, ein ruheloses Umherirren und Suchen ohne Befriedigung. — Das Heidenthum hat es in seiner vorchristlichen Zeit wohl zu mancherlei und großartigen Lebensgestaltungen gebracht, in denen aber das Staatliche mit dem Religiösen stets vermengt ist, und die für göttlich geachteten kreatürlichen Mächte in das politische Leben verflochten und demselben vielfach als Mittel dienend erscheinen. Das staatliche Leben selbst ist mit Willkür, Selbstsucht, Despotismus durchzogen: kein Recht des Menschen als solchen; herrschende und dienende (mehr oder weniger rechtlose) Familien, Stämme, Nationen; eine Totalität, die sich natürlich immer wieder zersetzte und auflöste. Die Kultur endlich erscheint aus dem religiösen Element hervorgewachsen, aber wo sie kräftig fortgeschritten (Griechen, Römer), sich mehr und mehr davon emancipirend, und an seiner Auflösung arbeitend, damit aber, weil von seiner Lebenswurzel abgerissen, selbst auch dem Untergang entgegengehend. Das nachchristliche Heidenthum aber ist ein sich innerlich immer mehr zersetzendes Gebiet vielfacher Superstition, welches in jeder Beziehung nur eitle sich selbst vernichtende Versuche und Ansätze von organisirtem Gemeinleben producirt, und von seiner Vergangenheit oder äußeren Anregungen sein elendes Scheinleben fristet. — Endlich der Islam hat zwar in seinem ersten Kampf und Wetteifer mit einem theils abgelebten, theils in jugendlicher Entwicklung befindlichen Christenthum Gewaltiges geleistet; seine große Ausbreitung ist aber eine Wirkung theils äußerer Machtentwicklung, theils ersten Feuereifers und innerer Ueberlegenheit über Erstorbenes und noch Rohes, wozu noch kommt, daß der natürliche Hochmuth und die Sinnlichkeit ihre Nahrung in ihm finden. Als Religionsgemeinschaft hat er einen im Verlaufe der Zeit mehr und mehr erstarrenden gesetzlichen Karakter, im Staatsleben einen bald milderen bald härteren despotischen; in der Kultur hat er es nur zu einer vorübergehenden Blüthe gebracht, und immer mehr stellt er sich heraus als eine die Kultur untergrabende und traurige Verödung mit sich führende Macht der Inhumanität.

So geht das Christenthum auch aus dieser Vergleichung als die in jeder Hinsicht vollkommene Form des Menschenlebens hervor. Von ihm als dem wahrhaftigen Gottesreich gilt aber das apostolische: Alles ist euer (1 Kor. 3, 21.). Alle Bestrebungen und Errungenschaften in allen Gebieten des Menschenlebens müssen ihm dienen und werden von ihm in Besitz genommen. Die schon in die alttestamentliche Religionsgemeinschaft aufgenommene symbolische Bildung des Orients geht, von seinem Geiste verklärt, in seinen Kultus ein; die wissenschaftliche und künstlerische Bildung des griechischen Lebens wird von ihm angeeignet und in seiner Weise reproducirt und zu höherer Vollendung geführt. Eben so die Rechtsbildung des römischen Lebens. — Alles dieses faßt zusammen und bildet es in neuer und freier Weise fort der vom Christenthum in Besitz genommene und sich demselben assimilirende germanische Geist, welcher auch in der Folge die aus dem vorchristlichen Leben in's Christenthum aufgenommene Bildungen aus gesetzlicher Erstarrung und heidnischer Ausartung heraus zu evangelischer Freiheit, Reinheit und Flüssigkeit gefördert hat. Dies ist das evangelisch-protestantische Christenthum, welches, entgegengesetzt dem erstorbenen oder ersterbenden morgenländisch-griechischen und abendländisch-römischen, die andern Lebensgebiete frei läßt und nur mit der Energie des Geistes darin walten will, und indem es die religiöse Basis in ihrer Reinheit wieder herstellt, die Gemeinschaft der Religion sowohl als die des Rechts und der Kultur zu rechter Verfassung und Entwicklung zu bringen vermag. Während das griechische Christenthum die Theorie, das Dogma zur Grundlage, die Orthodoxie zum Schibboleth macht und diese in Alles, in die Politik und Kultur hineinmischt, so daß keine wahrhaft freie Bewegung möglich ist; während das römische Christenthum als Universalität der gesetzlichen Macht oder Herrschaft alle Mächte oder Sphären des Menschenlebens in der Weise des Gesetzes unterthan haben will; so ist dagegen das germanische ein solches, das jeder abstrakten Einheit und Allgemeinheit abhold, eine lebendige, in der freien Bewegung des Besondern und Individuellen sich bethätigende Allgemeinheit will und erstrebt.

Literatur: Petersen, die Lehre von der Kirche. Ullmann, das Wesen des Christenthums. Kling.

Folgende Angaben machen keine Ansprüche auf vollkommene Richtigkeit, aber sie suchen sich doch der Wahrheit zu nähern und sind hervorgegangen aus vieljährigen Sammlungen.

11,524,000	Evangelische (Unirte).
20,014,000	Lutheraner.
8,127,000	Reformirte.
148,906,000	Katholiken.
5,000	Jansenisten.
3,892,000	unirte Griechen.
140,000	Maroniten.
20,000	Chaldäer.
94,000	unirte Armenier.
66,619,000	orthodoxe Griechen.
2,767,000	Armenier.
64,000	Jacobiten.
80,000	Kopten.
100,000	abyssinische Monophysiten.
100,000	Nestorianer.
220,000	Thomaschristen (davon 150,000 mit der römischen Kirche vereinigt).
12,357,000	Episkopalen.
5,700,000	Presbyterianer.
3,598,000	Methodisten.
4,638,000	Baptisten.
1,469,000	Independenten.
160,000	Quäker.
30,000	Tunkers.
6,000	Shakers.
192,000	Herrnhuter.
189,000	Mennoniten.
600,000	Universalisten.
300,000	Christianer.
190,000	Unitarier.
50,000	Mormonen.
120,000	Seceders.
17,000	Cameronians.
10,000	Glassiten.
20,000	Waldenser.
5,000	Remonstranten.
7,000	Swedenborgianer.
292,330,000	Zahl aller Christen auf der Erde.

Klose.

Christenthumsgesellschaft, die deutsche, verdankt ihre Stiftung dem Augsburger Senior, Dr. Johann Urlsperger, einem gebornen Würtemberger. Von dem Gedanken bewegt, die damals spärlich zerstreuten Freunde eines lebendigen bibelgläubigen Christenthums in eine engere Verbindung und zu einem frischen Zusammenwirken zu bringen, machte er im Jahr 1779 und 1780 eine 16monatliche Reise durch England, Holland und Deutschland, regte überall die Sache an, ohne es irgendwo zu einem festeren Verein bringen zu können, und kam schließlich 1780 nach Basel. Hier war ein fruchtbarer Boden für seine Idee, theils wegen des innigeren religiösen Lebens überhaupt, das hier waltete, theils wegen der dem Basler Karakter inne wohnenden Gabe tüchtiger

Verwaltung und ausharrender Ruhe. Am 30. August 1780 constituirte sich der Verein unter dem Vorsitz des wackern Professors Herzog. Es war der Stiftungstag der Gesellschaft. Ihr Zweck wurde in ihrem Namen ausgesprochen, den sie zuerst trug, „deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit.“ Zu dem Ende sollten theils ältere und neue Schriften ächt bibelgläubigen Inhalts möglichst wohlfeil verbreitet werden, theils sollte jedes Mitglied durch einen unanstößigen, christlichen Wandel und durch Werke treuer Liebe auf die Hebung lebendiger Gottseligkeit in der Nähe und Ferne hinwirken. Um Zusammenhang und Ordnung in's Ganze zu bringen, wurden feste Lebensregeln für jedes Mitglied aufgestellt, regelmäßige Zusammenkünfte zu erbaulichen Besprechungen veranstaltet und eine umfassende Correspondenz eingeleitet. Bald war ein eigener Geschäftsführer nöthig. Der erste war der würtembergische Candidat Schmid, ihm folgten Steinkopff (nachmals deutscher Prediger an der Savoy in London) und Blumhardt (nachmaliger Inspektor der Missions-Gesellschaft). Nach der ursprünglichen Idee galt es, möglichst viele Zweigvereine allenthalben zu stiften. Dieselben entstanden auch bald in großer Zahl in den wichtigsten Städten Deutschlands und der Schweiz (Frankfurt, Nürnberg, Stuttgart, St. Gallen, Bern, Chur ꝛc.) Aus der gesammten Correspondenz und den Verhandlungen der Gesellschaft wurden Auszüge gemacht und unter dem Namen von „Protokollen“ handschriftlich an alle Vereine mitgetheilt. In Folge der wachsenden Ausdehnung genügten aber die handschriftlichen Mittheilungen nicht mehr, und so entstanden im Jahr 1784 die monatlich erscheinenden „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit“, die vom Agenten der Gesellschaft verfaßt wurden und bis auf den heutigen Tag als vielgelesene christliche Zeitschrift bestehen. In demselben Jahre wurde die Frage nach einem Centrum der ganzen Gesellschaft zwischen Nürnberg, das wegen der Nähe des Stifters längere Zeit dafür galt, und Basel, das mehr Thätigkeit entwickelte, verhandelt und für das letztere definitiv entschieden. Zugleich wurde der etwas mißliebig gedeutete frühere Name umgewandelt in „deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“, woraus der einfache Name „deutsche Christenthumsgesellschaft“ sich bildete. Von nun an gewann die Gesellschaft stets an Ausdehnung der Mitgliederzahl und der Geschäftskreise. Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen innere und äußere Mission zusammenfaßt, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen. Bibel- und Traktatverbreitung, Armen- und Krankenpflege, Reisepredigt, Leihbibliothek, Stärkung der Protestanten in katholischen Ländern, Evangelisirung der katholischen Kirche, Verbreitung des Christenthums unter Juden, Türken und Heiden u. dgl. wurde nach Gelegenheit mit Ernst betrieben. Dabei hatte sie ihren Weg mit wenigen Mitteln und unter viel Mißkennung und Widerwärtigkeit sich zu bahnen. Ihr ruhiger besonnener Gang aber und ihre feste Organisation ließ sie alle Schwierigkeiten überwinden; ihre von aller Sektirerei sich freihaltende Richtung gewann ihr immer größeren Einfluß. — Mit der Zeit jedoch mußten sich aus ihrem Schooße von selbst einzelne christliche Sonderthätigkeiten herausbilden, und zu selbstständigen Vereinen, wenn auch in festem Zusammenhang mit der Muttergesellschaft, gestalten. So entstand im Jahr 1804 von ihr aus — namentlich durch Vermittlung Steinkopffs (von London aus) und Blumhardts — die Basler Bibelgesellschaft, im Jahr 1816 die evangelische Missionsgesellschaft, 1820 die Anstalt in Beuggen zur Bildung von Armenschullehrern und zur Rettung verwahrloster Kinder, ebenso später der Verein für Freunde Israels, der Traktatverein, die Taubstummenanstalt in Riehen, die Pilgermission auf Crischona und Andere. Je mehr freilich diese Zweige ein selbstständiges Leben erhielten, desto mehr trat die ehrwürdige Muttergesellschaft selbst in den Hintergrund. Die frühere Organisation derselben hat jetzt längst aufgehört, und obschon sie selbst dem Namen nach noch fortbesteht und einige Einrichtungen an ihr Daseyn noch erinnern, so ist sie doch der Sache nach nicht mehr im Bestand. Der Mann, der seit 50 Jahren ihr Vertreter, Geschäftsführer und unermüdlich thätiger Beförderer ist, und dessen immer frischer Unternehmungslust die

meisten Töchtervereine ihre Entstehung verdanken, — der frühere Cameralist C. F. Spittler — vertritt heute noch fast allein diese ehrwürdige Gesellschaft. Mit ihm wird sie wohl auch dem Namen nach vollends erlöschen, und die wenigen Fonds, die sie noch besitzt, werden zu irgend einer letzten, ihr zu verdankenden Stiftung verwendet werden. Ihr Archiv ist übrigens reich an den merkwürdigsten handschriftlichen Beiträgen zu einer Zeitgeschichte der verflossenen 70 Jahre. — Vergl. Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben von der histor. Ges. in Basel. Bd. 4, S. 197 ff. A. Ostertag.

Christnacht, s. Weihnacht.

Christologie. Die Christologie ist die Lehre von Christus, und zwar von seiner Person und von seinem Werke. Denn Beides gehört unzertrennlich zusammen, insofern er eben als diese Person der Heiland, der Vermittler der göttlichen Heilsökonomie ist, und seine ganze Persönlichkeit die Heilswirksamkeit wesentlich in sich schließt, so wie umgekehrt diese nur aus jener (seiner Persönlichkeit) zu begreifen ist.

Die Person Christi ist nach der urchristlichen und apostolischen Bezeugung und nach der Lehrfassung der christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch die Einheit Gottes und des Menschen: Gott im Menschen und der Mensch in Gott, in bestimmter geschichtlicher Subjektivität (dieser Jesus) auf schlechthin vollkommene Weise verwirklicht. Diese persönliche Vereinigung der Gottheit und Menschheit ist die prinzipielle Vollführung des ewigen göttlichen Heilsplans, die Offenbarung der unwandelbaren göttlichen Liebe, welche von der zum Bilde Gottes geschaffenen Menschheit auch in ihrer selbstverschuldeten Gottentfremdung nicht lassen kann, sondern auf ihre Wiederherstellung und Erneuerung gerichtet ist. In ihr ist begründet die ganze Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, die ganze Erlösung und Heiligung des Menschengeschlechts. In ihr schafft sich Gott vor allem die Möglichkeit der Wiedervereinigung mit dem sündigen Geschlecht, oder der wirklichen Lebensgemeinschaft mit demselben, indem diese Person in ihrer ganzen Wirksamkeit und Selbstaufopferung (Thun und Leiden) einerseits eben so die die Sünde verdammende Heiligkeit der ewigen Liebe, wie die der Sünder sich annehmende Barmherzigkeit und Gnade offenbart, und dadurch die göttliche Aufhebung des Schuldverhältnisses, die Sündenvergebung, in's rechte Licht stellt, als der Wahrheit Gottes entsprechend, nicht widersprechend; andererseits eine die sündigen Menschen bis in's Innerste zu rühren geeignete Macht hat, so daß sie mit der entschiedensten Selbstverdammung die lautere vertrauensvolle Hingebung an die vergebende Gnade in sich erwecken lassen und hegen, und so in der Versöhnung eingehen (sich versöhnen lassen), und mit Christo vereinigt, sein gottmenschliches Leben, Denken und Wollen, also seinen Geist in sich aufnehmend, zu allem Guten tüchtig werden. Zu diesem Heilswerke wird nichts Anderes, nicht mehr und nicht weniger erfordert, als eine solche gottmenschliche Persönlichkeit, welche die absolute, wahrhaft wirkliche Existenz des göttlichen Lebens, der göttlichen Wahrheit und Gnade im selbstbewußten Menschenleben, und zwar als freie in ihrem Entstehen und Bestehen, eine That wahrhaft freier Selbstbestimmung ist, und so einen festen Punkt bildet für das seiner ursprünglichen Bestimmung nach gottesebenbildliche Menschengeschlecht, an welchem es sich wieder aufrichten kann, einen schlechthin kräftigen Anfang der wirklichen Ebenbildlichkeit, welcher die reale Möglichkeit ihrer Erneuerung im ganzen Geschlechte in sich trägt, so daß es dem urbildlichen vollkommenen Gottessohne in freier Selbsthingebung sich einverleibend, in die Gottessohnschaft erhoben wird und sich erhebt durch Seine innewohnende Lebensmacht, durch den in den Herzen Wohnung machenden Geist des Sohnes Gottes, welcher sofort ein neues göttliches Denken und Wollen hervorbringt und immer weiter ausbildet.

Daß diese Lehre eine apostolische Wurzel hat, die, wenn auch keimartig, so doch voll, in apostolischer Bezeugung vorliegt, das erhellt, wenn man auch der extremsten neueren Kritik Recht geben müßte, schon aus den von ihr als apostolisch (paulinisch) stehen gelassenen Briefen — an die Römer, Korinther, Galater. Wenn man aber, wie wir dafür zu halten Grund haben, jedenfalls die ganze Klasse der sogenannten Homologumenen als

aus dem apostolischen Lehrkreise hervorgegangene und den Karakter des apostolischen Zeugnisses an sich tragende Schriften anzusehen befugt ist; so steht fest, daß ein Selbstzeugniß Christi, wie es als Offenbarung seines Selbstbewußtseyns in Worten und Thatsachen vorliegt, eine Gottessohnschaft in einem andern, als relativen Sinne ausgesprochen ist, eine solche die das schlechthin Einssein mit Gott und Gottgleichseyn in sich faßt, z. B. Matth. 11, 27. 28, 18 ff. 9, 2 ff. 22, 42 ff. Hiemit stimmt zusammen, was in der johanneischen Darstellung deutlich hervortritt: die Uranfänglichkeit, ja Ewigkeit dieser Person in ihrem göttlichen Prinzip, und zwar so, daß der Sohn, der in seiner geschichtlichen Erscheinung, als der fleischgewordene Logos (Wort), die Erlösung vermittelt hat, in einem ewigen Du in Gott seine Wurzel hat, da er ja sich selbst als das ewige Objekt der göttlichen Liebe bezeichnet (17, 24. vrgl 8, 58. 6, 62 f.). Und sowohl das *προεγνωσμένος* 1 Petr. 1, 20., welches auf die ewige göttliche Anschauung Christi in seiner einst zur Offenbarung kommenden Erlösersfunktion hinweist, als die Art wie das vom *Κύριος* (Herrn) des alten Testaments Gesagte auf Christum bezogen wird 3, 15. (nach der wahrscheinlichen Lesart *Κύριον τὸν Χριστόν*), macht es nicht unwahrscheinlich, daß Christus von Petrus mit dem „Herrn" des alten Testaments, dem Jehova, dem Bundesgott, der dem Bundesengel, in dem Jehovas Name ist (2 Mos. 23, 21.) identificirt, als die geschichtliche Erscheinung desselben betrachtet wird. Dies ist jedenfalls klar bei Paulus 1 Kor. 10, 4 ff., und sein wie des Johannes Lehrzeugniß führt entschieden auf eine vorweltliche, in bestimmter Zeit in einer geschichtlichen Individualität offenbar gewordenen Macht (Prinzip).

In der nachapostolischen Zeit haben wir in Bezug auf die Christologie von den folgenden Zeiten zu unterscheiden die Periode der apostolischen Väter, wo im Kreise kirchlicher Rechtgläubigkeit das apostolische Zeugniß sich wiederholt, mit zarten Anfängen einer weiteren kirchlichen Lehrbildung, welche die menschliche wie die göttliche Seite dieser Person hervorkehrt. Diese Lehrbestimmung wird, im Gegensatz einerseits zu einem die Göttlichkeit auf bloße Geistbegabung, als höchste Stufe und Vollendung des alttestamentlichen Prophetenthums, beschränkende, Christum als geisterfüllten, sey es natürlich oder übernatürlich erzeugten, Menschen betrachtenden Judenchristenthum (Ebionitismus), andererseits zu einem die Wahrheit des Menschlichen verläugnenden, es zu einer bloßen Erscheinungs- ja Scheinform einer göttlichen, d. h. übermenschlichen oder überirdischen Potenz (Geistes ꝛc.) herabsetzenden Heidenchristenthum (Doketismus), weiter ausgebildet in den folgenden Zeiten des zweiten Jahrhunderts und im Verlaufe des dritten und vierten; zunächst jedoch im Zusammenhang mit der Lehre von den Unterschieden in Gott, welche aus dem Gegensatz subordinatianischer Trennung in drei Subjekte und monarchischer, den Unterschied auf bloße Verhältnisse der Offenbarung oder der Wirkungsweise zurückführender Ansicht zur Festsetzung einer wesensgleichen Trinität oder Dreiheit in der Einheit sich hindurcharbeitete, eben damit aber die Christologie über die Vorstellung sowohl einer Vereinigung oder Verbindung der Gottheit überhaupt mit der Menschheit, oder auch der Erscheinung einer relativ göttlichen Macht, eines übermenschlichen Geistes in menschlicher Gestalt, sey es nun in bestimmt doketischer Auffassung oder in der Annäherung an eine solche, zum Begriffe einer wahrhaften Vereinigung des schlechthin göttlichen Logos mit der psychisch-leiblichen Menschennatur erhob.

Nachdem gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Christologie soweit entwickelt war, so galt es nun, das Verhältniß der „beiden Naturen" in der einen Person näher zu bestimmen. Je nachdem hier die Richtung mehr auf Gewinnung vollkommener persönlicher Einheit ging, oder aber auf Behauptung des Unterschieds der Naturen, insbesondere der menschlichen in ihrer Wahrheit und Eigenthümlichkeit, — lag eine zweifache Abirrung nahe: auf Seiten der ersten Denkweise die zur Vermengung (Verschmelzung) der Naturen, oder zur Aufhebung der menschlichen in der übermäßigen göttlichen, wodurch die Wahrheit der menschlichen Entwickelung Christi und seines die Erlösung vermittelnden Leidens und Sterbens alterirt wurde; auf Seiten der anderen die

zur Sonderung beider, oder zur Annahme einer bloßen Verbindung oder Verknüpfung, in welcher die menschliche Natur bloß als Wohnung oder Tempel der göttlichen erschien — eine Ansicht, welche zwar die Wahrheit menschlicher Lebensentwicklung und menschlichen Leidens und Sterbens behauptete, aber die die Erlösungskraft bedingende persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht herausbrachte. Eine wenigstens formelle Vermittlung beider Richtungen, welche Einigung ohne Sonderung, wie ohne Vermischung und Veränderung aufstellte, was hernach von den beiden Naturen auch auf das Wollen und Wirken derselben ausgedehnt wurde, war die Frucht langer Streitigkeiten.

Hiermit war die vom Göttlichen ausgehende orientalische Arbeit an der Christologie zu ihrem Ziel gekommen. — Das menschliche Bedürfniß eines solchen Erlösers und die Art und Weise der durch denselben vermittelten Erlösung und deren Angemessenheit kam zwar auch in diesem kirchlichen Gebiet zur Sprache, aber in der Regel mehr beiläufig, als Voraussetzung oder Folge des eigentlichen Fragepunkts: der Person und der beiden Naturen in derselben. Einen andern Gang nahm die occidentalische Erörterung der Christologie. Hier wurde das Anthropologische der Ausgangspunkt. Die menschliche Sünde und das Sühnungsbedürfniß war die große Frage, um welche sich die kirchliche Untersuchung und Besprechung bewegte. Die Stellung, in welche der Mensch durch die Sündenschuld zu Gott gekommen, die Nothwendigkeit seiner Wiederherstellung in sein ursprüngliches Verhältniß von wegen der Wahrheit oder Treue des Schöpfers, die Unmöglichkeit der Bewirkung derselben auf irgend einem andern Wege, führte zur Einsicht in die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Versöhners, welcher als solcher durch seine Selbstaufopferung in freiwilliger Uebernahme der Folgen der Sünde, des Todes, nach göttlichem Willen, ein unendliches Verdienst sich begründete, welches dem Menschengeschlecht, zu dem er gehört, zu Gute kommen soll, — diese Auffassungsweise, durch Augustin und seine Schule, und früher schon durch Irenäus und Athanasius vorbereitet, durch Anselm von Canterbury durchgeführt, durch seine Nachfolger so oder so modificirt, ist die karakteristische Form des Mittelalters, durch welche frühere, mehr oder weniger phantastische, Erlösungstheorieen verdrängt worden sind.

Mit der Reformation des 16. Jahrhunderts trat die Persönlichkeit und die That derselben in den Vordergrund. In der Anselm'schen Fassung der Lehre handelte es sich noch um das unendlich werthvolle Leben des Gottmenschen, dessen freiwillige Aufopferung eine entsprechende Vergeltung erforderte. Dieses Moment wird auch in der Folge nicht aufgegeben. Aber das Vorwaltende, Karakteristische wird immer bestimmter die persönliche That, welche durch's ganze Leben des Gottmenschen hindurchgehend, in seinem Leiden und Sterben ihren Höhepunkt hat, indem hierin die heilige Liebe sich auf's Intensivste offenbart oder bethätigt. Diese That aber zu verstehen als die That der wahrhaften Menschheit in ihrem persönlichen Kern- oder Mittelpunkte, in ihrem das Ganze in seiner Gottebenbildlichkeit wahrhaft repräsentirenden Haupte, in Christo als dem andern Adam, darauf geht immer merklicher das Streben der Glaubenswissenschaft hin. Eben damit aber erfolgt auch eine Reaktion gegen die alte Lehrweise von den zwei Naturen, welche (Reaktion) in phantastischer Abirrung (Swenckfeldt) eine himmlische Menschheit, auch Leiblichkeit des Erlösers, eine Art Erneuerung älterer Vorstellungen der apollinaristischen Schule, wodurch er aber aufhören würde, uns wahrhaft anzugehören, — in abstrakt verständiger (rationalistische Ansicht) eine bloße Menschheit Christi, wodurch er aber seiner wahren Erlösungsmacht entkleidet würde, behauptet; in ihrer gesunden Entwickelung aber zur absoluten Gottebenbildlichkeit gelangt, in welcher der göttliche Logos, das ewige Urbild der Menschheit, ihr von Anfang an immanent geworden ist, aber erst in Christo in voller persönlicher Wirklichkeit sich manifestirt. Dies ist denn die in Bezug auf Gott schlechthin ebenbildliche, für das Menschengeschlecht aber schlechthin urbildliche wahre Persönlichkeit, deren in heiliger Liebe durchaus sich bewegendes Thun sowohl im Wirken als im Leiden die wahre Gerechtigkeit oder Gottgefälligkeit der Menschheit verwirklicht, so daß in der Zusammenschließung des innersten Grundes der Persönlichkeit mit ihr in vertrauender

Hingebung die Gerechtigkeit der sündigen Menschen besteht, welche dann durch fortschreitende Verwirklichung dieser Einheit mit dem persönlichen Urbild in allen Bewegungen des selbstthätigen Lebens, durch alle Verhältnisse der menschlichen Existenz hindurch (Heiligung) sich bewährt.

Hiermit kommen wir auf die anfänglichen Andeutungen zurück. Es liegt aber hierin die wahre Vermittlung zwischen aller Art bloßer Transcendenz, welche Christum zu einem bloß über uns stehenden, uns fernen und jenseitigen macht, und zwischen einer bloßen pantheistischen Immanenz, welche den Gottmenschen eben nur im Ganzen der menschlichen Entwickelung findet, nicht in einer geschichtlichen, individuellen Persönlichkeit, welche Jesum bloß die Veranlassung und Anregung zum Hervortreten des Bewußtseyns der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Menschheit seyn läßt, nicht aber den wirklichen vollkommenen, sündlosen und heiligen persönlichen Gottmenschen, in welchem alle Hinanbildung der Menschen zu göttlich-menschlichem Leben ihr wirksames Prinzip hat. Diese Ansicht gründlich zu überwinden, und eine die Immanenz und Transcendenz wahrhaft vermittelnde Christologie zu gewinnen, das ist die Aufgabe, in deren annähernder Lösung unsere theologische Wissenschaft begriffen ist.

Zur Förderung der Lösung des christologischen Problems dient aber vor Allem die historisch-kritische Durchführung der bisherigen Bestrebungen auf diesem Gebiet, wodurch die darauf gewandte Geistesarbeit und damit manches zu neuem Aufbau sich eignende Gedankenmaterial zu Tage gefördert wird, wie das treffliche Dorner'sche Werk zeigt. Insbesondere gilt es auch die neueren, auf Durchbildung der Christologie gerichteten Bestrebungen von der Reformationszeit an, in der lutherischen wie reformirten Theologie gründlicher zu würdigen, und sowohl den christologischen Gedankenblitzen schöpferischer Geister, wie Luther, als auch der Controverse zwischen den Theologen der beiden evangelischen Kirchengemeinschaften sorgfältiger nachzugehen, wofür der eben so gelehrte wie scharfsinnige Schneckenburger tüchtig vorgearbeitet hat. Mit der kritisch-historischen Arbeit aber muß sich eine gesunde Spekulation verbinden, in welcher das christliche Gottes-, Selbst- und Weltbewußtseyn zu rechter Entfaltung und Gestaltung kommt, eine Spekulation, welche aus der Schule nicht nur der großen Denker der neuesten Zeit, eines Schleiermacher, Schelling, Hegel, Fr. Bader, sondern auch der tiefsinnigen Geister voriger Zeiten, eines J. Böhme, Oetinger u. a. Gewinn zu ziehen weiß, wozu wir in den Arbeiten von Sengler, Fischer (in Erlangen), Rothe, Liebner, Lange u. a. vielversprechende Anfänge haben.

Die lutherische Theologie hat mit ihrer Lehre von der Idiomen-Communikation einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan; aber mit Recht ist neuerdings, auch unter Zustimmung besonnener Verfechter der lutherischen Lehrweise im Ganzen, wie eines Thomasius, darauf hingewiesen worden, daß zur Durchführung dieser Theorie die Erkenntniß der Gegenseitigkeit dieser Mittheilung gehört, daß also das Göttliche eben so am Menschlichen participiren sollte, wie dieses an jenem, daß eine wahrhafte wechselseitige Durchdringung von beiden Platz greifen müßte, was aber nur denkbar wäre bei einer wahrhaften κένωσις, Entäußerung des Göttlichen. Ob aber dies nicht weiter führt? — ob man dabei festhalten kann eine „zweite Person in der Gottheit, welche in dem Zeitpunkt der Entstehung des menschlichen Lebens Christi die menschliche Natur an sich genommen?“ Eine Lehrform, welche entweder das Menschliche zu einem selbstlosen Organ des Göttlichen macht, und zwar so, daß eine Zeit lang durch seine irdische Schwäche das Göttliche gehemmt oder verhüllt, hernach aber das Menschliche über alle Schwachheit und alle Schranken zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhoben, also vergöttert worden sey (Zustand der Erniedrigung und der Erhöhung); oder aber ein bloßes Nebeneinander von beiden statuiren muß, wobei die kreatürliche Zuständlichkeit des Menschlichen auch über das irdische Daseyn hinaus auf eine Weise behauptet wird, wodurch dem Glauben an das Gegenwärtig- und Wirksamseyn des Herrn als des Alles mit Allem erfüllenden (Eph. 1, 23.) Abbruch geschieht (Christus seiner Menschheit nach im Himmel einge-

schlossen). Müssen wir nicht fortschreiten zu einer Unterscheidung ähnlich der des Marcelles von Ancyra in alter, des S. Urlsperger in neuerer Zeit, zu einer Unterscheidung des Logos und des Sohnes Gottes, oder wie man es immer formuliren mag? daß nämlich im absoluten Leben Gottes ein ewiges Moment ist: ein Sichdenken, Sichsprechen des ewigen Geistes, sein Wort, womit er als das ewige Bild seines Wesens seine absolute Lebensfülle sich gegenständlich (als Du) setzt, ein wesentliches, constitutives Moment seines persönlichen Lebens, welches wir aber nicht, wie den historischen Gottessohn, als Person, als in und für sich seyendes Subjekt zu bezeichnen vermögen, wie ja von Alters her die bedeutendsten Theologen diese Bezeichnung inadäquat gefunden haben. Dieses Wort aber, geht es nicht als schöpferisches in seine Kreatur ein, als die Alles vermittelnde und bestimmende Macht, und setzt sich in dem zur Ebenbildlichkeit mit Gott geschaffenen Menschen als das Prinzip des Werdens dieser Ebenbildlichkeit, als das fort und fort wirksame Urbild alles göttlichen Menschenlebens, nach dem Eintritt der Sünde als „das in der Finsterniß scheinende Licht“ (Joh. 1.) als die sollicitirende Macht aller positiven und negativen Vorbereitung der Erlösung, bis es in der Fülle der Zeiten die Erlösung zu Stande bringt, indem es zu individueller Persönlichkeit sich mit dem menschlichen Organismus zusammenschließt? — Hierbei aber kommt noch ein weiteres Moment in Betracht, welches wie im absoluten Gottheitsleben, so im abgeleiteten gottmenschlichen eben das zusammenschließende, und damit abschließende oder vollendende ist — der heil. Geist, der, wie er in der Gottheit selbst jenes Du auf ewige Weise mit dem es aus sich setzenden Prinzip oder Ich zur Einheit zusammenschließt, und so das persönliche Leben der Gottheit vollendet, so im gottmenschlichen Leben von Anfang an die individuelle Einigung des Menschlichen mit dem Göttlichen bewirkt, und so die Persönlichkeit konstituirt, welche in dieser ihrer Totalität das lebendige Ebenbild des dreieinigen Gottes ist, der eigene und eingeborne Sohn Gottes; nur daß hier in zeitlichem Werden erfolgt ist, was dort schlechthin ewiges Leben ist.

Hiermit haben wir nun die Centralpersönlichkeit, welche aber wohl zu unterscheiden ist von einer monströsen, alle Individualität der Gaben und Kräfte in sich tragenden Allpersönlichkeit, welche vielmehr qualitativ und intensiv, durch die Energie und Tiefe ihres gottmenschlichen Lebens, zu allem göttlichen Leben in der Menschheit sich als schlechthin kräftiges Urbild, als Alles bestimmende und sich assimilirende Ursächlichkeit verhält.

Dieselbe ist aber keineswegs das bloße Resultat der vorangehenden Entwicklung, das Produkt des Prozesses des menschlichen Lebens von Anfang an, so daß der Sündenfall und die Sünde etwa nur ein negatives Moment desselben wäre; sondern sie ist eine That des ewigen Logos, welcher, indem er dem Menschenleben immanent ist, doch auch transcendent bleibt, und „von oben her“ in göttlicher Ursprünglichkeit, was er durch sein immanentes Wirken vorbereitet hat, vollführt.

Dieser Umriß möchte die Hauptpunkte der gegenwärtigen und zukünftigen christologischen Arbeit andeuten, weit entfernt von der Prätension, die Schwierigkeiten gelöst zu haben.

Literatur: Dorner, die Lehre von der Person Christi, 2. Ausg. I. Thl. 1845. II. 1. 1853. Duncker, des heiligen Irenäus Christologie ꝛc. Gött. 1843. Derselbe, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre. Die Logoslehre Justins. Göttingen 1848. Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie. Pforzheim. Flammer u. Hoffmann. 1848. Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie. Erlangen. Bläsing. 1845. Derselbe, Christi Person und Werk. Erlangen. 1853. Die dogmat. Werke von Schleiermacher, Daub, Marheineke, Lange, Liebner u. a.

Kling.

Christophorus, Pabst, Nov. 903 bis Juni 904, brachte seinen Vorgänger Leo V. in den Kerker und wurde von seinem Nachfolger auch verdrängt und in ein Kloster gesperrt.

Herzog.

Christophorus, der Heilige, Märtyrer. Dieser von alter Zeit her in der griechischen und lateinischen Kirche hochverehrte Heilige ist von zweifelhafter Natur. Zwar

sollen nach den Bollandisten (1. Okt.) und nach Gr. M. (ep. X, 33.) schon im 6. Jahrhundert Kirchen und Klöster seinen Namen getragen haben; allein das Vaterland desselben, der Ort, die Zeit, wo er lebte und litt, das Alles bleibt ungewiß; am wahrscheinlichsten könnte es scheinen, daß er zur Zeit des Kaisers Decius gelebt und zwar in Lycien Heiden bekehrt habe und den Märtyrertod gestorben sey. Er mag nun wirklich gelebt haben oder nicht, so viel ist gewiß, daß er in der verschönernden Sage zu etwas ganz Anderm gemacht wurde, als er wirklich war. Die ersten deutlichen Spuren seiner Riesengröße finden sich im mozoarabischen Missale. Nun kamen noch mehr Ausschmückungen hinzu, die in der goldenen Legende des Jacobus de Voragine † 1258 zu einem Ganzen verbunden sind. Altgermanische Mythologie mag auch auf die nähere Ausbildung der Sage Einfluß gehabt haben. **Herzog.**

Christorden, ein portugiesischer Ritterorden, gestiftet 1317 durch den König Dionysius zur Vertheidigung der Grenzen von Algarbien gegen die Mauren, unter dem Namen der Ritter Jesu Christi, bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts in 450 Comthureien ausgebreitet, mit ungeheuren Einkünften, in neuester Zeit das Schicksal aller religiösen Stiftungen Portugals theilend. Im Jahr 1550 wurde durch Julius III. die Würde eines Großmeisters für immer mit der Krone von Portugal verbunden. **Herzog.**

Christo sacrum. So heißt die in den Jahren 1797 bis 1801 durch den ehemaligen Bürgermeister von Delft, Onder van Byngaard-Ceanzius und einigen Mitgliedern der Wallonischen Gemeinde gestiftete religiöse Gesellschaft, deren Zweck seyn sollte, die Christen verschiedener Bekenntnisse in eine Gemeinschaft zu sammeln. Die Grundlage dieser Gemeinschaft sollte das positive Christenthum seyn, das sich im Glauben an die Gottheit Christi und an das versöhnende Leiden und Sterben des Heilandes zu erkennen gibt. Im Uebrigen sollte jeder seine Freiheit behalten. Die Gesellschaft, großentheils aus Mennoniten bestehend, vermehrte sich bis gegen 3000. Auch einige Katholiken traten bei. Die Regierung sicherte ihr im Jahr 1802 Religionsfreiheit. Ihr Gottesdienst, der sich in seinen Hauptformen an den anglikanisch-bischöflichen anschließt und der in „Ehrdienste“, in denen das Liturgische vorwaltet, und in „Lehrdienste“ zerfällt, blieb jedoch auf die Muttergemeinde Delft beschränkt und nach und nach schmolz das Häuflein gar sehr zusammen. Zwar feierte es noch im Jahr 1822 das Jubelfest seines 25jährigen Bestehens, allein schon im Jahr 1827 fand der Reisende Fliedner, in einem Morgengottesdienste, dem er beiwohnte, nur 6 bis 7 Mitglieder versammelt. Der neuesten kirchlichen Statistik zufolge muß die Gesellschaft noch nicht völlig erloschen seyn. Ihre Grundsätze finden sich näher entwickelt in der bei ihrem Entstehen veröffentlichten Schrift: het genootschap Christo sacrum binnen Delft. Leyden 1801, worin sie sich zugleich gegen den Vorwurf der Sektirerei und des Deismus vertheidigen. Ihr Emblem, das auf einigen ihrer Schriften angebracht ist, besteht in einem Kreuz, das auf dem Evangelium und dem Dekalog fußt, darüber ein Kranz von Palmen, in welchem die Worte zu lesen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ (Joh. 14, 6.). Vergl. *Ijpeij*, Geschiedenis van de Kristlijke kerk in de achtiende eeuw. Utrecht 1809. Tom. X. p. 90—146. *Grégoire*, Histoire des sectes religieuses u. s. w. Tom. V. p. 331 ff. Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue KG. Bd. I. St. 2. S. 170 ff. St. 3. S. 155 ff. Fliedner's Kollektenreise Thl. II. S. 574 ff. Guericke, KG. Thl. II. S. 1200. Wiggers kirchliche Statistik II. S. 278. **Hagenbach.**

Christus, s. Jesus Christus.

Chrodegang (abgekürzt und verstümmelt Grodegang, Crodegang, Godegrang, Rodegang, Rotigang), der Sohn des Sigramn und der Landrada, aus den edelsten Familien der Ripuarischen Franken, in Hasbanien (ex pago Hasbaniensi) im Anfange des achten Jahrhunderts geboren, wurde dem geistlichen Stande gewidmet, unter die Hofgeistlichkeit aufgenommen und vom major domus Karl Martell zum Referendarius erhoben, einer Stellung, vermöge deren er in den höchsten geistlichen und weltlichen Angelegen-

heiten Rath zu ertheilen und Vortrag zu halten veranlaßt wurde. Im Jahre 742 wurde er durch Karls Sohn Pippin zum Bischofe von Metz befördert und trug neben Bonifacius (s. d. A., B. II. S. 294 ff.) wesentlich dazu bei, die lange gestörte Verbindung des fränkischen Reichs mit Rom wieder herzustellen. Als Stephan II. stark von den Longobarden bedrängt wurde, erhielt im Jahr 753 Chrodegang von Pippin den Auftrag, sich nach Italien zu begeben und den Pabst nach Gallien zu geleiten, was auch glücklich von Statten ging. Zur Belohnung dafür wurde ihm die Würde eines Erzbischofs nebst den Rechten desselben, der Gebrauch des Palliums, die Vortragung des Kreuzes, die Befugniß, die Bischöfe zu consekriren u. a. Seine Güter verwendete er auf die Hülfsbedürftigen und zur Stiftung kirchlicher Anstalten, namentlich Klöster, unter denen das von Gorze und das wieder hergestellte Lorsch obenan steht; auch wird sein Eifer in dem Ausschmücken und Ausbauen der Kirchen gerühmt. Im Jahre 764 unternahm er eine Reise nach Rom, um Reliquien für die Kirchen zu holen und erhielt von Paul I. die Leichen der heiligen Märtyrer Gorgonius, Nabor und Nazarius, welche er nach Gorze, Hilarium und Lorsch bringen ließ. Vor allen ist sein Gedächtniß durch die Bemühungen um die Beförderung der kirchlichen Disciplin ein bleibendes geworden. Zucht und Sitte war in der fränkischen Kirche nach und nach sehr verfallen. Den Bemühungen von Bonifaz gelang es, dieselbe zum Theil wieder herzustellen. Ein gleiches Ziel verfolgte Chrodegang. Das geeignetste Mittel dazu schien ihm die Uebertragung der Ordnung und Lebensweise der Regularen auf die Weltgeistlichkeit. Wie er in den von ihm gestifteten Klöstern die Regel Benedikts von Nursia streng durchführte, so suchte er, was vor ihm schon Eusebius von Vercelli, Augustin u. a. ohne dauernden Erfolg unternommen, auf's Neue mit festeren Normen in Vollzug zu setzen, nämlich mit möglichstem Anschlusse an Benedikt selbst. Die ursprüngliche Regel, welche aus 34 Kapiteln besteht, ist einem großen Theile nach eine wörtliche Wiederholung der Benedictina, so daß oft die Veränderung nur in einem Umtausch der Namen besteht, indem an die Stelle des Abbas und Praepositus der Episcopus und Archidiaconus, an die der monachi die canonici treten, selbst der Ausdruck claustrum für das neue Institut beibehalten ist. Die eigentliche vita canonica selbst, die Abhaltung der horae canonicae (s. d. Art. Brevier Bd. II, S. 376) ist im Ganzen bei den Kanonikern, wie bei den Mönchen; nur in zwei Punkten weichen beide Regeln wesentlich von einander ab und mußten es wohl, da eine völlige Gleichstellung der Sekularkleriker mit den Regularen überhaupt nicht wohl thunlich war. Diese Unterschiede bezogen sich auf die verschiedene Stellung der einzelnen Ordines majores und minores zu und unter einander, während bei den Mönchen dieselben wegfielen; sodann rücksichtlich der Vermögensverhältnisse, indem der Regular todt für die Welt, nicht fähig des Besitzes und Erwerbes in eigenem Namen ist, während der Weltgeistliche das votum paupertatis nicht zu leisten hat. Die Regel in ihrer ersten Gestalt (bei *Mansi*, Collectio Conciliorum Tom. XIV. Fol. 313 sq. *Holstenius*, Codex regularum monasticarum et canonicarum Tom. II. Fol. 69 sq. u. öfter) ist nur für die Kathedrale in Metz berechnet; sie ist später bis auf 86 Kapitel erweitert (in dieser Gestalt bei *d'Achery*, spicilegium Tom I. Fol. 565 sq. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. I. Fol. 96 sq. u. a.) und hat nunmehr eine allgemeinere Fassung, in welcher sie auch in der regula Aquisgranensis im Jahr 817 und späterhin Berücksichtigung gefunden hat. In der Regel ist auch römische Sitte benutzt, wie denn Chrodegang überhaupt römische Gebräuche in Deutschland mit verbreiten half. Paul Warnefried sagt deßhalb von ihm: Ipsum clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit. (*Pertz*, Monum. Germ. Tom. II. Fol. 268.) Nach demselben Berichterstatter hat Chrodegang das Bisthum Metz 23 Jahre, 5 Monate, 5 Tage verwaltet. Er starb am 6. März 766 (die bisweilen angegebene abweichende Jahrzahl 765 erklärt sich aus der Berechnung des neuen Jahrs von Ostern ab) und wurde im Kloster Gorze begraben.

Man vergleiche über ihn *Pauli Warnefridi*, liber de episcopis Mettensibus, verfaßt

im Jahr 784, öfter gedruckt, am beſten bei *Pertz*, Monum. Germ. Tom. II. Fol. 267. 268. — Die *Vita Chrodegangi* des Johannes von Gorze (?), verfaßt, wie es ſcheint, zwiſchen 965 und 973, gedruckt in *Joh. Georg Eccard* commentarii de rebus Franciae Orientalis. Tom. I. Fol. 912 sq., nach einem Codex aus Wolfenbüttel (vergl. *Pertz*, über die Vita Chrodegangi, in den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin. Aus dem Jahr 1852. Berlin 1853. 4. S. 507 ff.). Acta Sanctorum der Bollandiſten Martii Tom. I. Fol. 453 sq. — Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands. Bd. I. §. 87. 88. H. F. Jacobſon.

Chronik. Mit dem Namen „Chronik“ oder „Bücher der Chronik“ benennt man jetzt das große im dritten Theil des hebräiſchen Kanons ſtehende Geſchichtswerk, welches in der Hauptſache die Geſchichte des Zeitraums von David bis zur chaldäiſchen Zerſtörung Jeruſalems umfaßt und ſomit dem zweiten „Buch Samuelis“ und den beiden „Büchern der Könige“ parallel läuft. Der von den Juden dieſem Werke beigelegte Name סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים d. i. (Buch der) „Begebenheiten der Tage“, „Zeitgeſchichte“ karakteriſirt es nur im Allgemeinen als ein Geſchichtsbuch; die Griechen gaben ihm mit Rückſicht auf ſein Verhältniß zu dem älteren kanoniſchen Geſchichtswerke den bezeichnenden Namen *Παραλειπόμενα* d. h. „das Ausgelaſſene, praetermissa“ (nicht: „das Nachgelaſſene, die Ueberreſte“), um anzudeuten, daß es eine Ergänzung des älteren Werks ſey; Hieronymus aber (im prologus gal.) meinte es mit Anſchluß an die hebräiſche Benennung beſſer ein Chronicon totius historiae divinae nennen zu können, und von daher ſchreibt ſich ſein jetzt gewöhnlicher Name. — Die Zerfällung dieſes Werkes in zwei Bücher iſt nicht urſprünglich, ſondern ſcheint wie die ähnliche Zweitheilung der Bücher Samuel. und Könige von den Griechen ausgegangen zu ſeyn, wogegen die älteren Juden und noch die Maſoreten es nur als Ein Buch zählten. Sollte indeſſen getheilt werden, ſo konnte der Theilungseinſchnitt an keinem paſſenderen Orte gemacht werden. — Das Buch der Chronik ſelbſt hinwiederum beſtand urſprünglich nicht für ſich, ſondern es gehörte dazu das Buch Eſra (im alten Sinne des Worts, wonach es die beiden ſpäter „erſtes und zweites Buch Eſra“ oder „Eſra und Nehemja“ genannten Schriften umfaßt): Chronik und Eſra zuſammen bildeten Ein fortlaufendes Werk mit Einem Plan, von Einem Verfaſſer. Dieſe erſt neuerdings (von Zunz, gottesdienſtliche Vorträge u. ſ. w. 1832. S. 18 ff. und Ewald, Geſchichte des Volks Iſrael, II. Aufl. Bd. 1, S. 225 ff., zum Theil auch von Movers, kritiſche Unterſuchungen u. ſ. w. 1834. S. 14) erkannte und von Bertheau im Commentar zur Chronik gegen Hävernik und Keil mit Recht feſtgehaltene Zuſammengehörigkeit beider Bücher erweiſt ſich ſchon allein aus einer richtigen Analyſe des Verhältniſſes von 2. Chr. 36, 22 f. (wo die Chronik mitten in einem Satze abbricht) zu Eſr. 1, 1—4. (wo jener in der Chronik abgebrochene Satz wiederholt und richtig zu Ende geführt iſt); ſie beſtätigt ſich aber auch durch andere Zeichen. Zwiſchen der Chronik und dem Buch Eſra (ſammt Nehemja) zeigt ſich eine Gleichartigkeit der Sprache und des Styls, eine Aehnlichkeit in der Art der Quellenbenutzung, in der Auswahl des geſchichtlichen Stoffs und in der Darſtellung gewiſſer mit Vorliebe behandelter Gegenſtände (Genealogieen, ſtatiſtiſche Verzeichniſſe, Beſchreibungen von Feſten und Cultushandlungen, Darſtellungen der Geſchäfte der Leviten und ihrer Ordnungen, der Einrichtungen des Gottesdienſtes, der Tempelmuſik u. ſ. f.), wie ſie ſich nur aus der Identität des Verfaſſers erklären läßt (ſ. die Nachweiſungen, bei De Wette, Einleitung §. 196, b not. c; Keil, Einleitung S. 497 f., Bertheau a. a. O. S. XV—XX), welche Identität des Verfaſſers der Chronik und wenigſtens des Buches Eſra im engern Sinne ſchon frühe von den Exegeten erkannt und ziemlich allgemein behauptet worden iſt. Auch liefern die in Chronik und Nehemja enthaltenen Andeutungen über die Zeit der Abfaſſung für beide Bücher das gleiche Ergebniß (ſ. unten); und irgend erhebliche Bedenklichkeiten ſtehen der Annahme einer Zuſammengehörigkeit beider Bücher nicht entgegen (wenigſtens die von Keil a. a. O. S. 498. 519. 527 f. erhobenen löſen ſich leicht). Man wird darum als gewiß annehmen können, daß 1. und 2. Chronik, Eſra und Ne-

hemja ursprünglich Ein großes, die israelitische Geschichte bis auf die Zeiten des Esra und Nehemja herab umfassendes Werk bildeten, und erst später, doch schon vor den Zeiten der LXX, aus Gründen, die mit der Geschichte des Kanons zusammenhängen (Ewald S. 264, Bertheau, S. XXI.), in mehrere Theile zerlegt wurden. — Geschrieben aber ist dieses Werk, wie sich von selbst versteht, nach den Zeiten des Esra und Nehemja (s. Neh. 12, 47.), und bestimmter um das Jahr 330, im Anfang der griechischen Herrschaft in Asien. Die früher gewöhnliche (noch von Eichhorn, Hävernik, Keil festgehaltene) Ansicht, daß Esra die Chronik und das Buch Esra, Nehemja oder Nehemja und ein Anderer (Esra) das Buch Nehemja geschrieben haben, kann, nachdem durch die neueren Forschungen richtigere Erkenntnisse erzeugt worden sind, wissenschaftlich gar nicht mehr vertheidigt werden; was ihr Wahres zu Grunde liegt, ist nur, daß in den Büchern Esra und Nehemja größere und kleinere Bruchstücke von eigenhändigen Denkschriften dieser beiden Männer enthalten sind, sowie diese durch die Bücher Chronik, Esra und Nehemja hindurch Eine gemeinsame Hand sich verfolgen läßt. Dagegen wird durch die Herabführung des Davidischen Stammbaumes bis in das sechste Glied nach Serubabel 1 Chr. 3, 16—24. und durch die der Hohenpriesterreihe bis auf Jaddua, den fünften nach Serubabels Zeitgenossen Josua, Neh. 12, 10 f., sowie durch die Erwähnung desselben Hohepriesters Jaddua in Neh. 12, 22. (vrgl. V. 23.), welcher nach Jos. Ant. XI, 7 und 8 am Ende der persischen und Anfang der griechischen Zeit sein Amt bekleidete, unzweifelhaft gemacht, daß das Buch nicht früher als damals geschrieben ist, aber wohl auch nicht später, weil sichtbar Jaddua als der letzte vom Verfasser erlebte Hohepriester erwähnt ist; (durch die Annahme von Glossen in den genannten Stellen, oder durch die von Movers S. 29 f. und Hävernik, Einleitung II, 1. S. 266 f. vorgebrachte Erklärung von 1 Chr. 3, 16 ff. kann man sich jener Folgerungen jetzt nicht mehr erwehren). Aus der Art, wie Cyrus und seine Nachfolger überall „Könige von Persien“ genannt werden (2 Chr. 36, 22. und in Esr. und Neh.) hat Ewald S. 231 scharfsinnig geschlossen, daß die griechische Herrschaft bereits angetreten war; die Rechnung nach Dariken (1 Chr. 29, 7. und in Esr. und Neh.) hat natürlich mit dem Sturz der persischen Herrschaft nicht sogleich aufgehört; und der von Keil aus 1 Chr. 29, 1. 19. genommene Grund für vornehemjanische Abfassungszeit läßt sich eher für das Gegentheil geltend machen. In das dritte Jahrhundert aber (Zunz) oder in noch spätere Zeit die Abfassung zu setzen, wird durch keinerlei Gründe empfohlen und durch den Umfang der oben ausgehobenen genealogischen Reihen ausdrücklich widerrathen. — Daß nun dieses Buch in seinem ersten Theile (oder: die Chronik) nur dazu geschrieben wäre, die Nachrichten der älteren kanonischen Geschichtsbücher zu ergänzen, läßt sich nicht mit Grund behaupten, denn es wiederholt eine Masse Nachrichten, die schon in jenen stehen und von einer Bezugnahme auf jene Bücher in der Auswahl des Stoffes zeigt sich keine Spur. Der Verfasser wollte vielmehr ein selbstständiges Werk schreiben, und die alte Geschichte in einer neuen Weise und von neuen Gesichtspunkten aus, aus denen sie bisher noch nicht beschrieben war, darstellen. Im Allgemeinen wollte er die Geschichte seines Volks von Uranfang an bis auf Nehemja herab beschreiben und beginnt 1 Chr. 1 ff. darum mit Adam; da er aber über diese ältesten Zeiten keine eigenthümlichen Geschichtsquellen mehr hatte und diese ganze ältere Geschichte der Menschheit und Israels als aus andern Büchern, vor allem den Pentateuch hinlänglich bekannt voraussetzen konnte, so geht er über diesen älteren Zeitraum kurz weg und eilt zu der Zeit hin, von da an sich sein Buch zur eigentlichen Geschichtsdarstellung gestalten konnte, zur Zeit Davids. Aber auch von diesem Zeitpunkt an will er nicht eine ausführliche Beschreibung der ganzen israelitischen Geschichte oder erschöpfende Zusammenstellung aller noch vorhandenen Nachrichten geben, sondern er will aus dem reichen geschichtlichen Stoff nur das auswählen und darstellen, was auf die speziellen Zwecke, für die er lebt und schreibt, eine Beziehung hat. Wie zu seiner Zeit, nach dem Verlust der äußern Selbstständigkeit und Herrschaft, die gesetzliche Religion mit ihrem Dienst und ihren Einrichtungen das vorzüglichste Gut war, welches

Israel aus der alten Zeit in die neue hinübergerettet hatte, und zugleich die Grundlage der ganzen äußeren Ordnung und aller Lebensverhältnisse der neuen Gemeinde, so richtet er auch in der Darstellung der alten Geschichten sein vorzügliches Augenmerk auf die Geschichte der gesetzlichen Religion und des gesetzlichen Kultus und will, seinen Volksgenossen zur Lehre und Mahnung, diejenigen Zeiten und Zustände in ein recht helles Licht stellen, in welchen dieser gesetzliche Gottesdienst mit dem jerusalemischen Tempel als seinem Mittelpunkt, mit den Priestern und Leviten als seinen Organen, blühte und seine Segnungen trug. Die Richterzeit und vordavidische Königszeit, als aus welcher so Erfreuliches nicht zu melden war, übergeht er darum; auch die ganze Geschichte des nördlichen Reiches, das von Anfang an auf den Abfall von der gesetzlichen Religion, von Jerusalem, vom davidischen Hause gegründet war, zieht er gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung; auch innerhalb der Geschichte des jerusalemischen Reiches läßt er eine Masse von Nachrichten, die sich bloß auf die politischen Zustände oder auf die persönlichen Lebensverhältnisse einzelner Männer beziehen, weg, stellt dagegen Alles, was er von Ueberlieferungen über den Tempel, den Kultus, die Festfeiern, Tempelmusik und Tempelgesang, die Priester und Leviten und deren Ordnungen und Geschäfte, sowie über die Verdienste der Könige und anderer Männer um die Religion und den Gottesdienst vorfand, mit großer Ausführlichkeit dar und ergeht sich mit Vorliebe in der Beschreibung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten der ältern Zeit, behandelt dagegen die Regierungen und Verhältnisse, über welche so Erfreuliches sich nicht melden ließ, nur in aller Kürze. Im Gegensatz zu den älteren Geschichtsbüchern, welche vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben sind, trägt so die Geschichtschreibung der Chronik (sammt Esra und Nehemia) einen priesterlich-levitischen Karakter, weßwegen man mit Recht schließt, daß der Verfasser selbst zu der Klasse der Priester (De Wette) oder eher Leviten (Ewald S. 235) gehörte. Auch scheint sein levitisch gebildeter Geist an Geschlechtsverzeichnissen und dürren statistischen Uebersichten und Erläuterungen eine besondere Freude gehabt zu haben, woraus sich dann die Aufnahme so vieler Namens- und anderer Verzeichnisse, welche mit dem Hauptzweck des Buches in keinem näheren Bezuge stehen, erklären würde. — In diesem Sinne stellt nun der Verfasser als Einleitung oder ersten Theil seinem Werke eine kurze Uebersicht über die Urgeschichte von Adam an bis auf David voran, 1 Chr. 1—10.; diese ganze Zeit handelt er aber nur in Form von Genealogieen, durch Angabe der Reihenfolge und Gliederung der Geschlechter und Stämme ab, und streut nur dann und wann auch merkwürdige geschichtliche Bemerkungen ein. Nachdem er die Geschlechter von Adam bis auf Jakob herabgeführt, beschreibt er, in den Kreis der 12 Stämme eingetreten, ihre Verhältnisse, besonders ausführlich die von Juda und dem Davidischen Geschlecht und von Levi, aber schon von Kapitel 8 an verläßt er Gesammtisrael, tritt seinem Hauptgegenstand, dem jerusalemischen Reich, durch die Beschreibung der Verhältnisse Juda's, Benjamin's, der Leviten und Jerusalems näher und leitet zur Geschichte Davids hinüber. Er faßt aber in diesen Uebersichten nicht bloß die Verhältnisse, wie sie vor David waren, zusammen, sondern berücksichtigt dabei auch die späteren Königszeiten. Nun kommt er im zweiten Theil des Werks, 1 Chr. 11. bis 2 Chr. 36., auf die Königsgeschichte von David bis zu Jerusalems Zerstörung. Am ausführlichsten verweilt er 1 Chr. 11 — 29. bei Davids Regierung; sie ist auch ihm, wie den prophetischen Geschichtschreibern, der Glanzpunkt der ganzen Königszeit, denn David ist der Gründer der Herrschaft zu Jerusalem, Ordner der Einrichtungen der Priester und Leviten, Schöpfer des gottesdienstlichen Gesangs und der Musik, Vorbereiter des Tempelbaues. Das hierauf Bezügliche beschreibt er darum in großer Weitläufigkeit Chr. 13—18. 22—29., läßt dagegen die Jugendgeschichte Davids, seine Regierung in Hebron, die Geschichte der Aufstände u. drgl. aus. Auch von Salomo 2 Chr. 1—9. erzählt er hauptsächlich nur die Geschichte des Tempelbaues und seiner Einweihung, sowie seine anderweitige Sorge für den Kult. Endlich läßt er 2 Chr. 10—36. nach der Erzählung des Abfalls der 10 Stämme eine fortlaufende Geschichte der Könige Jerusalems folgen, verweilt aber auch hier mit beson-

derer Vorliebe bei den Regierungen und Zeiten, wo die gesetzliche Religion ordentlich gehandhabt wurde oder die Hoheit und Heiligkeit Jerusalems, des Tempels und seiner Diener besonders deutlich sich kund that (vor Allem unter Asa, Josaphat, Joash, Hizkia, Josia). Im dritten Theil des Werks (Esra und Neh.) behandelte er dann in ähnlichem Geiste die nachexilische Geschichte. — Von seinen Erzählungen und Nachrichten hat nun dieses Werk einen guten Theil mit den älteren kanonischen Geschichtsbüchern gemein, oft genug wörtlich oder fast wörtlich damit gleichlautend; ein anderer, ebenso bedeutender Theil desselben aber ist ihm eigenthümlich. Dieses Verhältniß hat man früher, in der Zeit der vorzugsweise negativen Bibelkritik so erklärt, daß man annahm, der Chroniker habe seine mit jenen Büchern gemeinsamen Nachrichten eben aus ihnen geschöpft, Alles aber, was er Abweichendes und Eigenthümliches hat, für Mißverständniß, Umdeutung, Ausschmückung, absichtliche Entstellung und reine Erdichtung ausgab (so namentlich De Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung 1806 und Gramberg, die Chronik nach ihrem geschichtlichen Karakter 1823). Gegen solche maßlose Verdächtigungen ist aber die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Chronikers (hauptsächlich durch die Bemühungen von Keil, apologetischer Versuch 1833, Movers in der angeführten Schrift 1834, Hävernik in der Einleitung 1839 und Ewald in der Geschichte Israels) längst wieder gerettet und anerkannt. Man erkennt nun wieder an, daß der Chroniker überall nach Quellen gearbeitet hat und daß von absichtlichen Erdichtungen oder Entstellungen der Geschichte bei ihm keine Rede seyn kann. Welcher Art diese Quellen waren, kann man aus seinen eigenen Berufungen darauf noch erkennen, und aus der richtigen Erkenntniß derselben erklärt sich auch das Verhältniß seines Werks zu den älteren kanonischen Geschichtsbüchern zur Genüge. Diese Frage nach den Quellen, die noch Movers und De Wette in der Einleitung sehr ungenügend gelöst haben, ist jetzt durch Keil, Hävernik, Ewald, Bertheau ziemlich sicher beantwortet. Für seine Genealogieen und andern Verzeichnisse standen dem Verfasser alte Schatzungslisten als Quellen zu Gebot; solche Listen, auf welche die vorexilische und namentlich die nachexilische Gemeinde großen Werth legte (Esra 2, 59. 62.), hatten sich, zum Theil vielleicht zufällig und vereinzelt, zumeist aber in die Geschichtswerke schon aufgenommen (I. 9, 1. 23, 27. 27, 24.), noch erhalten. Für die eigentliche Geschichtserzählung sodann beruft sich der Verfasser theils auf Worte oder Geschichten von einzelnen Propheten (I. 29, 29. II. 9, 29. 12, 15. 13, 22. 20, 34. 26, 22. 32, 32.), theils (und zwar unter verschiedenen synonymen Titeln) auf ein Geschichtsbuch der „Könige Juda's und Israel's", worin die Geschichte beider Reiche bis zu ihrem Ende beschrieben war. Die genauere Erörterung der Fälle, wo er sich auf dieses Geschichtsbuch beruft, hat ergeben, daß dasselbe sowohl von den Annalen beider Reiche, auf welche sich die kanonischen Bücher der Könige so oft berufen, als von den kanonischen Büchern Sam. und Kön. selbst verschieden ist, und vielmehr ein großes aus jenen Annalen beider Reiche zusammengearbeitetes Werk war, in welchem die Geschichte beider Reiche synoptisch dargestellt war. (Die Frage, ob „der Midrasch des Buchs der Könige" II. 24, 27. damit schlechthin einerlei sey, siehe erörtert bei Bertheau S. XXXIII.). Die Prophetengeschichten sodann, auf die er sich beruft, waren höchst wahrscheinlich nicht, wie noch Keil, Einleitung S. 492 annimmt, selbstständige einzeln vorhandene geschichtliche Schriften von Propheten, sondern, aus den bei Ewald I. S. 247 und Bertheau S. XXXIV ff. angeführten Gründen, Theile oder Abschnitte eben jenes selben großen Geschichtsbuches (s. II, 20, 34. und 32, 32., auch 12, 15.), die er, weil er sie als aus Prophetenschriften ausgezogen denkt (s. II, 26, 22.), unter den Namen dieser Propheten citirt. Dabei ist immerhin möglich, daß solcherlei Schriften auch noch einzeln im Umlauf waren: so wenigstens die II, 33, 19. genannte, wenn die Lesart dort richtig ist. Somit war jenes große Geschichtsbuch, in dem er auch die meisten jener Namensverzeichnisse vorfand, seine Hauptquelle; andere Schriften, die er daneben noch haben mochte, waren sicher von untergeordneter Bedeutung. Daß er auch das jetzt kanonische Königsbuch kannte, wird Niemand läugnen können; ob er es aber auch als Quelle benutzte oder wenigstens darauf Rücksicht nahm, ist zur Zeit

noch eine Streitfrage, die Ewald S. 246. 262. bejaht, die Andern verneinen. Jedenfalls aber erklärt sich der Umstand, daß die Chronik so viele mit dem kanonischen Königsbuch wörtlich gleichlautende Abschnitte hat, nicht aus einer direkten Benutzung desselben, sondern daraus, daß dem großen Quellenbuch des Chronikers und den Büchern Samuel und Könige dieselbe Quelle zu Grunde liegt, und jenes vielleicht schon mit Rücksicht auf die kanonischen Königsbücher gearbeitet worden war. — Hiernach handelt es sich nun bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Chronikers um das Zweifache: wie weit seine Quellen selbst zuverlässig waren, und in wie weit er diese seine Quellen treu benutzte? So weit wir aus der Chronik selbst über die Zuverlässigkeit der Quellen noch ein Urtheil fällen können, haben wir keinen Grund, dieselbe zu verdächtigen; eine große Masse von Differenzen zwischen der Chronik und den Königsbüchern in Namen, Zahlen, einzelnen Ausdrücken u. s. f. erklärt sich zur Genüge durch zufällige Verderbnisse des Textes sey es der Königsbücher oder der Chronik und ihrer Quellenbücher. Wohl aber scheint aus der Gleichartigkeit mancher vom Chroniker nach seinen Quellenbüchern mitgetheilten (Propheten-) Reden (s. Bertheau S. XL.), sowie auch aus der zweimal gebrauchten Benennung seiner Quelle mit „Midrasch“ (II, 13, 22. 24, 27.) zu folgen, daß schon in diesen Quellen die alte Geschichte zum Theil in freier, erbaulich-erklärender Weise dargestellt war. Der Chroniker selbst sodann folgte seinen Quellen im Ganzen sehr treu und oft nur zu sklavisch; namentlich ist er in der Anordnung des Stoffs oft zu sehr von ihnen abhängig, was seiner Darstellung selbst schadet (man vergl. z. B. die mehrfache Wiederholung einer und derselben Nachricht in seinem Buche: I, 9, 35—44. mit 8, 29—40. oder II, 1, 14—17. mit 9, 25—28.). Aber damit soll nicht gesagt seyn, daß er nicht auch in seiner Weise Manches änderte, dazu und davon that; seine Sprache, seine Zeit, seinen Geist und seine eigenthümlichen Zwecke merkt man trotz aller Quellenmäßigkeit aus seinen Darstellungen heraus. Er übersetzt oft genug die ältere Sprache in die Sprache seiner Zeit, ändert in den Ausdrücken, läßt Einzelnheiten weg, oder setzt Erklärungen bei, ohne damit immer das Richtige zu treffen, streut allerlei Reflexionen und Bemerkungen ein (s. die Belege bei De Wette §. 190. a und b; Keil, Einl. S. 482—486); er läßt die eigenthümlichen dogmatischen Anschauungen seiner Zeit einfließen (vergl. 1 Chr. 21, 1. mit 2 Sam. 24, 1.), stellt gerne mit Weglassung von Mittelursachen die Begebenheiten in ein wunderbares Licht; in den den Männern der Vorzeit in den Mund gelegten Reden hat er selbst freier eingegriffen und in seiner Weise Manches ausgeführt, wozu er nur etwa die Grundgedanken überkommen hatte; in den häufigen Beschreibungen der religiösen Feierlichkeiten und Feste der Vorzeit hat er sich deutlich von dem Vorbild der Festfeiern seiner Zeit zu sehr leiten lassen. So hat er öfters kurze ältere Nachrichten mit seinem Geiste wieder zu deutlicheren festen Bildern belebt, so daß zwar die Grundvorstellung der Sache bei ihm richtig und geschichtlich, die Ausführung aber im Geschmacke der späteren Zeit ist (De Wette §. 190, a—c. und 191); und solche Eigenthümlichkeiten von ihm muß man allerdings beachten, wenn man sein Werk zu geschichtlichen Zwecken benutzen will. — Seine Sprache, vielfach durch seine Quellen beeinflußt, ist noch ziemlich gut hebräisch, trägt aber in vielen einzelnen Ausdrücken und in mehrfachen eigenthümlichen Construktionen, sowie in der Schreibweise einzelner Wörter starke Zeichen des späten Hebraismus an sich (s. Zunz S. 32., Ewald S. 252 f., Bertheau S. XIX ff.). In den genealogischen Verzeichnissen hat er eine gewisse Technik seiner Zeit in Anwendung gebracht, die noch nicht gehörig aufgeklärt ist. — Die Aufnahme der Chronik in den Kanon scheint auf der richtigen Einsicht in die Wichtigkeit der vielen ihr eigenthümlichen Nachrichten und Erzählungen, durch welche sie die alten Bücher ergänzt, zu beruhen; sie mußte aber als ein jüngeres und nicht im prophetischen Geiste geschriebenes Buch folgerecht in die dritte Klasse kanonischer Bücher, die Hagiographen, gestellt werden. Für uns hat sie theils als Geschichtsquelle, durch welche die älteren Bücher ergänzt oder berichtigt werden, theils als vorzügliches Hülfsmittel zur Erkenntniß der Textgeschichte einen unschätzbaren Werth. — Die Gestalt des Textes der Chronik ist im Großen und Ganzen

ſchon bei den LXX dieſelbe, wie in der maſoretiſchen Feſtſtellung; im Einzelnen enthält derſelbe aber viele Fehler, namentlich in den Namen, und iſt darum auch die griechiſche Ueberſetzung der LXX bei dieſem Buche nicht ohne ziemlichen kritiſchen Werth. — Erklärer hat die Chronik von Anfang an bis auf unſere Zeiten ſehr wenige gefunden; ſelbſt ein Targum zu derſelben haben wir bis jetzt nur aus ſehr ſpäter Zeit (dem ſiebenten Jahrhundert.). In neueſter Zeit wurden die allgemeinen, zur Einleitung in die Chronik gehörigen Fragen vielfach beſprochen; an eingehenden ſelbſtſtändigen Commentaren zur Chronik aber fehlte es gänzlich. Um ſo ſchätzenswerther iſt die ſo eben erſchienene gründliche und gewiſſenhafte Erklärung der Chronik von Bertheau (XV. Lieferung des exegetiſchen Handbuchs zum A. T. 1854.). A. Dillmann.

Chronologie, chriſtliche, ſ. Zeitrechnung.

Chryſanthus, Patriarch von Jeruſalem am Anfang des vorigen Jahrhunderts und einer der wenigen neugriechiſchen Theologen und Schriftſteller von einigem Ruf. Er hatte ſeine Bildung zu Konſtantinopel, in Italien und auf Reiſen durch ganz Europa erlangt. Als Patriarch von Jeruſalem folgte er (ungewiß in welchem Jahre) ſeinem Vetter Doſitheus, wie dieſer dem Nectarius, übertraf aber Beide an Verdienſt. Neben gelehrter Kenntniß der klaſſiſchen Sprachen und der Mathematik, die ihm nachgerühmt wird, beſaß er patriſtiſche Erudition und zeigte als Prediger vielen Eifer. Unter ſeinem Patriarchat wurde der Tempel des heiligen Grabes mit Bewilligung des türkiſchen Sultans neu ausgebaut. Derſelbe Chryſanthus war es auch, auf deſſen Anrathen und mit deſſen Unterſtützung der Metropolit Athanaſius die erſte Ausgabe der *Πανοπλία* des Euthymius Zigabenus 1710 zu Bukareſt (*Τεργοβίστον*) erſcheinen ließ. Seine theologiſchen Schriften ſind: *Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὀφφικίων τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, De officiis clericorum omniumque ecclesiae ordinum simul et de quinque primariis patriarcharum sedibus. Tergobysti 1717. — Doctrina utilis de poenitentia et confessione (griechiſch) Venet. 1724. — Nuncupationes ecclesiasticae et salutandi formulae, quibus utuntur Graeci recentiores (griech. und lat. in Biblioth. literar. being a collection etc.) Lond. 1724. Das Geburts- und Todesjahr des Chryſanthus finde ich nirgends angegeben. Vergl. Demetr. Procop. De eruditis Graecis in Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 540 und VIII, p. 331. Gaß.

Chryſippus. Von dieſem wenig genannten Mann wiſſen wir nur, daß er ein Kappadocier von Geburt mit ſeinen Brüdern Kosmas und Gabrielius in Syrien lebte und ſich dann nach Paläſtina begab, um den wiſſenſchaftlichen Unterricht des Abts Euthymius zu genießen. Er war um 455 Vorſteher des Kloſters Laura, dann der Auferſtehungskirche zu Jeruſalem, endlich Presbyter daſelbſt und Hüter des heiligen Kreuzes was er zehn Jahre blieb. Dieſe Notizen finden ſich in Euthymii vita a Cyrillo Scythopolitano apud Surium ad diem XX. Januar. Gedruckt iſt von ihm eine blumenreich und ſchwülſtig geſchriebene Homilia de S. Deipara in Auctar. Ducaeano II, p. 424 (Bibl. PP. Paris. 1644. XII. p. 668), handſchriftlich vorhanden ein Encomium S. Theodori Martyris in der Bibl. Caes. Vindob. cod. 113 (Lamb. vol. IV, p. 142). Photius erwähnt dieſe Lobrede Cod. 171, und Fragmente finden ſich in Eustratii Constantinop. libro de statu vita functorum c. 22, wiewohl es zweifelhaft bleibt, welcher Märtyrer Theodorus gemeint ſey. Vergl. *Fabric.* Bibl. Gr. ed. Harl. X. p. 257. 276. 333. 34. Gaß.

Chryſologus. Dieſen Beinamen führt Petrus von Ravenna, einer der bekannteren lateiniſchen Kirchenredner des fünften Jahrhunderts. Er war um 406 zu Imola (Forum Cornelii) im Gebiet des jetzigen Kirchenſtaats geboren und wurde von dem dortigen Biſchofe Cornelius für den geiſtlichen Stand erzogen und unterrichtet. Mit Widerſtreben nahm er 433 (nach gew. Angabe) die Wahl zum Biſchofe von Ravenna, dem damaligen Sitz des occidentaliſchen Reichs, an und wurde durch den römiſchen Biſchof Sixtus III. geweiht. Hier blühte er als Zeitgenoſſe Leo I. unter Valentinian III. Als Prediger wirkte er für Sittenſtrenge und Werktheiligkeit, verfocht

das kirchliche Dogma gegen arianiſche und ſonſtige Abweichungen und miſchte ſich brieflich in den Streit gegen Eutyches. Sein kirchliches Anſehen verſchaffte ihm Metropolitanrechte, ſeiner Beredtſamkeit verdankte er ſpäter den Beinamen Chryſologus. In dem genannten Geburtsort ſoll er 450 (nicht wie zuweilen angegeben wird 500) geſtorben ſeyn. Dieſe wenigen Notizen ergeben ſich theils aus ſeinen Reden, theils ſind ſie aus Acta SS. Julii t. VII, 218—221 und Muratori Script. t. II, ab init. (vergl. Graevii Thes. VII, p. 1. lib. 2.) zu ſchöpfen. — Wir beſitzen unter ſeinem Namen 176 Sermones, von denen aber nur etwa 160 ihm anzugehören ſcheinen. Die erſte Sammlung wurde ſchon im 8. Jahrhundert von Felix, Biſchof von Ravenna, veranſtaltet und in einem noch vorhandenen Prolog bevorwortet. Es ſind kurze, gedrungen und zuweilen mit Schwung geſchriebene Paräneſen, theils Erklärungen von Parabeln und andern Bibelſtücken, theils Ermahnungen über moraliſche und ascetiſche Themata, dazu auch einige dogmatiſche und polemiſche Auseinanderſetzungen. Hiſtoriſche Wichtigkeit haben die der Erklärung des apoſtoliſchen Symbols gewidmeten Reden, weil ſie einen eigenen, obwohl mit der römiſchen Formel bei Rufinus faſt übereinſtimmenden Text dieſes Symbols darbieten (*Walch*, Bibl. symbol. p. 62. Hahn, Biblioth. der Symb., S. 11.). Von Briefen des Chryſologus iſt nur der eine auch griechiſch vorhandene an Eutyches vom Jahr 449, eine Aufforderung zum Gehorſam und Verwarnung vor dogmatiſcher Extravaganz enthaltend, übrig, und man hat ohne Grund vermuthet, daß Leo's berühmte Epiſtel an Flavian von dieſem Chryſologus eingegeben ſey. — Die erſte Ausgabe der Sermones iſt von P. Agapitus Vincentius. Bononiae 1534 und wurde oft wiederholt. Auch wurden die Reden mit den Werken des Leo Magnus, Maximus Taurin., Fulgentius Rusp. (z. B. Par. 1671. ed. Rainaud) verbunden herausgegeben. Die Epistola contra Eutychen graece et latine cum notis G. Vossii. Mogunt. 1604 oft wiederholt. Spätere Ausgaben: Bonon. 1643. et Venet. 1742. Opera et studio D. Mitae. — Lugd. 1676, Opera P. Martini del Castillo. — Opera omnia — recensita a P. Sebastiano Pauli. Venet. 1750. Aug. Vindel. 1758. — Uebrigens vergl. *Oudin*, I, p. 1250. *Tillemont*, Mém. XV, p. 184. *Fabric.* Bibl. med. et inf. latin. I, p. 379. *Schönemann*, Biblioth. II, p. 746. *Fessler*, Institutt. patrologiae Oenip. 1851. II, p. 706. Gaß.

Chryſoſtomus, Johannes. Dieſer berühmteſte Redner des kirchlichen Alterthums, der den ehrenden Beinamen *Χρυσόστομος* (Goldmund) erſt ſpäter (im 7. Jahrhundert) erhalten hat, ſeiner Zeit aber unter dem Namen Johannes bekannt war, wurde um's Jahr 347 zu Antiochien geboren. Sein Vater, Secundus, bekleidete die anſehnliche Stelle eines Magister militum Orientis, und ſeine Mutter, Anthuſa, ſtammte aus angeſehenem Geſchlechte. Ihr, der frühe verwittweten Mutter, verdankte der Knabe die lebendigen Eindrücke der Frömmigkeit, die beſtimmend auf ſein ganzes Leben und auf ſeine Thätigkeit in der Kirche gewirkt haben. Den wiſſenſchaftlichen Unterricht erhielt er in der Schule des heidniſchen Rhetors Libanius, ohne Gefährdung ſeines chriſtlichen Glaubens. Dagegen übte von chriſtlicher Seite her der alte Biſchof Meletius einen ſo mächtigen Einfluß auf den Jüngling, daß dieſer der Laufbahn des Forums, der er ſich zuerſt gewidmet, freiwillig entſagte und die reichen Geiſtesgaben, womit Gott ihn ausgerüſtet, in den Dienſt der Kirche ſtellte. Nachdem er drei Jahre den Unterricht dieſes Biſchofs in den chriſtlichen Heilswahrheiten genoſſen, empfing er aus ſeinen Händen das Sakrament der Taufe. Derſelbe weihete ihn auch zum Lector, welches Amt gewöhnlich den jüngern Leuten übertragen wurde, eine Vorſtufe zu höheren Würden. Johannes aber war weit entfernt, voreilig nach dieſen zu ſtreben. Vielmehr entzog er ſich durch eine Liſt der Biſchofswahl, mit der man ihn beglücken wollte, indem er ſeinen Freund Baſilius vorſchob, den er für würdiger hielt. Die Nothwendigkeit, ſich über dieſen Schritt zu verantworten, wurde die Veranlaſſung zu ſeinem berühmten Buche über das Prieſterthum (*περὶ ἱερωσύνης*, de sacerdotio). Dem geräuſchvollen Leben eines hochgeſtellten Kirchenfürſten zog Johannes die Einſamkeit des Kloſterlebens vor, mit ſeinen

Studien und Andachtsübungen, wie sie dem nach innen gekehrten Sinne zusagten. So verbrachte er nach dem Tode seiner Mutter in Gemeinschaft mit andern gleichgesinnten jungen Männern, unter denen ein Theodorus, nachher Bischof von Mopsueste, sich auszeichnete, und unter der Leitung des gelehrten Abtes Diodor, des spätern Bischofs von Tarsus, sechs Jahre in mönchischer Einsamkeit (im antiochenischen Gebirge), bis ihn um's Jahr 380 seine geschwächte Gesundheit nöthigte, nach Antiochien zurückzukehren. Meletius ordinirte ihn zum Diakonus, und nach ferneren sechs Jahren erhielt er 386 unter Bischof Flavianus die Presbyterwürde. Eine geraume Zeit unterstützte er den Bischof als Gehülfe sowohl in der Predigt als in der Seelsorge, und erwarb sich durch seine glänzende Beredtsamkeit und durch die Größe seines Karakters die Achtung der antiochenischen Gemeinde. Auch von den Stürmen der Zeit blieb er nicht unberührt. Ein Aufruhr in Antiochien (387), in welchem unter anderen die Bildsäulen des Kaisers Theodosius, der Kaiserin und der beiden Prinzen, Arkadius und Honorius, zu Boden gerissen und beschimpft wurden, gab ihm Veranlassung, in ernsten Strafreden dem Volke seine Sünden vorzuhalten, aber auch die durch den Vorfall erschütterten und geängsteten Gemüther wieder aufzurichten. Es sind dies die berühmten Reden von den Bildsäulen. Auch in seinen Fastenpredigten eiferte er gegen die Schaulust, die im Circus und im Theater ihre Befriedigung suchte und gegen das Sittenverderben überhaupt, wie es in seinen verschiedenen Gestaltungen ihm vor Augen trat. Den Beifall, den das Volk seinen Reden durch lautes Getöse mit Händen und Füßen (κρότος) an den Tag legte, wies er mit ernster Entrüstung von sich, indem die Kirche kein Theater sey. Auch unterließ er nicht, seine Zuhörer vom bloßen Hören der Predigt und der Uebung des äußern Gottesdienstes auf das Innere hinzuweisen und empfahl besonders eindringlich das Lesen der heil. Schrift in Verbindung mit Gebet und Fasten. Ein treuer Anhänger der Kirchenlehre bekämpfte er die häretischen und sektirerischen Richtungen, soweit sie in seiner Umgebung sich bemerklich machten; doch hielt er sich von starrem Dogmatismus und unfruchtbarer Spekulation ebenso ferne, als von einer leidenschaftlichen Polemik. Selbst gegen die Heiden empfahl er ein sanftes, liebevolles Betragen und ging darin mit eigenem Beispiel voraus; aber um so nachdrücklicher bekämpfte er die Einflüsse heidnischer Sitte und heidnischen Aberglaubens, die sich noch immer in der Christenheit geltend machten. Für die Verbreitung der christlichen Weihnachtsfeier im Morgenlande hat er durch sein Ansehen mitgewirkt. Nachdem Chrysostomus gegen 12 Jahre in der Stellung eines Presbyters zu Antiochien gewirkt hatte, ward er durch Verwendung des am kaiserlichen Hofe viel vermögenden Eutropius nach der Residenz versetzt. Ohne sein Zuthun wurde er unter einem Vorwande aus Antiochien herausgelockt und nach Konstantinopel gebracht, wo schon alle Anstalten zu seiner Erhebung auf den Bischofs- und Patriarchenstuhl daselbst getroffen waren. Es geschah dies gegen Ende des Jahres 397. Im Februar 398 erhielt Chrysostomus die Weihe als Bischof. Mit dem erweiterten Wirkungskreise des Mannes und dem steigenden Ansehen in demselben vermehrte sich aber auch die Zahl seiner Mißgönner und Feinde, und hatte es ihm bei seiner Rückhaltlosigkeit schon früher nicht an manchen schweren Kämpfen gefehlt, so eröffneten sich nun für ihn eine Reihe von Widerwärtigkeiten, in denen ihn einzig sein hoher Glaubensmuth und das Bewußtseyn aufrecht erhielt, daß er nicht seine, sondern Gottes Sache führe. Unter den Neidern that sich besonders der Bischof Theophilus von Alexandrien hervor, der ihm die bittersten Stunden bereitete und zuletzt seinen Sturz herbeiführte. Auch mit jenem Eutropius, der seine Beförderung nach Konstantinopel betrieben, nun aber sich Eingriffe in die Rechte der Kirche erlaubte, dadurch, daß er ihr das Asylrecht zu entziehen suchte, gerieth er in Zerwürfniß, erhielt aber durch die Ungunst, in welche jener Staatsbeamte fiel (so daß er selbst zu dem von ihm bestrittenen Asylrecht seine Zuflucht nehmen mußte), eine treffliche Gelegenheit, nicht nur seinen Feind zu demüthigen, sondern auch glühende Kohlen auf dessen Haupt zu sammeln, indem er sich als Fürbitter für ihn bei dem Kaiser einstellte (vgl. die Rede an den Eutropius). Wie in Antiochien, so setzte

sich Chrysostomus auch in Konstantinopel dem Sittenverderben entgegen, wobei er auch die Vornehmen, ja selbst die Kaiserin Eudoxia nicht schonte. Deßgleichen bestritt er auch hier die Häretiker, namentlich die arianische Fraktion der Eunomianer, die, nachdem sie unter Theodosius ihre Kirchen in Konstantinopel verloren hatte, ihren Gottesdienst außerhalb der Stadtmauern hielt und durch ihre Prozessionen und die dabei erschallenden Gesänge auf die Gemüther der Katholiken zu wirken suchte. Chrysostomus setzte diesen Prozessionen ähnliche Bittgänge mit untermischten Chören entgegen. Da das Zusammentreffen der Züge zu blutigen Händeln führte, so wurden den Arianern die ihrigen verboten. Auch in die sogenannte origenistische Streitigkeit ward Chrysostomus verwickelt. Die nitrischen Mönche in Aegypten wurden von dem oben erwähnten Bischof Theophilus von Alexandrien des Origenismus beschuldigt und als Ketzer verfolgt. Chrysostomus glaubte sich ihrer annehmen zu sollen und versuchte eine Versöhnung zwischen ihnen und dem Bischof. Allein dieser wies jeden Friedensantrag schnöde zurück. Ebenso entzog er sich der Untersuchung, welche auf Befehl des Kaisers durch Chrysostomus in Konstantinopel sollte vorgenommen werden, indem er vielmehr sich zum Richter über den letztern aufwarf. Nachdem er durch den eifernden Epiphanius das Feuer hatte anschüren lassen (dieser kam 403 nach Konstantinopel und regte die Gemüther gegen den Bischof auf), kam er in eigener Person dahin und berief eigenmächtig eine Synode in einer Vorstadt von Chalcedon (s. d. Art.) ad quercum. Hier wurden eine Menge Beschuldigungen, wie sie die Leidenschaft eingab, gegen Chrysostomus erhoben: er habe die Geistlichen ehrlose und nichtswürdige Menschen gescholten, die Kirchengüter verschleudert, das Volk aufgewiegelt, die Kaiserin eine Jesabel genannt u. a. m. Auch seine Predigtweise entging den Angriffen nicht; sie wurde als schwülstig und über das Verständniß des gemeinen Mannes weit hinausgehend dargestellt. Chrysostomus, zur Verantwortung gefordert, erschien nicht und wurde sonach in contumaciam verurtheilt. Die versammelten Bischöfe erklärten ihn für abgesetzt und der Kaiser Arkadius bestätigte das Urtheil um so williger, da der Verurtheilte ihm noch besonders von der Synode als Majestätsverbrecher war verzeigt worden. Es traf ihn die Strafe der Verbannung. Chrysostomus fügte sich ruhig in sein Schicksal; allein das Volk ertrug nicht lange die Abwesenheit seines Bischofs, und bald ergoß sich die öffentliche Stimmung in laute Kundgebungen des Unwillens gegen dessen Feinde. Dazu kam ein Erdbeben, in welchem auch Eudoxia eine Warnung von höherer Hand zu erkennen meinte. Auf ihre eigene schriftliche Einladung kehrte der Verbannte in kurzer Zeit wieder nach der Residenz zurück, wo er mit lautem Jubel aufgenommen wurde. Noch einmal aber verscherzte er die Gunst der Kaiserin, als er die wilde Ausgelassenheit des Volkes tadelte, die bei Errichtung ihrer Bildsäule in der Nähe der Sophienkirche hervorgetreten war; die Eitelkeit deutete die Rüge persönlich; auch die Anspielung auf das Verhältniß der Herodias zu Johannes dem Täufer, die sich Chrysostomus in einer Predigt erlaubte, war nicht geeignet, die Erbitterte zu besänftigen. Sie verband sich nun auf's Neue mit den Feinden. Diese waren um einen Vorwand nicht verlegen; sie erklärten die Wiedereinsetzung eines durch eine Synode entsetzten Bischofes für ungültig, so lange nicht eine noch größere Kirchenversammlung das Absetzungsurtheil zurücknehme. Der Kaiser, dem Willen seiner Gattin sich fügend, fertigte dem Chrysostomus fünf Tage nach dem Pfingstfeste 404 den Abschied zu. Er wurde nach Bithynien gebracht, wo er sich einige Zeit in Nicäa aufhielt; aber die nimmer rastende Rachsucht der Kaiserin wußte es dahin zu bringen, daß ihm die öde Stadt Cucusus (auf der Grenze zwischen Isaurien, Cilicien und Armenien) zum Verbannungsort angewiesen wurde. Auch von dort aus erhielt er briefliche Verbindungen mit seinen Freunden in Konstantinopel, den sogenannten „Johanniten," die um seinetwillen allerlei Verfolgung zu leiden hatten, namentlich auch mit seiner Freundin, der christlichen Wittwe Olympias, deren Rathgeber, auch in Beziehung auf Werke der christlichen Wohlthätigkeit, er seit seiner Berufung nach Konstantinopel gewesen war. Mitten unter den vielen Entbehrungen und Beängstigungen, denen er in seinem Exil ausgesetzt war (die feindlichen Ueberfälle der Isaurier nöthigten

ihn gegen Ende des Jahres 405 zur Flucht nach Arabissum), blieb er getrosten Muthes und richtete sich an den biblischen Beispielen des Glaubens auf. Vergebens verwendete sich für ihn die Kirche des Abendlandes durch den römischen Bischof Innocenz I. und den Kaiser Arkadius. Die Feinde suchten vielmehr jede Verbindung des Verbannten mit der christlichen Welt dadurch unmöglich zu machen, daß sie am kaiserlichen Hof eine Verordnung auswirkten, wonach Chrysostomus nach der Stadt Pityus, am östlichen Ufer des schwarzen Meeres, gebracht werden sollte. Er erreichte jedoch das Ziel dieser letzten Verbannung nicht mehr, sondern starb auf der Deportationsreise in der Nähe der Stadt Comana im Pontus, den 14. Sept. 407. Dreißig Jahre nach seinem Tode ließ Kaiser Theodosius II. seine Gebeine feierlich nach Konstantinopel bringen.

Die Bedeutung des Mannes für die Kirche ist eine mannigfache. Allermeist ist es sein christlicher, priesterlicher *Karakter*, der von der sittlichen Macht des Christenthums in seinen Bekennern ein rühmliches Zeugniß ablegt. Hierin steht er auf *einer* Linie mit Origenes, Cyprian, Athanasius, Ambrosius, Augustinus. Wie hoch er die Bestimmung eines Dieners Christi faßte, geht aus seiner oben erwähnten Schrift vom Priesterthum hervor. Wenn auch die falsche Unterscheidung vom geistlichen und weltlichen Stande, die der ganzen katholischen Hierarchie zum Grunde liegt, in dieser Schrift hervortritt, so enthält sie doch Vieles, was auch der evangelische Geistliche in Absicht auf seine Berufserfüllung beherzigen kann, und so sehr auch Chrysostomus dem Mönchsthum Vorschub gethan hat, so weit hält er sich doch von einer einseitigen Ueberschätzung desselben ferne; ja, er gibt dem Geistlichen, der in der Welt zu wirken weiß, den Vorzug; denn „wer innerhalb des Hafens am Steuerruder sitzt, gibt noch keine genaue Probe seiner Kunst; wer aber mitten im Meer und Sturm das Schiff retten kann, muß von jedem als der beste Steuermann erkannt werden.“ — In dogmatischer Beziehung finden wir Chrysostomus in der Reihe der rechtgläubigen Lehrer; doch hat er weniger zur Weiterförderung des Dogma's, als zu dessen Erhaltung und dialektischen Entwickelung im Einzelnen gewirkt (so in mehrern seiner Homilien und in der Schrift de providentia in 3 BB.); daher die Dogmengeschichte bei ihm weniger Ausbeute findet, als bei Athanasius, den drei Kappadoziern, den beiden Cyrillen u. A. Die Art jedoch, wie er von seinem ethisch-praktischen Standpunkt aus den freien Willen und die sittliche Selbstbestimmung des Menschen hervorhebt, verdient immerhin auch vom Dogmatiker wohl in's Auge gefaßt zu werden. Mehr als in der Dogmengeschichte hat sein Name Bedeutung in der Geschichte der Schrifterklärung. Als Schüler des Diodor von Tarsus gehört Chrysostomus zu den Exegeten, die im Gegensatze gegen die Allegoristen sich einer genauen grammatisch-historischen Interpretation befliſſen, und so steht er denn als Commentator der Schrift neben Theodoret, Theophylakt, Oekumenius noch immer in Ansehen. Die Hauptgröße des Chrysostomus erscheint aber auf dem Gebiete der Homiletik. Er war nicht nur Schriftausleger, sondern zugleich *Redner* im vollen Sinne des Wortes, und eben das Zusammentreffen des Homiletischen und des Rhetorischen drückt den meisten seiner Reden den eigenthümlichen Stempel der *christlichen Predigt* auf. Damit ist nicht gesagt, daß seine Vorträge nach allen Beziehungen als untadelige Muster aufzustellen seyen. Die Predigt des Chrysostomus fällt in eine Zeit, in welcher das Christenthum nicht nur von der antiken Philosophie, sondern auch von der antiken Kunst Manches in sich aufgenommen hatte, das es sich nicht auf die Dauer assimiliren konnte, sondern von dem es sich als einem Fremdartigen mit der Zeit wieder losmachen mußte, eine Aufgabe, an der es noch jetzt sich zerarbeitet. Vollends in einer Stadt, wie Konstantinopel, wurden an den kirchlichen Redner jener Zeit Anforderungen gestellt, die er nur mit Hülfe jener in den Schulen der Heiden hochgepriesenen und von ihnen auf die christlichen Schüler übergetragenen Kunst befriedigen konnte. Und so stoßen wir denn auch bei Chrysostomus auf jene künstlichen Antitheſen, auf jene über das Maß des Schönen, geschweige des Wahren hinausgetriebenen Häufungen und Steigerungen des Ausdruckes (Hyperbeln), in denen man sonst wohl den Triumph der Rhetorik gesucht hat. Auch ergeht sich bei aller Nüchtern-

heit der antiocheniſchen Exegeſe dennoch der oratoriſche Witz nicht ſelten in gewagten Allegorien und Wortſpielen. Allein nichtsdeſtoweniger ſchlägt die Macht der wahren Beredtſamkeit, wie ſie eine Gabe der Natur, oder bei dem chriſtlichen Redner eine Gnadengabe des göttlichen Geiſtes und zugleich eine Frucht ernſter Studien und Uebungen iſt, überall als zündender Funke hindurch, ſo daß, wenn wir die Reden des Chryſoſtomus all ihres fremdartigen Schmuckes entkleiden könnten, er erſt in ſeiner ganzen und wahren Größe vor uns ſtehen würde. Darum verdienen dieſe homiletiſchen Meiſterwerke, wenn auch nicht nachgeahmt, doch immer wieder von Neuem ſtudirt zu werden, gleich denen eines Boſſuet, Maſſillon, Bourdaloue, die ſich vorzüglich an ihm gebildet haben.

Chryſoſtomus bereitete ſich in der Regel ſorgfältig auf ſeine Predigten vor, und er empfiehlt eine ſolche Vorbereitung auch Andern (de sacerd. c. 5.). Dennoch aber war er um das Wort nicht verlegen, wenn der Augenblick ihm zu reden gebot. So, als er einſt auf dem Wege zur Kirche durch den Anblick der Bettler, die das Gotteshaus umlagerten, ergriffen wurde, wählte er dies zum Thema ſeiner Predigt, und ein andermal, als während ſeines Vortrags die Aufmerkſamkeit der Zuhörer auf die Verrichtungen des Lampenanzünders gelenkt wurden, traf die Schuldigen ſofort eine ſcharfe Strafrede über dieſen Leichtſinn. Dieſe Geiſtesgegenwart, die den gebornen Redner beurkundet, kam ihm um ſo mehr zu Statten, als er ſehr oft zu predigen hatte, oft mehrere Tage nacheinander, beſonders zu den Feſtzeiten. — Uebrigens bieten dieſe Predigten ſowohl in Abſicht auf den Inhalt, als auf die Form eine große Mannigfaltigkeit dar. Bald wird die Kirchenlehre oder ein Stück derſelben gegen die Irrlehre vertheidigt, bald irgend ein ſittliches Verhältniß näher beleuchtet, ein Zeitereigniß beſprochen, eine öffentliche Calamität zur Bußpredigt benutzt, eine im Schwange gehende Unſitte bekämpft, eine ſpezielle Tugend empfohlen, bald das Andenken an einen Märtyrer gefeiert, und namentlich bildet auch das politiſche Leben mit ſeinen Leidenſchaften und ſeinen ſittlichen Gefahren nicht ſelten die Grundlage ſeiner Vorträge. Rückſichtlich der Form laſſen ſich unterſcheiden 1) eigentliche, am Schriftfaden fortlaufende Homilien, deren Chryſoſtomus faſt über alle bibliſchen Bücher des A. und N. T. gehalten hat, unter denen ſich beſonders die Homilien über die Pſalmen, über das Evangelium Johannis und die pauliniſchen Briefe auszeichnen. 2) Vorträge über einzelne bibliſche Geſchichten und einzelne Sprüche der Schrift. (So 5 Predigten über die Geſchichte der Hanna, 7 über das Gleichniß von Lazarus und dem reichen Mann, 2 über den Verräther Judas; ferner über Sprüche, wie Röm. 12, 20. u. a.) 3) Synthetiſche Vorträge über einzelne Seiten des chriſtlichen Lebens (über die Buße, das Gebet, den Nutzen der heiligen Schrift, von dem Troſt wider den Tod). 4) Gelegenheitspredigten, wie die oben genannten 21 Homilien von den Bildſäulen, die Rede gegen den Eutropius, die verſchiedenen Reden gegen die Häretiker, ſodann gegen Juden und Heiden. 5) Feſtpredigten und Reden zum Gedächtniß der Apoſtel und Märtyrer, unter welchen letztern ſich die 7 Lobreden auf den Apoſtel Paulus und die Reden auszeichnen zum Andenken an die Verſetzung der Gebeine des Märtyrers Babylas*). — Nicht alle Vorträge ſind über Texte gehalten, und ebenſowenig thut ſich der Redner durch eine künſtliche Dispoſition von vornherein Zwang an; er bedient ſich der größten Freiheit und bei aller Kunſt weiß er als ein feiner Kenner des menſchlichen Herzens wieder ſehr natürlich zum Herzen des Einzelnen, wie zum Herzen des Volkes zu reden, wie denn die Macht ſeines Wortes ſchon von den Alten gelobt und bekannt worden iſt, daß es ihm Keiner hierin zuvorgethan habe**).

---

*) Babylas, Biſchof von Antiochien, war als Märtyrer unter Decius umgekommen (250). Er wurde in der Nähe von Antiochien in dem daphniſchen Hain begraben. Seine Gebeine ließen dem Teufel keine heidniſchen Orakel mehr zu. Julian ließ darum dieſelben ausgraben. Bald darauf brannte der Tempel ab.

**) *Sozomenus*: λέγειν τε καὶ πείθειν δεινός, καὶ τὸς κατ' αὐτὸν ὑπερβάλλων ῥήτορας.

Sein Leben ist beschrieben zunächst von Palladius, einem Freund und Zeitgenossen des Chrysostomus (er war Bischof zu Helenopolis in Bithynien): de vita Joh. Chrys., womit zu vergl. *Socr.* h. e. VI. 2—21. *Sozom.* VIII. c. 2—23. *Theodoret* V. 27. 34. *Hier.* de vir. illustr. c. 129. Von neuern Biographen sind zu nennen: *du Pin*, nouvelle bibliothèque des auteurs eccles. III. p. 7—75. Montfaucon (in der Ausg. der Werke T. XIII.), Cramer (im 1. Band der deutschen Uebersetzung seiner Predigten), *Cave*, scriptores eccles. I. p. 300—342. *Oudin*, comm. de script. eccles. I. p. 687—790. Schröckh, Kirchengesch. X. S. 309 ff., vorzüglich aber Neander, der heil. Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. II. Berlin 1821. 3. Ausg. 1849. Vergl. noch Augusti, Denkw. aus der christl. Archäologie. VI. S. 387 ff. Böhringer, Kirchengesch. in Biographien I. 4. S. 1 ff. Jos. Lutz, Chrysostomus und die übrigen berühmtesten Redner alter und neuer Zeit. Tüb. 1846. — Ausgaben seiner Werke: von Savilius. Etonae 1613 in VIII Bdn., von Fronto Ducäus. Paris 1609—1636 in XII Bdn., von Montfaucon in XIII Bdn. Paris 1718—1738, nachgedruckt Venedig 1755, 1780, wieder neu edirt von Sinner. Paris 1835—1840 *). — Einzelne Werke: de sacerdotio lib. VI. von J. A. Bengel. 1725. Stereotypausg. 1825; von Leo, Leipz. 1834 (in deutschen Uebersetzungen von Hasselbach. Stralsund 1821, v. J. Ritter. Berlin 1821; von Beda Weber. Insbruck 1833). Auswahl aus seinen Homilien von Ch. F. Matthäi (Homiliae IV. Missniae 1792; novae ecclogae Vol. LVI. Lips. 1807); von Burrmeister. Gött. 1816. — Die Rede in Eutropium von Orelli. Turic. 1828 (Programm). — In deutschen Uebersetzungen: Predigten und kleine Schriften von J. A. Cramer. X. Leipz. 1748—1751. Reden über das Evangelium Matthäi von J. W. Feder. Augsb. 1786. Reden über das Evangelium Johannes von Eulogius Schneider. Augsb. 1788, 1789. Ausgewählte Homilien von P. Mayer. Nürnb. 1830. Homilien über die Briefe des heil. Paulus von W. Arnoldi. Homilien über die Bildsäulen von Wagner. Wien 1838. Die Homilien des heil. Chrysostomus in einer Auswahl für Seelsorger und zur Privaterbauung von Joseph Lutz. 2. Aufl. Tüb. 1853. — Eine wohlfeile griechische Handausgabe der Homilien in einer verständigen Auswahl zum Gebrauche der Theologie Studirenden wäre überaus wünschenswerth und zeitgemäß. **Hagenbach.**

Chyträus (Kochhafe), David, einer der bedeutendsten und einflußreichsten lutherischen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, war am 26. Febr. 1530 zu Ingelfingen geboren, studirte unter Camerarius und Schnepf in Tübingen und ging als 15jähriger Magister nach Wittenberg, wo er Melanchthon's eifrigster und liebster Schüler ward. Nachdem er während des schmalkaldischen Krieges sich in Heidelberg und Tübingen aufgehalten hatte, kehrte er nach Wittenberg zurück, begann Vorlesungen, machte eine Reise nach Italien und ward 1551 in Rostock angestellt, wo er philologische, philosophische, geschichtliche und theologische Vorlesungen hielt und durch seine mit Universalität verbundene Eleganz und Gründlichkeit einen solchen Ruf erwarb, daß er die verschiedensten Vokationen erhielt, von seinen Fürsten aber immer festgehalten wurde, die ihn auch 1570 zum Dr. der Theologie creiren ließen. Dabei machte er gelehrte Reisen, wohnte mehreren theologischen Conventen in den Flacianischen Händeln bei, ward 1569 von Maximilian II. zur Ordnung des evangelischen Kirchenwesens nach Oesterreich, später von den Ständen in Steiermark zu gleichem Zwecke dorthin gerufen und verfaßte großentheils die treffliche Agende für die evangel. Gemeinden u. d. E. (Linz 1571). Ferner richtete er auf den Wunsch des Herzogs Julius von Braunschweig 1576 die Universität Helmstädt mit ein, deren Statuten ihn zum Hauptverfasser hatten, und war Einer der sechs Theologen, welche 1576 u. f. die Concordienformel zu Stande brachten. Letzteres beweist eine wenigstens theilweise Abweichung von Melanchthon's Richtung, dem er bei dessen Lebzeiten unbedingt und auch später immer noch dankbar

*) Unvollendet geblieben ist eine Ausg. von Lomler. Rudolstadt 1837.

ergeben blieb. Er ſtarb den 25. Juni 1600 eines ſehr erbaulichen Todes und hat eine Menge Schriften verſchiedenen Inhaltes hinterlaſſen, von denen die theologiſchen Leipzig 1599 geſammelt in 2 Bden. Fol. erſchienen. Unter ihnen ſind eine theologiſche Encyklopädie und Methodologie, ein Onomasticon theologicum, eine Ethik nach Melanchthon'ſchen Prinzipien (regulae vitae, 1555 u. ö.) und die Geſchichte der Augsburgiſchen Confeſſion, Frankf. 1578, die wichtigſten. Außerdem ſein Chronicon Saxoniae ab a. 1500—1595. Vgl. ſeine Biographie von Sturz, Roſtock 1601, in *Adami* Vitae Theol., und von Schütz, Hamb. 1720, 3 Thle.; auch Melanchthon und ſeine Schüler als Ethiker in den theologiſchen Studien und Kritiken 1853, Heft 1 von E. Schwarz.

Ciborium, von cibus, das Gefäß, worin die Hoſtien in den katholiſchen Kirchen aufbewahrt werden, gewöhnlich aus edlem Metall verfertigt, in Geſtalt eines Kelches, der mit einem Deckel verſehen iſt. Herzog.

Cilicien (*Κιλικία*, Cilicia), die ſüdöſtlichſte Provinz Kleinaſiens, wird in Süden vom Mittelländiſchen Meer, im Weſten und Norden vom Taurus, im Oſten vom Amanusgebirge begränzt. Der Taurus ſchied es von Pamphylien, Piſidien, Iſaurien, Lykaonien und Kappadocien, der Amanus von Syrien, mit welchem es in Verbindung genannt wird Judith 1, 7. 12., Apoſtelgeſch. 15, 23. 41., Galat. 1, 21. Der weſtliche Theil hieß das rauhe Cilicien (*K. ἡ τραχεῖα, Τραχειῶτις*, C. aspera), „eine ſehr ſchmale Seeküſte, die entweder nirgend oder doch nur ſehr ſelten einen auf einem Blachfelde gelegenen Ort hat,“ der weſtliche Theil das ebene oder eigentliche Cilicien (*K. ἡ πεδιάς, ἰδία*, C. campestris, propria), „weil es größten Theils aus einem ſehr guten und fruchtbaren Blachfelde beſteht.“ Strabo XIV. S. 668. Dies letztere iſt auch wohl das obere Cilicien (*ἡ ἄνω Κιλικία*), welches Judith 2, 21. erwähnt wird, und das zur Linken, d. i. nördlich deſſelben gelegene Gebirge (*τὸ ὄρος τὸ ἐπ' ἀριστερᾷ*) der Taurus. Nach Herodot VII, 91. hießen die Cilicier früher Hypachäer (*Ὑπαχαιοί*) und erhielten ihren ſpätern Namen von einem Phönizier (*ἐπὶ δὲ Κίλικος τοῦ Ἀγήνορος, ἀνδρὸς Φοίνικος, ἔσχον τὴν ἐπωνυμίην*), was auf phöniziſche Koloniſation hinweiſt. Dies wird auch beſtätigt durch die phöniziſchen Legenden, welche ſich auf ciliciſchen Münzen finden, die zu den älteſten phöniziſchen Monumenten gehören, ſ. *Gesenius*, scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta. p. 10. 11. 275—287. In der frühern Zeit hatten die Cilicier einheimiſche Könige. Ob die Eroberung Ciliciens durch Nebukadnezar, welche im Buche Judith 2, 25. erwähnt wird, auf hiſtoriſcher Grundlage beruht oder zu den Legenden jenes Buches gehört, muß für jetzt wohl dahingeſtellt bleiben. Erſt durch Alexander d. Gr. wurde das Land eine macedoniſche Provinz, und nach ſeinem Tode ward es dem ſeleucidiſch-ſyriſchen Reiche zugeſchlagen, doch ſcheinen die Einwohner ſich mehrmals gegen dieſe Herrſchaft empört zu haben. 1 Makkab. 11, 14., 2 Makkab. 4, 30—36. Später war Cilicien zum Theil parthiſch und armeniſch (Strabo XIV, S. 669. Appian. Syr. 48. und Mithrid. 105.). In der Römerzeit trieben an den ciliciſchen Küſten Seeräuber ihr Unweſen und erwarben ſich eine gewiſſe Berühmtheit (ſ. über das Entſtehen dieſer Kapereien Strabo a. a. O. S. 668 f.), bis Pompejus ſie beſiegte und den öſtlichen beſſern Theil des Landes zu einer römiſchen Provinz machte (Plutarch vit. Pompej. c. 24. Appian. Mithrid. 106. 118. Dio Cass. 53, 12.); gänzlich unterworfen wurde das Land erſt unter Veſpaſian (Sueton. Vespas. c. 8.); vgl. Apoſtelgeſch. 23, 34. Im N. T. werden Juden aus Cilicien erwähnt, die mit Stephanus ſtritten, Apoſtelgeſch. 6, 9. Das Chriſtenthum fand ſchon frühzeitig, wohl von Antiochien und Syrien aus, Eingang, Apoſtelgeſch. 15, 23. Der Apoſtel Paulus ſelbſt war ein Cilicier, aus der Hauptſtadt Tarſus gebürtig (Apoſtelgeſch. 9, 11. 21, 39. 22, 3. 23, 34.), wo er ſich nach ſeiner Bekehrung zuerſt aufhielt (9, 30. 11, 25. Galat. 1, 21.), um gegen die Verfolgungen der Helleniſten in Jeruſalem geſichert zu ſeyn. Später durchzog er das Land auf ſeiner zweiten Bekehrungsreiſe mit Silas (Apoſtelgeſch. 15, 41.), und auf ſeiner letzten Seereiſe von Cäſarea nach Rom ſchiffte er an den Küſten Ciliciens vorüber (37, 5.). Von den ciliciſchen Städten werden in der Bibel nur

genannt Tarsus und Mallus, jenes in den angeführten Stellen der Apostelgeschichte, beide zusammen 2 Makk. 4, 30. Arnold.

Cilicium, κίλικιον, Stoff aus Ziegenhaaren, im Alterthum zu Decken und Kleidern von Schiffern und Bauern gebraucht; den Namen erhielt er von Cilicien, wo dergleichen Zeug zuerst verfertigt wurde. Cilicium wurde auch seit alten Zeiten das härene Gewand genannt, welches Ascheten und Mönche auf dem bloßen Leibe trugen. Joh. Cassianus sagt, daß zu seiner Zeit nur wenige Mönche es trugen; er will nicht, daß die Mönche es tragen, da es sie bei der Arbeit hindere. Doch wurde es seitdem sehr gebräuchlich, und gewisse Mönchsorden trugen ein solches Gewand entweder beständig oder doch an gewissen Tagen der Woche auf dem Leibe. Uebrigens ist es in neuerer Zeit zu einem um die Lenden getragenen Gürtel herabgesunken. Cilicium heißt uneigentlicherweise auch ein aus Draht geflochtener Gürtel, der ebenfalls um die Lenden getragen wird. Die Encyklopädie von Wetzer und Welte findet in dieser Bußübung die Erfüllung der apostolischen Worte: castigo corpus meum et in servitutem redigo, aber sie wird kaum behaupten dürfen, daß der Apostel gemeint hat, man solle auf solche Weise seine Worte befolgen. Herzog.

Cingulum, s. Kleidung, geistliche.

Circumcellionen, s. Donatisten.

Circumscriptionsbulle, s. Concordate.

Cisterzienser. Robert, der aus einem vornehmen Geschlechte der Champagne stammte, trat in seinem 15. Lebensjahre in das Benediktinerkloster Montier la Celle. Man machte ihn hier bald zum Prior und übergab ihm darauf das abhängige Kloster St. Michel de Tonnerre zur Leitung. Robert fand die Mönche sehr verwildert und wollte sie reformiren, aber sie widerstanden ihm. Da baten Einsiedler zu Colan um seine Vorsteherschaft. Er sehnte sich aus dem Kloster in die Einöde, aus der Mitte der schlaffen Cönobiten in die Mitte des strengen Anachoreten, aber er hatte ein zu lebhaftes Gefühl seiner Amtspflicht gegen seine Mönche und seiner Abhängigkeit von seinem Stammkloster, als daß er der Einladung und seinem eigenen Wunsche hätte folgen können. Noch einmal versuchte er, die ihm Untergebenen zu bessern, und als der Versuch erfolglos war, ging er nach Montier la Celle zurück. Von da hatte man den wahrscheinlich durch seinen Eifer beschwerlichen Robert schon wieder nach einem andern abhängigen Kloster, St. Aigulf, als Prior geschickt, als jene Einsiedler vom Pabste Urban II., der damals in Frankreich den Kreuzzug predigte, den Befehl auszuwirken wußten, der Abt von Montier la Celle sollte den Robert entlassen und Robert sollte die Leitung der Einsiedler übernehmen. Wahrscheinlich war der Befehl Beiden willkommen. Robert führte seine neuen Pflegbefohlenen in den Wald von Molesme und begann ein schwärmerisch ascetisches Leben mit ihnen. Aber kaum hatten sie damit Aufsehen erregt und die Verehrung der Umwohner sich erworben, als sie sich in der Mehrzahl einer sehr unordentlichen Lebensweise hingaben. Robert verließ sie unmuthig und ging zu andern Einsiedlern in einer benachbarten Einöde, welche Haur genannt wurde, und ließ sich ihre Leitung angelegen seyn. Die von ihm Verlassenen nöthigten ihn aber durch den Pabst und durch den Bischof von Langres, ihren Ordinarius, nach Molesme zurückzukehren und wieder ihr Vorsteher zu werden. Dennoch fiel es dem großen Haufen dieser Eremiten nicht ein, nach der Regel zu leben und dem Robert zu gehorchen. Darum bat Robert den päbstlichen Legaten, den Erzbischof Hugo von Lyon, es möchte ihm erlaubt seyn, fern von Molesme mit einigen Gleichgesinnten die Regel des heiligen Benedikt in der strengsten Weise zur Ausübung zu bringen. Diese Erlaubniß wurde gewährt und nun ging Robert mit 20 Einsiedlern von Molesme in den Sprengel von Chalons und ließ sich an dem noch wüsten Orte Citeaux, 2 bis 3 Stunden von Dijon entfernt, am Tage des heiligen Benedikt im Jahre 1098 nieder. Hier wurden die Ankömmlinge vom geistlichen und vom weltlichen Herrn des Ortes freundlich empfangen und in ihrem Unternehmen kräftig unterstützt. Graf Odo baute ihnen das Kloster,

das man zunächst das neue Kloster nannte, und der Bischof von Chalons gab dem Robert den Hirtenstab. Die Bewohner von Molesme kamen durch den Wegzug Roberts und durch die Verehrung, die er in Citeaux genoß, zu Schaden und der Bischof von Langres beneidete seinen Collegen um den Glanz, den Robert der Diöces lieh und noch mehr zu leihen versprach. Deßhalb wurde es beim Papste in Rom selbst durchgesetzt, daß die vom Erzbischofe Hugo gegebene Erlaubniß annullirt, jede Verbindlichkeit, die Robert gegen den Bischof von Chalons und gegen seine Mönche eingegangen war, gelöst und Robert zur Rückkehr nach Molesme gezwungen wurde. Robert wurde also im Jahre 1099 wieder Abt von Molesme und blieb es bis zu seinem Tode im Jahre 1108. In Citeaux war ihm im Jahre 1099 Alberich als Abt gefolgt. Er ließ es seine erste Sorge seyn, sein Kloster aus aller Verbindung mit Molesme zu bringen und ihm die päbstliche Gunst zu verschaffen. Es wurden Abgeordnete mit den Empfehlungen des Bischofs von Langres, des Erzbischofs von Lyon und zweier päbstlicher Legaten nach Rom geschickt und Paschalis II. erfüllte ihre Wünsche; er nahm das Kloster Citeaux im Jahre 1100 mittelst einer Bulle in seinen besonderen Schutz. Die dadurch erlangte Selbstständigkeit gab der neuen Stiftung den Muth, eine eigenthümliche Gestaltung des Mönchthums hervorzubringen oder sich doch als das reformirte, einzig wahre Benediktinerthum hinzustellen. Alberich setzte die statuta Monachorum Cistertiensium de Molismo venientium auf, in denen die genaue Erfüllung der Regel des heiligen Benedikt als Prinzip aufgestellt ist und manche einzelne dahin gehörige Verordnungen gegeben werden. Auch kam es schon damals zu einer unterscheidenden Kleidung. Wie die Mönche von Molesme trugen sich auch die Cisterzienser anfangs ganz grau oder tannenfarbig. Aber jetzt stieg die heilige Jungfrau selbst herab, um dem Alberich einen weißen Rock für seine Mönche zu geben. Im Chore trugen sie auch eine weiße Kutte. Skapulier und Kapuze sind aber grau geblieben, oder wieder schwarz geworden. Einen Gürtel, der bei einigen schwarz, bei anderen weiß ist, soll die Himmelskönigin dem Nachfolger Alberichs verehrt haben. Auf der Straße gehen sie ganz schwarz. Nach diesen verschiedenen Farben sind sie bald die grauen Brüder, so in Deutschland, bald die weißen oder die schwarzen Brüder genannt worden, so in England. Das unterscheidende Weiß verdient hier unsere Beachtung. Wir finden nämlich, daß alle mönchischen Reformatoren und Ordensurheber seit Romuald diese Farbe wählten. Die Cisterzienser waren in keiner Beziehung originell, sie wollten Einsiedlermönche seyn, wie vor ihnen schon die Camaldulenser, Vallombrosaner, Grandmontenser und Karthäuser geworden waren. Wir müssen sie besonders mit den Karthäusern zusammenstellen. Mit diesen hätten sie zusammengehen können und sollen. Eigensinn und Eitelkeit der Ordensstifter scheint es nicht zugelassen zu haben und auch Paschalis II. hat vielleicht dem unter seinem Vorgänger Urban II. entstandenen Karthäuserorden ein seinem Pontifikate eigenes Mönchthum entgegensetzen wollen. Aber es war für die Cisterzienser von der größten Wichtigkeit, daß sie ihren Altersgenossen, den Karthäusern, ja daß sie ihrer eigenen ursprünglichen Eremitengestalt nicht ähnlich blieben. Ihre große Zukunft ist die Folge ihrer Wandlung gewesen. Das engherzige, geistesarme Wesen, was ihnen merkwürdiger Weise in der Zeit der ideenreichsten, thatkräftigsten Begeisterung das Daseyn gab, würde dieses Daseyn kaum ein paar Jahrzehende erhalten haben. Eine Regeneration, eine ganz neue Geburt wurde durch Elemente bewirkt, die von den ursprünglichen wesentlich verschieden waren. Alberich starb im Jahre 1109 und noch hatte Niemand begehrt, in die schon sehr gelichteten Reihen seiner Mönche zu treten. Die Kirche schien über die großen Geschicke im Morgenlande und Abendlande Citeaux vergessen zu haben. Alberichs Nachfolger, Stephan Harding aus England, fürchtete alles Ernstes, daß Citeaux aussterben und wieder untergehen würde, ohne nur einen Novizen gehabt zu haben. Die Schenkungen kamen in's Stocken und oft mußten die Mönche umherziehen und um Almosen bitten. Aber dadurch steigerte sich nur das Bewußtseyn von ihrem vermeintlichen Berufe, durch die äußerste Strenge, Enthaltsamkeit, Armuth und Einfachheit das bestehende Mönchthum und besonders dessen letzte Reformation von

Clugny zu beschämen, zu überbieten, zu ersetzen. Abt Stephan hat mit unverkennbarer Beziehung auf das reiche und glänzende Clugny alle Fülle, Pracht und Zierde aus Citeaux entfernt. Auch in der Kirche sollte es nur ein hölzernes Cruzifix, einen einzigen eisernen Leuchter, kupferne und eiserne Rauchfässer geben. Gold und Silber sollten überall verschwinden; nur die Abendmahlskelche und das Röhrchen, dessen man sich beim Trinken des consecrirten Weines bediente, durften von vergoldetem Silber seyn. Gerade in diesem Uebermaße der Entsagung entsprach man dem schwärmerischen Zuge jener Zeit und so kam es, daß Bernhard, der in dem nahen Fontaines heimisch war, auf Citeaux seine Blicke richtete und die dreißig Gefährten, die er dazu bewogen hatte, mit ihm die Welt zu verlassen, im Jahre 1113 gerade an die Pforte dieses Klosters führte. Die Aufnahme der frommen Schaar und ihres heiligen Anführers rettete Citeaux vor dem Untergange und führte es einer ganz andern Bestimmung zu, als es in seiner frühern Gestalt hatte erfüllen können. Es war, als hätte Bernhard neues Leben in das schon erstarrende Gebilde gebracht und als verbreitete sich um seinetwillen plötzlich die Begeisterung für Citeaux und die Sehnsucht nach der heiligen Genossenschaft durch Frankreich. Die Zahl der Mönche wuchs erstaunlich und Abt Stephan mußte schon in den nächsten zwei Jahren vier neue Klöster, die ersten und vornehmsten Töchter von Citeaux, stiften, nämlich: La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond. Bis 1119 waren noch acht Klöster entstanden und nun, als die neue Mönchsgemeinschaft schon so ansehnlich geworden war, erhielt sie ihr Grundgesetz. Stephan erließ die Charta Charitatis, welche zur buchstäblichen Beobachtung der Regel des heiligen Benedikt ohne Glosse und Befreiung verpflichtet und außerdem die Organisation und die Regierung des Ordenskörpers und der einzelnen Klöster vorzeichnet. Der Abt von Citeaux ist danach beständiger Generalsuperior des Ordens. Ihm zunächst stehen die Aebte jener vier vornehmsten Töchter von Citeaux; sie haben auch das Recht der Visitation von Citeaux selbst. Der ganze Orden gliedert sich nun nach der mittelbaren oder unmittelbaren Abstammung der einzelnen Klöster von einer der fünf ersten Abteien. Die Regierung des Ordens ist in den Händen der 25 Definitoren, welches Collegium in folgender Weise zusammengesetzt wird. Der Abt von Citeaux ist das Haupt. Er wählt aus dem Geschlechte von Citeaux vier Klöster aus, deren Aebte er dadurch zu Definitoren macht. Die Aebte von La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond sind als solche schon Definitoren und schlagen je fünf Aebte aus dem betreffenden Geschlechte vor, von denen der Abt von Citeaux je einen beliebig ausscheidet, die übrigen 20 als Collegen im Rathe der Definitoren annehmen muß. Die gesetzgebende und in allen Dingen endgültig entscheidende Behörde ist das Generalkapitel, wozu sich in der ersten Zeit alljährlich die Aebte aller Klöster in Citeaux versammelten. Die Charta Charitatis wurde den Bischöfen, in deren Sprengeln die Klöster lagen, vorgelegt. Durch ihre Genehmigung begaben sich dieselben jedes Anspruchs auf Eingriff in die Angelegenheiten des Ordens. Man gründete auch kein neues Kloster in einem andern Sprengel, ehe der betreffende Bischof sich zu Anerkennung der Ordensregel und der unbeschränkten Selbstregierung des Ordens verstanden hatte. Endlich holte man noch im Jahre 1119 die Bestätigung der Regel vom Pabste Calixt II. ein und gab somit den Fundamenten des Ordens die größte Stärke und Festigkeit. Auf diesen Grundlagen erwuchs der Orden in der kürzesten Zeit zu einer überraschenden Größe und Bedeutung. Er verdankte dieses Wachsthum und seine Stellung in der Geschichte dem heiligen Bernhard, dem ersten Abte von Clairvaux, oder doch dem Geiste, der sich in Bernhard personificirt des Mönchthums bemächtigte und die ganze abendländische Kirche beherrschte. Den Ordensbildungen seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts entsprechen selbstständige Regungen in der Laienkirche, Versuche des Volkes, sein von der Klerikerkirche nicht mehr befriedigtes religiöses Bedürfniß auf eigene Weise zu befriedigen. Beiderlei Erscheinungen entwachsen demselben Boden, aber die Orden gehen aus den höheren Schichten der bürgerlichen Gesellschaft hervor, schlagen alle in das Aristokratische um, werden Diener

und Glieder der Kleruskirche und verfallen bald einer völligen Wirkungslosigkeit, Erstarrung und Verwesung. Sie scheiden sich also schon in ihrer Entstehung von den Elementen der ihnen parallelen religiösen Volksbewegungen. Sie verfeinden sich mit ihnen, je mehr sie sich selbst an die Kirche hingeben. Sie werden die heftigsten und gefährlichsten Feinde derselben, je mehr diese sich wehren, sich in irgend welchen Formen wieder in die Kleruskirche hereinziehen und in ihr ersticken zu lassen. Sie werden die tapfersten und siegreichsten Kämpfer gegen Alle, welche das traditionelle System und die Priesterherrschaft der römischen Kirche bezweifeln und verwerfen. Die Kirche hatte seit der Mitte des 11. Jahrhunderts ungeheure Anstrengungen gemacht, um die Gährung in den Völkern für sich auszubeuten. Sie hatte sich der religiösen Begeisterung zu bemächtigen, sie abzuleiten oder zu ihrer eignen Hebung zu verwenden gesucht. Aber auch die gegenkirchlichen oder doch gegenrömischen Elemente erstarkten, verbreiteten sich, organisirten sich und traten immer entschiedener und erfolgreicher gegen die alte Kirche auf. Da erschien Bernhard, eröffnete den um das Heil ihrer Seele Bekümmerten den dornigen, aber eben deßhalb gesuchten Weg der Asceſe, indem er das Mönchthum im Cisterzienserorden erneuerte, stellte sich an die Spitze der ascetisch schwärmerischen Bewegung, rief zum Kreuzzuge auf, fügte die Ritterorden dem kirchlichen Verbande ein, kämpfte für die Rechte des Pabstes, griff die Ketzer unter den Theologen und unter den Laien an, bemühte sich um die Verwerfung und Vernichtung eines Abälard und eines Arnold von Brescia, der Katharer und Henricianer. Der Erfolg der Wirksamkeit des heiligen Bernhard war ein unerhörter und mit dem heiligen Bernhard kam der Orden der Cisterzienser, die nach ihm (wenigstens in Frankreich allgemein) Bernhardiner genannt wurden, zu einem sehr ausgedehnten und tiefgehenden Einflusse und zu einer außerordentlichen Macht und Größe. Pabst Eugen III. gehörte dem Orden an, war ein Zögling Bernhards und stand unter seiner Leitung.

Der Ritterorden der Tempelherren erhielt vom heil. Bernhard seine Regel und die spanischen Ritterorden von Calatrava, Alcantara und Montesa und die portugiesischen von Avis und von Christus wurden dem Orden von Citeaux affiliirt. Das ganze Königreich Portugal wurde 1143 der Abtei Clairvaux lehnspflichtig gemacht, so daß diese im Jahre 1578 Anspruch auf Portugal erheben konnte. Im Jahre 1151 gab es 500 Abteien und man verbot in einem Generalkapitel, die Zahl derselben zu vermehren. Wahrscheinlich fürchtete man, daß die Regierung des Ordenskörpers und die Aufrechthaltung des ursprünglichen Geistes allzusehr erschwert werden würde. Aber das Verbot war erfolglos, der Orden wuchs bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ununterbrochen fort und brachte es bis zu 1800 Abteien. Da war aber auch die kirchengeschichtliche Mission der Cisterzienser bereits vorbei und an die Bettelmönche übergegangen. Das war die innere Mission der Kirche an das christliche Volk, das, um seines Heiles gewiß zu werden, die Vermittelung der römischen Priesterkirche verwarf und dabei in Gefahr kam, der Kirche Christi verloren zu gehen. Dieser Beruf war nicht erfüllt worden. Die Cisterzienser waren zu reichen Klosterherren geworden, welche, durch die furchtbar gewachsene Unkirchlichkeit und Gegenkirchlichkeit an ihre Aufgabe erinnert, nur noch nach dem Ruhme von Ketzerrichtern und Ketzervertilgern begierig waren. Aber das herzliche Erbarmen mit dem armen Volke und die Sorge für seiner Seele Seligkeit trieb Dominikus und Franziskus zur Umgießung des alten Mönchthums in eine neue Form, zur Verwandelung desselben in ein Institut der Volksseelsorge durch volksthümliche, dem Volke entnommene und in den untersten Schichten des Volkes stets heimische Elemente. So wurden die Cisterzienser sehr zeitig überholt und antiquirt. Sie gestalteten sich zu einem abgeschlossenen, reichen und stolzen Mönchsstaate, der nichts weiter war, als ein organisirtes und darum mächtigeres Benediktinerthum. Die Regierungsform der Cisterzienser ist für alle späteren Orden maßgebend gewesen, aber sonst konnten sie nichts Auszeichnendes aufweisen und mußten sich selbst von den alten Benediktinern auf dem wissenschaftlichen Gebiete übertreffen lassen. Der Verfall des Ordens begann im 13. Jahr-

hunderte durch Nachlassung in der ascetischen Strenge und durch Uneinigkeit. Nun bekamen die Cisterzienser wie die Benediktiner ihre Clementina und Benedictina, indem Clemens IV. im Jahre 1265 und Benedikt XII. (früher Cisterzienserabt von Fond-Froide) im Jahre 1334 Gesetze zur Herstellung der Einigkeit und Strenge im Orden erließen. Schon im Jahre 1289 hatte das Generalkapitel die erste Sammlung aller Beschlüsse und Verordnungen der früheren Generalkapitel aufgestellt und die Menge der Vorschriften im Einzelnen eingeschärft. Das Jahr 1350 brachte eine neue Sammlung von Geboten und Einrichtungen. Im Jahre 1390 war eine neue dringende Mahnung zur Restriction der immer laxeren Gewohnheiten nöthig geworden, aber schon verfügten die Generalkapitel selbst in vieler Hinsicht gegen ihre eignen Gesetze. Die Verschlimmerung des ganzen Ordens nahm nun so rasch überhand, daß man bald an der Möglichkeit der Verbesserung des Ordens als solchen verzweifelte und in der Zerbrechung des starren Ordens-Organismus und Mechanismus das einzige Heilmittel sah. In Spanien begann im Jahre 1426 Martin de Vargas mit Unterstützung des Pabstes Martin V. das Werk der stückweisen Reformation des Ordens. Aber erst nach seinem Tode, der 1446 eingetreten war, nämlich im Jahre 1469 bildete sich nach seinen extremen ascetischen Grundsätzen die spanische Congregation von Cisterzienserklöstern. Im Heimathlande, in Frankreich, litt der Orden äußerlich und innerlich durch die englisch-französischen Kriege. Umsonst war es, daß Eugen IV. im Jahre 1444 ihn sehr ernst aufforderte, sich selbst zu reformiren. Auch die Mahnung des Pabstes Nikolaus V. im Jahre 1448 war ohne Erfolg. Durch die Kriegsnoth war es den Cisterzienern oft unmöglich gemacht, ihre Regel, besonders die Speisevorschriften, zu beobachten. Sie konnten sich des Fleischgenusses nicht enthalten, wenn sie nicht verhungern wollten. Sie schickten deßhalb 1475 eine Gesandtschaft nach Rom und in Folge des von Sixtus IV. erhaltenen Bescheides gab das Generalkapitel im Jahre 1481 den einzelnen Aebten Vollmacht, von dem Fleischverbote zu dispensiren. Daraus entstand aber die größte Verschiedenheit der Observanz und die bedrohlichste Uneinigkeit in den einzelnen Klöstern und in dem ganzen Orden und man mußte sich 1485 dazu entschließen, daß man durchgängig Sonntags, Dienstags und Donnerstags Fleisch zu genießen erlaubte. Das war ein offizieller Abfall von der Mönchsascese, wie er in keinem anderen Orden vorgekommen ist. Wiederum gebot der Pabst Innocenz VIII. im Jahre 1487, eine Reformation vorzunehmen. Die darauf im Jahre 1493 im Bernhardinercollegium zu Paris aufgesetzten Verbesserungsartikel kamen aber nicht zur Ausführung. Nun halfen sich diejenigen, welche die strenge Beobachtung der Regel durchsetzen wollten, damit, daß sie sich wie Martin de Vargas von der Ordensgewalt losmachten und daß sie unter dem Schutze der betreffenden Landesherren besondere Congregationen stifteten. So geschah es 1497 in Toskana und in der Lombardei, später in Aragonien, in Calabrien und im Kirchenstaate. Jean de Barriere reformirte seit 1574 die Abtei Feuillans in der Nähe von Toulouse und gab den Feuillanten und Feuillantinnen den Ursprung. Bernard de Montgaillard gründete im Jahre 1605 die Reform von Orval. Denis l'Argentier, Abt von Clairvaux, fing 1615 an, in seiner Abtei eine genaue Befolgung der Regel herzustellen. Damit beschwor er einen heftigen Sturm über seinen Orden herauf. Vergeblich bemühten sich die Päbste Gregor XV., Urban VIII. und Alexander VII., der Cardinal Rochefoucauld und selbst der Cardinal Richelieu, den ganzen Orden zu einer besseren Beschaffenheit zurückzuführen. Die strenge Observanz wurde endlich selbstständig organisirt und aus der unmittelbaren Abhängigkeit von dem unverbesserlichen Citeaux befreit. Citeaux that es jetzt selbst Cluny in der Widerspenstigkeit gegen Reformation zuvor. Die berühmteste und extremste Restriction ist die der Trappisten, welche Jean le Bouthillier de Rancé im Jahre 1662 begann. Zu derselben Zeit entstanden durch Beaufort die verbesserten Bernhardiner von Septfonds. — Man hat sich über die Stiftung der Cisterzienserinnen oder Bernardinerinnen gestritten und sie entweder der Schwester des heil. Bernhard Humbelina oder dem heil. Bernhard selbst oder dem dritten

Abte von Citeaux, dem Stephan, zugeschrieben. Der Letzte scheint die Ehre zu verdienen, denn das älteste Frauenkloster des Ordens, nämlich zu Tart, verdankt ihm seine Entstehung. Am wichtigsten ist aber das Kloster Port royal geworden. — Quellen sind folgende Schriften: *Angelus Manrique de Burgen*, Annales Cistercienses etc. Lugd. 1642—59. 4 Tom. fol. *Augustinus Sartorius*, Cistertium bis-tertium etc. Prag. 1700. fol. *Miraeus*, Chronicon Cisterciensis ordinis etc. Colon. 1614. 8. Zu vergleichen sind Helyot, Geschichte der geistlichen und weltlichen Klöster- und Ritterorden B. V. S. 396—566. B. VI. S. 1—25. und Musson, Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden B. II. S. 47—208. B. III. S. 3—110. **Albrecht Vogel.**

Civilehe, s. Ehe.

Clara v. Assisi und die Clarissinen, s. Franz. v. Assisi u. d. Franciskaner.

Clarendinische Constitutionen, s. Becket, Thomas.

Clarke. Dieses Namens gibt es mehrere in England nicht unberühmte Theologen. 1) Samuel Clarke, 1599—1682, ein bischöflicher Geistlicher der puritanischen Richtung, als Nonconformist seines Amtes entsetzt, nach Foxe der fleißigste Martyrolog und Biograph. 2) Samuel Clarke, sein Sohn, dessen Anmerkungen zur Bibel früher viel benützt wurden. 3) Dr. Samuel Clarke, Pfarrer von St. James's, Westminster. 4) Dr. John Clarke, Dechant von Salisbury, Bruder des letzteren, und Herausgeber seiner Werke. 5) Samuel Clarke, 1623—69, ein seiner Zeit geschätzter Orientalist und Mitarbeiter an der Walton'schen Polyglotte. 6) William Clarke, geb. 1696, ein gelehrter Alterthumsforscher. 7) Adam Clarke, 1760—1832, ein Wesleyanischer Geistlicher, zugleich Historiker und Fortsetzer der Reymer'schen Foedera. Der bedeutendste und bekannteste der obengenannten ist: Dr. Samuel Clarke, geb. zu Norwich den 11. Oktober 1675. Er trat in seinem 16. Jahr in das Cajuscollege in Cambridge ein, wo er zunächst Mathematik und Philosophie studirte. Damals war die Cartesianische Philosophie herrschend und wurde nach Rohault's Handbuch gelehrt. Clarke, noch nicht 22 Jahre alt, übersetzte dasselbe neu und begleitete es mit Anmerkungen, die auf das Newton'sche System überleiten sollten und es gelang ihm, dadurch die Newton'sche Philosophie in Cambridge zur Herrschaft zu bringen. Nach Vollendung dieser Arbeit wandte sich Clarke zur alt- und neutestamentlichen Exegese und den Schriften der Väter — ein Studium, das er als Kaplan seines Gönners, des Bischofs More von Norwich (s. 1698) ungestört fortsetzen konnte. Die erste Frucht desselben waren Abhandlungen über Taufe, Confirmation und Buße (1699), welchen eine Kritik von Toland's Amyntor und Paraphrasen zu den Evangelien 1701 und 1702 folgten. 1705 und 1706 wurde er zur Abhaltung der von dem frommen Naturforscher Boyle zur Belehrung über die Grundwahrheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion gestifteten Vorlesungen berufen und erwarb sich dabei den größten Beifall. Im gleichen Jahre vertheidigte er die immanente Unsterblichkeit der Seele gegen Dodwell, der dieselbe durch die Taufe mitgetheilt wissen wollte. Bald nachher erhielt er durch Bischof More die Pfarrei St. Bennet in London und 1709 die Stelle eines Hofpredigers und die Pfarrei St. James's, Westminster, die er, höhere Würden ablehnend, bis zu seinem Tode behielt. Eine Schrift über die Dreieinigkeit, die er 1712 veröffentlichte, rief einen langen heftigen Streit hervor, der ihn fast sein Amt kostete. Er wußte jedoch der Convocation, vor der er des Arianismus beschuldigt wurde, eine befriedigende, übrigens von seinem standhafteren Freunde Whiston scharf getadelte Antwort zu geben. Doch blieb er seiner Ansicht treu und erlaubte sich in dem Gesangbuch für seine Kirche entsprechende Aenderungen in der Doxologie, die stark angefochten wurden. Einen ungefährlichen Streit hatte er 1715 und 1716 mit Leibnitz über die Prinzipien der Naturphilosophie und Religion, bei welchem sich die Prinzessin Caroline lebhaft betheiligte. 1724 erhielt er die Sinecur eines Meisters des Wigston-Hospitals in Leicester, schlug aber das nach Newton's Tod ihm angebotene sehr einträgliche Münzmeisteramt aus. Er starb den 17. Mai 1729 und hinterließ eine Wittwe mit 5 Kindern.

Clarke kann als Begründer des rationalistischen Supranaturalismus angesehen werden. Er hält den ganzen Inhalt der Offenbarung dem Deismus und Pantheismus seiner Zeit gegenüber fest, während er mit seinen Gegnern auf dem gleichen Boden der Autonomie der Vernunft steht. Die Autonomie der theoretischen Vernunft ist sein formales, die der praktischen sein materiales Prinzip. Aus dem letzteren entwickelt er mit Hülfe des ersteren sein System in den Boyle'schen Vorlesungen („A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hobbes and Spinoza 1705“, und „A Discourse concerning the unchangable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation 1705“). Er stellt darin zunächst die drei Ideen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft auf und zeigt dann die Nothwendigkeit und Vernunftmäßigkeit der Offenbarung. Die Idee Gottes construirt er nicht rein a priori, sondern geht dabei von der, wie er sagt, allgemein zugegebenen Voraussetzung aus, daß das Daseyn Gottes für die Glückseligkeit des Menschen wenigstens wünschenswerth und daß die Tugend absolut nothwendig sey. Um nun das Daseyn Gottes zu beweisen, stellt er an die Spitze die Idee eines absoluten Etwas, das von Ewigkeit, als letzte Ursache, dabei durch sich selbst und mit Nothwendigkeit existirt habe. Ein solches sey die Welt nicht, da sie weder ihrer Form noch ihrer Substanz nach als schlechthin nothwendig gedacht werden könne. Obwohl nun die Substanz dieses selbstexistirenden Wesens nicht erkannt werden könne, so lassen sich doch viele seiner Attribute genau aufzeigen, nämlich Ewigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart, Einheit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, namentlich die Macht, andere intelligente immaterielle Wesen zu schaffen, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Diese Attribute werden aber nicht sowohl aus der Idee des absoluten Wesens deducirt, sondern vielmehr aus der Offenbarung fertig herübergenommen, um jenen leeren abstrakten Begriff zu erfüllen. Von den sittlichen Eigenschaften Gottes sollte man nun einen Uebergang zu der Idee der Sittlichkeit erwarten. Anstatt dessen wird die Idee des Guten an sich als Postulat der praktischen Vernunft unmittelbar aus dem Gewissen und dem allgemeinen Gefühl der moralischen Verpflichtung geschöpft und aus einem ewigen Naturgesetz, das über allem positiven Rechte steht und für den Willen Gottes selbst bestimmend ist, abgeleitet. Aus den ewigen nothwendigen Unterschieden der Dinge selbst nämlich folgt die Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Verhältnisse, daraus der Unterschied von Gut und Bös und moralische Verpflichtungen für vernünftige Wesen entspringen, die an sich, ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe, bindend sind. Clarke hat damit, ähnlich wie Shaftesbury, gegenüber den subjektiven Bestimmungen über Sittlichkeit, das Gute und die moralische Verpflichtung als etwas Reales, Absolutes wieder entschieden zur Anerkennung gebracht, übrigens die Idee der Sittlichkeit zur Gottesidee nicht in gehöriges Verhältniß gesetzt. — Das Sittengesetz ist an sich bindend, allein daß Lohn und Strafe folgen müssen, liegt im Wesen Gottes. Da sie aber in diesem Leben nicht recht vertheilt sind, so folgt daraus als drittes Postulat die Unsterblichkeit der Seele. Den Uebergang zur Offenbarungsreligion macht Clarke mit der nicht weiter erörterten Bemerkung, daß jene Ideen zwar aus der natürlichen Vernunft abzuleiten, aber durch den verdorbenen Zustand der Menschheit getrübt seyen, daher eine göttliche Offenbarung zur Belehrung und Erlösung der Menschen nothwendig sey. Es wird sodann die Vernunftgemäßheit der christlichen Religion nachgewiesen, sowie die Aechtheit der Ueberlieferung durch die Apostel, welche die Wahrheit reden konnten und wollten. Damit schließt Clarke sein System ab. Seine Methode, die raisonirende, demonstrative fand großen Beifall und wurde auf lange Zeit die herrschende. — Eine der schon in jenen Vorlesungen berührten Lehren glaubte er den Deisten gegenüber noch eingehender behandeln zu müssen, die Lehre von der Dreieinigkeit. In seinem Buche darüber (The Scripture doctrine of the Trinity 1712) stellt er zunächst alle einschlägigen Schriftstellen des Neuen Testamentes zusammen und betrachtet diese exegetisch. Er findet darin keine Aussprüche über das metaphysische Wesen der göttlichen Personen und be-

schränkt sich deßhalb auf die Entwickelung der ökonomischen Trinität. Ausgehend von seiner oben entwickelten Gottesidee, zeigt er, daß Sohn und Geist Wesen und Attribute von dem Vater haben. Dem Sabellianismus gegenüber dringt er auf persönliche Unterschiede, dem Arianismus gegenüber behauptet er die Ewigkeit von Sohn und Geist. Ihr besonderes Seyn hat nach Clarke nicht in einer innern Nothwendigkeit, sondern in dem unbegreiflichen Willen Gottes seinen Grund. Damit ist die Unterordnung auf's Entschiedenste ausgesprochen, und es ist nur folgerichtig, wenn gesagt wird, daß dem Sohne nicht um seines Wesens, sondern um seines Werkes willen Anbetung gebühre. Mit Recht machte schon Waterford gegen Clarke geltend, daß Coëternität Consubstantialität in sich schließe und daß durch Läugnung der letztern der Sohn zum Geschöpf werde.

Die praktischen Schriften des Clarke: 1) 3 practical Essays on Baptism, Confirmation and Repentance 1699. 2) Paraphrase upon the Gospels 1701. 2. 3) Exposition of the Church Catechism und 4) Predigten, 173 an der Zahl, nach seinem Tode herausgegeben, können kurz erwähnt werden. Sie zeichnen sich durch Einfachheit und Klarheit aus. Clarke hat dabei eine neue Bahn eingeschlagen. Er hält sich, namentlich bei seinen Predigten, strenger an den Text, vermeidet allen gelehrten Ballast und fremde Citate und befleißigt sich besonders der Verständlichkeit. Dabei verfällt er allerdings oft in große Nüchternheit und Breite der Darstellung und verfehlt oft den tieferen Sinn. Sein Vortrag war sehr ruhig und gehalten. Bei seinen amtlichen Arbeiten und theologischen Studien verlor Clarke seine Vorliebe für Mathematik und Naturwissenschaft nicht. Er übersetzte 1708 Newton's Buch, „on optics“ und vertheidigte noch 1728 dessen Lehre über das Verhältniß der Schnelligkeit und Kraft der Körper in Bewegung. Auch in der Philologie war er Meister. Seine Ausgabe von Cäsars Commentaren mit Anmerkungen (1712) und seine Uebersetzung der Ilias mit Noten (1729) wurden von Männern des Fachs als treffliche Arbeiten anerkannt. Seine umfassende Gelehrsamkeit wurde von seinen Zeitgenossen angestaunt. Er galt für einen Meister im Disputiren und Argumentiren, obwohl ihn Voltaire nicht ganz mit Unrecht ein „moulin à raisonnement“ nennt. Sein Karakter wurde nicht minder hochgehalten. Er war ein milder bescheidener, wohlwollender und frommer Mann. Sein Leben war untadelig. (Clarke's Werke. 4 Bände. Fol. 1738 u. ö. Vergl. Lechler's Deism.) C. Schöll.

Claude, Johann, geboren 1619 zu La Sauvetat im südlichen Frankreich, wo sein Vater Geistlicher war, studirte die Theologie zu Montauban, wurde im 26. Jahre ordinirt, und versah nach einander mehrere kleinere Pfarrstellen, bis er, wegen seines Talentes als geistlicher Redner, 1654 nach Nismes berufen wurde, wo er, neben der Verwaltung des Pfarramtes, freie Vorlesungen hielt über Predigtkunst und praktische Schrifterklärung. 1661 präsidirte er die zu Nismes versammelte Provinzial-Synode; hier bekämpfte er ein von dem Prinzen von Conti, Statthalter des Languedoc, vorgelegtes sogenanntes Vereinigungsprojekt mit so viel Nachdruck, daß die Synode es einstimmig verwarf, daß aber zugleich deren Beschlüsse von dem Könige cassirt wurden und an Claude das Verbot erging, in der genannten Provinz ferner zu predigen. Er begab sich nach Paris, bemühte sich vergebens, das Verbot rückgängig zu machen, und nahm deßhalb eine Pfarrstelle zu Montauban an; aber auch da wurde ihm, nach vierjährigem Wirken, durch Befehl des Hofes Stillschweigen auferlegt. Nach Paris zurückkehrt, bat ihn die Marschallin Turenne, um ihren von den Bekehrern gedrängten Gemahl besorgt, einen handschriftlichen Traktat Nicole's zu widerlegen, welcher Turenne übergeben worden war, um ihn zu überzeugen, daß die Transsubstantiation von jeher in der Kirche gelehrt worden sey. Claude's gründlicher Gegenbeweis, von welchem eine Zeit lang bloß Copien cirkulirten, machte Katholiken und Protestanten auf ihn aufmerksam. Nicole übergab deßhalb seine erste Schrift, nebst einer Bekämpfung Claude's dem Druck, unter dem Titel: Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie (Paris 1664, 8.); worauf Claude eine fernere Widerlegung verfaßte, die er, mit seiner ersten, im Jahr 1665 veröffentlichte: Réponse aux deux traités intitulés la Perpétuité etc. (Charenton, 8., und

öfter. Vergl. Walch, Biblioth. theol. II, 231 u. f., und Bayle, Artikel Claude, Note B). Das Consistorium von Charenton, bei Paris, wurde durch den Erfolg des gewandten Polemikers veranlaßt, ihn 1666 zum Pfarrer zu wählen. Er versah diese Stelle bis zur Revocation des Edikts von Nantes, von seinen Glaubensgenossen geliebt wegen seines Eifers und seiner liebreichen Milde, von den Katholiken gefürchtet wegen seiner ebenso gründlichen als muthigen Polemik. 1668 und 1669 unternahmen der Jesuit Nouet und der Jansenist Arnauld die Vertheidigung der Messe gegen ihn; beide bekämpfte er durch folgende Schriften: Traité de l'Eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet (Amsterdam 1668, 8.), und Réponse au livre de Mr. Arnauld etc. (Quévilly bei Rouen 1670, 4.). Bald darauf widerlegte er das schwache Werk des Jansenisten Nicole, Préjugés légitimes contre le Calvinisme, das zuerst 1671 erschien und nur wegen des Namens des Verfassers viel gelesen wurde; die oft gedruckte Gegenschrift Claude's, La défense de la réformation (zuerst 1673, Rouen, 4., zuletzt Paris 1844, 8.), ist wohl sein Hauptwerk; es werden darin nicht bloß die „Vorurtheile“ Nicole's widerlegt, sondern mit großer Klarheit und in würdigem Ton beweist der Verfasser die Nothwendigkeit einer Kirchenverbesserung, und da diese von dem Pabstthum verweigert wurde, die Nothwendigkeit einer Trennung von Rom. Nicole entschloß sich erst zehn Jahre später zu antworten, durch seine Prétendus réformés convaincus de schisme (Paris 1684, 12.). 1678 hatte Claude, auf die Bitte der Mlle. de Duras, die Conferenz mit Bossuet, von welcher in dem diesem Letztern gewidmeten Artikel die Rede ist. In der Folge wurde er noch mehrmals von Leuten, die katholisch werden und ihre Abtrünnigkeit durch den vorgeblichen Sieg irgend eines katholischen über einen berühmten protestantischen Theologen beschönigen wollten, in ähnliche Fallen gelockt, gab sich aber nie mehr dazu her. Als 1685 die reformirten Geistlichen Befehl erhielten, in einer Frist von 14 Tagen das Land zu verlassen, gab man Claude die auffallende Erlaubniß, den 21. Oktober zu Charenton, welches die reformirte Pfarrei von Paris war, noch einmal Gottesdienst zu halten. Da er aber erfuhr, daß man die Versammlung zu einer Komödie benutzen wollte, daß der Erzbischof von Paris und der Bischof von Meaux mit dem Polizei-Lieutenant in der Kirche erscheinen, einer der Prälaten über die Kirchenvereinigung predigen, und einige gedungene Leute die Ketzerei abschwören sollten, ließ er verkündigen, daß der Gottesdienst nicht stattfinden würde. Alsobald ward dem Empörer, wie Frau von Maintenon ihn schalt, befohlen, binnen 24 Stunden, statt in 14 Tagen, sich zu entfernen; den 22. Oktober reiste ein königlicher Bedienter mit ihm ab und begleitete ihn bis an die holländische Grenze. Kaum hatte er seine Gemeinde verlassen, so wurde die Kirche von Charenton, eine der größten und schönsten des damaligen reformirten Frankreichs, in Zeit von fünf Tagen abgebrochen. Claude begab sich nach dem Haag, wo sein Sohn Pfarrer war; er nahm weder das Anerbieten des großen Kurfürsten, zu Frankfurt an der Oder eine Professur zu bekleiden, noch einen schon vorher an ihn ergangenen Ruf von der Universität von Gröningen an, sondern beschäftigte sich, in stiller Zurückgezogenheit, von einem Gehalte lebend, den ihm der Prinz von Oranien bewilligte, mit literarischen Arbeiten und mit Predigen. Die Hauptschrift, die er hier verfaßte, sind seine Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France (Köln 1686, 12. und öfter, besonders 1703, 8., mit einer Vorrede von Jak. Basnage), eine mit edler Entrüstung geschriebene Protestation gegen die Tyrannei des Königs, und zugleich eine Hauptquelle für die Geschichte der gegen die französischen Protestanten ausgeübten Gewaltthätigkeiten. Seine letzte Predigt hielt Claude am Weihnachten 1686; wenig Tage darauf, den 13. Januar 1687, starb er. Die französischen Katholiken, nachdem sie ihn während seines Lebens gefürchtet, verläumdeten ihn durch Ausstreuung des Gerüchts, er habe kurz vor seinem Tode die Ketzerei in's Geheim abgeschworen. Außer den angegebenen Schriften besitzt man von ihm noch mehrere kleinere polemische Traktate und eine Anzahl von Predigten, die sich durch strenge Ordnung und männliche Beredtsamkeit auszeichnen. Seine, von seinem Sohne in 5 Bänden herausgegebenen Oeuvres posthumes (Amsterdam 1688, 8.) enthalten, außer einigen

französischen und lateinischen dogmatischen Abhandlungen, einen praktischen Commentar über den Römerbrief und ein Traité de la composition d'un sermon, der erste umfassendere Versuch einer französischen reformirten Homiletik. Der 5. Band enthält 45 theologische, zum Theil auch für die Zeitgeschichte wichtige Briefe.

S. über Claude: *De Larderèze*, Abrégé de la vie de Mr. Claude, Amsterdam 1687, 16.; das Wörterbuch von Bayle; Niceron, deutsche Ausgabe, B. V, S. 125 u. f.; *Haag*, La France protestante, B. III, S. 473 u. f. **C. Schmidt.**

Claudianus (Claudius, Claudianus Mamertus, Claudianus Ecdicius Mamertus), Presbyter in der Diöcese von Vienne, Bruder des dortigen Bischofs, gestorben um das Jahr 470, wird als Verfasser mehrerer Gedichte genannt, 1) carmen contra poetas vanos, welches die Herrlichkeit des christlichen Glaubens gegen die heidnische Poesie besingt; beigedruckt der Schrift de statu animae. Max. bibl. PP. VI. f. 1050. 2) De passione Domini, mit den Anfangsworten: pange, lingua gloriosi, und in das römische breviarium aufgenommen. Von zweifelhafter Aechtheit sind andere Gedichte: carmen paschale, laus Christi, miracula Christi, öfter dem andern römischen Dichter dieses Namens, aber mit Unrecht zugeschrieben. Die Schrift de statu animae, ebenfalls jenem Claudianus zugeschrieben, behauptet gegen Faustus von Rhegium die Körperlichkeit der Engel und der Menschenseelen. Es werden noch Briefe von ihm aufbewahrt, einer an Sidonius Apollinaris (in der Briefsammlung des letztern, epist. lib. IV. 2.), der andere an den Rhetor Sapandus in Vienne (bei *Baluze*, Miscellanea. T. VI. p. 535). **Herzog.**

Claudius, römischer Kaiser 41—54, verdient deswegen Erwähnung, weil er als der Anstifter der ersten Christenverfolgung betrachtet wird. Die wichtigste Nachricht darüber ist bei Sueton. im Leben dieses Kaisers. K. 25. Judaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit. Zuvörderst ist die Meinung als falsch zu bezeichnen, welche in Chrestus einen jüdischen Aufrührer sieht. Chrestus ist corrumpirt für Christus. S. Tert. apol. c. 3. cum perperam Chrestianos pronunciatur a vobis. Ad nat. 1, 3. cum corrupti a vobis chrestiani pronuntiamur. Es ist also anzunehmen, daß altgläubige Juden mit den Judenchristen in Streit geriethen und die Worte des Vorstehers der Juden an Paulus in Rom: *περι μεν γαρ της αιρεσεως ταυτης γνωστον εστιν ημιν, οτι πανταχου αντιλεγεται.* Act. 28, 22., berechtigen keineswegs zu dem Schlusse, daß bis dahin das Evangelium unter den zahlreichen römischen Juden keine Anhänger gefunden. Noch ist zu bemerken, daß bei Anlaß dieser Verfolgung Aquila und Priscilla Rom verließen. Act. 18, 2. (s. den Art. Aquila und Priscilla) und daß nach Dio Cassius, hist. Rom. 60, 6., Claudius die Juden nicht vertrieb, aber ihnen die Ausübung ihres Gottesdienstes untersagte. **Herzog.**

Claudius (Matthias). Dieser unter dem Namen des „Wandsbecker Boten“ (Asmus) bekannte Volksdichter und Volksschriftsteller darf in einer Realencyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche insofern nicht fehlen, als er zwar kein Theologe von Fach war, aber durch seine ganze menschliche und literarische Erscheinung bedeutend auf die christliche Richtung und Gesinnung der Nation in einer dem Christenthum großentheils entfremdeten Zeit gewirkt und für den einfachen Christen- und Bibelglauben ein aufrichtiges und lebensfrisches Zeugniß in persönlich origineller Weise abgelegt hat. Geboren den 15. August 1740 zu Rheinfeld im Holsteinischen, studirte er in Jena und brachte später den größten Theil seines Lebens*) theils als Privatmann, theils als Revisor bei der schleswig-holsteinischen Bank in Altona, in seinem geliebten Wandsbeck (bei Hamburg) zu, umgeben von einem heitern Familienkreise, und mit vielen der Besten und Edelsten seiner Zeit, mit Herder, Jacobi, Hamann, Lavater, Stolberg u. A. durch Bande der Freundschaft verbunden. Er starb in heiterer Gottergebenheit den 21. Januar 1815 im Hause seines Schwiegersohnes, des Buchhändlers F. Perthes zu Hamburg.

*) Bloß von 1776—1777 bekleidete er die Stelle eines Ober-Landescommissärs zu Darmstadt.

„Die volle Kraft des Geistes, seine Eigenthümlichkeiten und Eigenheiten blieben ihm bis zur letzten Stunde“ (s. Perthes Leben II. S. 59 ff. vgl. I. S. 77). — Seine theils im „Wandsbecker Boten“, theils in andern Blättern zerstreuten Aufsätze sammelte er zuerst 1765 u. d. T.: Asmus omnia sua secum portans, oder sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten, denen dann noch einige Supplemente in späteren Jahren folgten (vollständige Ausg. 1812 in 8 Bdn.). Was Claudius als religiösen Schriftsteller (nur dieser kommt hier in Betracht) auszeichnet, ist weder eine in didaktischer Form auftretende Theologie, noch sind es ascetische, zu unmittelbar erbaulichem Zwecke geschriebene Aufsätze. So eignet sich keines seiner Gedichte zum Kirchenlied und keine seiner Betrachtungen hat von ferne den Ton der Predigt oder des Andachtsbuches. Alles ist vielmehr unmittelbarer Erguß eines vom praktischen Christenthum durchdrungenen, aber in der reinen Weise der Volkssprache sich kundgebenden Lebens. Aus der schalkhaften Miene des Humors schaut der höchste Ernst hervor, und dies ist es, was seinen Schriften in Prosa und Versen ein eigenthümliches Gepräge gibt, das freilich den Anforderungen einer nach klassischen Vorbildern sich richtenden Aesthetik von ferne nicht gerecht zu werden anstrebt, sondern mit kecker Ironie sich darüber hinwegsetzt. Mit seinen theologischen Ueberzeugungen bildete der Wandsbecker Bote einen entschiedenen Gegensatz zu der aufklärenden Zeitrichtung, ohne darum einer veralteten Orthodoxie, deren Pedantismus er selbst verlachte, das Wort zu reden. „In der durch die heil. Schrift bewahrten Offenbarung sah er die einzige Quelle der wahren Religion und in der angestammten Obrigkeit das nicht zu entbehrende, von Gott verliehene Rettungsmittel gegen den Frevel und die Willkür der Menschen“ (Perthes a. a. O. I. S. 78). Verleugnet er schon in seinen frühern Schriften nirgends diese seine heiligste Ueberzeugung *), so ist doch zwischen ihnen und den spätern insofern ein Unterschied, als der mehr sentimentale und humoristische Ton nach und nach einer strengern, wenn man will schroffern Polemik gegen den Rationalismus Platz machte. Obgleich diese Schroffheit nie „einen Grundzug seines Geistes bildete, weder in frühern noch in spätern Jahren“ (Perthes a. a. O. I. S. 79), so brachte doch die von ihm eingeschlagene Richtung eine Veränderung in das Verhältniß zu mehrern seiner frühern Freunde. Nicht nur ließ Voß seinen Zorn gegen ihn aus **), sondern auch Herder schlug gerade in spätern Jahren eine von dem Wandsbecker Boten divergirende Bahn ein, und zwischen ihm und Fr. Jacobi stellte sich in Absicht auf das Verhältniß des Glaubens zum Wissen und der Vernunft zur geschichtlichen Offenbarung immer deutlicher heraus, die sogar die Veranlassung wurde zu Jacobi's Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (s. d. Vorr. zu dieser). Während Jacobi die Stimme Gottes im gläubigen Gefühl vernahm, gründete Claudius seinen Glauben auf die geschichtliche, durch die Bibel verbürgte Thatsache der durch Christum geschehenen Erlösung. Ueber den Vernunftgebrauch in der Religion und sein Verhältniß zu den Tonangebern der Zeit läßt er sich in seiner ironischen Weise so vernehmen ***): „Ob es vielleicht mehr als Eine Vernunft gibt; ich kann in die heurige mich nicht finden. Sie nennen Dinge vernünftig, die ich unvernünftig, und Dinge unvernünftig, die ich vernünftig finde. Da bin ich nun zwischen Thür und Angel, und weiß nicht, ob ich eine unvernünftige Vernunft oder eine vernünftige Unvernunft vorziehen soll.“ — „Das kann ich wohl begreifen,“ fährt er fort, „dahingehören, wo sie hingehören, aber das kann ich nicht begreifen, daß sie dahingehören, wo sie nicht hingehören.“ — An einer andern Stelle vergleicht er die Philosophie mit dem „Hasenfuß, der die Bildsäule wohl vom Staube reinigen, aber nicht eine Bildsäule

*) Vgl. unter anderm die unvergleichliche Stelle über das Evangelium Johannis.

**) In der Schrift: „wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“ s. Perthes II. S. 348. Voß hatte sogar vor, von dem „Wandsbecker Boten“ eine Ausgabe zu veranstalten, in welcher er alle Pfaffenmährchen tilgen wolle, die der finstere Geist des Aberglaubens dem Wandsbecker eingeraunt habe,“ ebend. S. 135.

***) Correspondenz zwischen mir und meinem Vetter (im 6. Bd.).

ſchaffen kann.“ Oder er tadelt es an ihr, „daß ſie mit ihrer lahmen Hüfte oft das große Wort haben und die Frau im Hauſe ſpielen will, ohne von dem Detail des Hausweſens unterrichtet zu ſeyn, daß ſie immer nur ſehen und nicht glauben will*). Und ſo kommen ihm diejenigen, welche die Offenbarung nach der Vernunft meiſtern wollen, vor wie die, welche die Sonne nach ihrer hölzernen Wanduhr richten möchten. — Gleichwohl anerkennt er ein Göttliches auch im natürlichen Menſchen. Die Sehnſucht nach der Erlöſung iſt ihm „die einzige Saite auf der heiligen Harfe, daran der Menſch noch rühren kann, und das Wahrzeichen ſeiner Größe.“ Wie ſehr ihm ein Erlöſer Bedürfniß war, geht aus folgender Stelle hervor**): „Wer nicht an Chriſtus glauben will, der muß ſehen, wie er ohne ihn rathen kann. Ich und du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir ſterben ſollen, und das kann er überſchwänglich nach dem, was von ihm geſchrieben ſteht, und wir wiſſen von keinem, von dem wir's lieber hätten.“ ... „Es iſt eine heilige Geſtalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgehet und ſein innerſtes Bedürfniß, ſein geheimſtes Ahnden und Wünſchen erfüllt.“ So ließen ſich noch viele in ihrer Art treffliche und charakteriſtiſche Stellen anführen. — In confeſſioneller Beziehung ſchloß ſich Claudius mehr und mehr an das Lutherthum an und vertheidigte demgemäß auch (im 8. Bdchn.) die lutheriſche Lehre vom Abendmahl. — Fenelon's Werke hat er in's Deutſche überſetzt und mit Vorreden begleitet. — Es läßt ſich denken, daß eine ſo eigenthümliche Perſönlichkeit auch den verſchiedenſten Beurtheilungen unterlegen iſt. Während Gelzer (deutſche Nationallitteratur II. S. 6 ff.) dieſer ſo einzigen Geſtalt, wie nur „die deutſche Nation und die evangeliſche Kirche ſie hervorbringen konnte“, mit Vorliebe ſich zuwendet, was ihn nicht hindert, in den ſpätern Produkten „eine gewiſſe Ermattung und Vernüchterung“ zu entdecken, zeigtſich Gervinus (Nationallitteratur I. S. 38 ff.) von vorneherein gegen die von Claudius verfolgte Richtung eingenommen; die von ihm gemachten Ausſtellungen in Beziehung auf die Schreibart des Boten mögen indeſſen nicht ganz ungegründet ſeyn. **Hagenbach.**

Claudius Apolinaris, ſ. Apolinaris, Claudius.

Claudius von Turin, von Geburt ein Spanier, Schüler des Felix von Urgel, ohne jedoch deſſen eigenthümliche Meinungen anzunehmen, war, kurz vor Karl's des Großen Tod, an der Hofſchule des Königs Ludwig in Aquitanien, angeſtellt um die Bücher der Bibel zu erklären. Nachdem Ludwig Kaiſer geworden, beförderte er den ihm befreundeten Prieſter, 820, zum Bisthum von Turin, mit dem ausdrücklichen Auftrag, in dieſen Gegenden das mit allerlei Aberglauben vermiſchte Chriſtenthum in ſeiner Reinheit wiederherzuſtellen, und beſonders dem Bilderdienſte entgegenzuarbeiten, gegen den ſich die fränkiſche Kirche in dieſen Zeiten ſo beſtimmt ausgeſprochen hatte. Claudius, ein frommer und in den Kirchenvätern vielbewanderter Mann, unterzog ſich dieſem Amte mit einem Eifer, der zuweilen die Grenzen der Mäßigung überſchritt. Mit der nämlichen Unerſchrockenheit, mit der er die häufigen Einfälle der Sarazenen in ſeinen Sprengel zurückſchlug, bekämpfte er die ihm verhaßten Mißbräuche unter den Chriſten. In Turin, wo er die Kirchen mit Bildern und Weihgeſchenken angefüllt fand, ließ er dieſe trotz des Widerſtandes des Volkes hinwegnehmen, und predigte mit Feuer gegen die Verehrung ſichtbarer Gegenſtände. Zugleich fuhr er in der literariſchen Thätigkeit fort, die er bereits an dem Hofe Ludwigs des Frommen begonnen. Commentare über faſt alle Bücher der heil. Schrift bezeugen ſeinen Fleiß und ſeine vielſeitige Beleſenheit; leider ſind von den meiſten nur in verſchiedenen Sammlungen zerſtreute Fragmente gedruckt. Seine Abſicht war, die ganze Bibel, im Auftrage Ludwig's, zum Behufe der jüngern Geiſtlichen zu erklären. Schon 814 ſchrieb er drei Bücher über die Genesis (*Oudin*, Comment. de Scriptt. Eccl. antiquis, B. II, S. 29); das Jahr darauf eine

*) Morgengeſpräch zwiſchen A. und dem Candidaten Bertram, im 8. Bdchn.

**) Briefe an Andres (im 6. Bd.).

Catena patrum zu dem Evangelium des Matthäus, mit einer an Justus, Abt von Charroux in Poitou, gerichteten Vorrede (die Vorrede bei *Mabillon*, Ann. Ord. S. Bened., B. II, append., Nr. 41. S. 720 u. f., und bei *A. Mai*, Spicil. romanum, 1840, B. IV, S. 301 u. f.; einzelne dicta aus dem Commentare selbst, bei Rudelbach, in der unten anzuführenden Schrift); 815 oder 816 schrieb er den Commentar über den Brief an die Galater, dem Abte Dructerann von Solignac gewidmet (der einzige das Neue Test. betreffende, der vollständig gedruckt ist, Paris 1542, 8., und in der Bibl. PP. max., B. XIV, S. 139 u. f.); 817 den über den Brief an die Epheser, an Ludwig den Frommen (die Vorrede bei *Mabillon*, Vetera analecta, 2. Ausg. S. 91 u. f.); 821 vier Bücher über den Exodus (*Oudin*, l. c.); 823 Libri informationum litterae et spiritus super Leviticum, an Theodemir, Abt von Psalmodi bei Nismes (Vorrede und Schluß bei *Mabillon*, Vet. anal., S. 90). Von folgenden Schriften können wir die Abfassungszeit nicht angeben: Commentar über den Römerbrief (Vorrede bei *Fabricius*, Bibl. lat. med. et inf. aetatis, B. I, S. 1087; Fragmente bei Rudelbach, l. c.); Commentarii in libros regum (Anfang bei *Zaccaria*, Bibl. Pistoriensis, Turin 1752, Fol., S. 60; vollständig in: Bedae et Claudii Taurin. aliorumque opuscula, Bologna 1755, Fol., S. 4 u. f.); Expositio epistolae ad Philemonem (Spicil. rom., B. IX, Th. I, S. 109). Daß Claudius seine Commentare über die pauliniſchen Briefe in ein Werk zuſammenfaſſen wollte, beweist eine Vorrede an Theodemir bei *Mai*, Scriptt. vett. nova coll., B. VII, Th. I, S. 274. Zaccaria l. c. gibt ferner, außer einem Briefe Theodemir's, worin dieſer ſeinem Freunde Claudius exegetiſche Fragen vorlegt, das Antwortſchreiben dieſes Letztern nebſt der Vorrede zur Sammlung der Bemerkungen auf die vorgelegten Fragen. Oudin l. c. hat noch Commentare über Ruth, Joſua, die Richter, die Korintherbriefe geſehen. Zu Paris befinden ſich zehn Homilien von Claudius; ſein Hauptwerk wird weiter unten angeführt werden.

Sämmtliche Claudianiſche Commentare ſind bloße Catenen aus den Kirchenvätern. Den Vorwurf, er ſey ein bloßer Kompilator, iſt er weit entfernt von ſich abzulehnen; er hatte keine andere Abſicht als aus den Schriften des Hieronymus, des Auguſtin, des Hilarius, des Beda und Anderer, die zu ſeinem Zwecke dienlichen Stellen zuſammenzutragen. In der Wahl der Citate wurde er durch ſeine Vorliebe für die allegoriſche Interpretation geleitet; in jedem bibliſchen Factum fand er außer dem hiſtoriſchen oder buchſtäblichen einen geiſtigen Sinn; da das bloß ſinnliche Verſtändniß der heil. Schrift oft gegen die vermittelſt der Allegorie gefundene Lehre ſtreite, ſo müſſe letztere durch den Glauben erforſcht und angenommen werden. Für das 9. Jahrhundert mögen dieſe Catenen von Nutzen geweſen ſeyn; heutzutage iſt für die exegetiſche Wiſſenſchaft wenig Gewinn daraus zu hoffen. Wichtiger iſt Claudius wegen ſeiner Auffaſſung der Kirchenlehre. Seine ganze Denkweiſe läßt ſich auf den Auguſtinismus zurückführen; alle ſeine Schriften zeugen von ſeiner Hochachtung für den großen Kirchenvater, von deſſen Syſtem die römiſche Kirche bereits abgewichen war. Sein praktiſches Verfahren war nur Anwendung ſeiner dogmatiſchen Ueberzeugungen. Alles Gute war ihm Wirkung der göttlichen Gnade, und Zeichen, daß der, welcher es vollbringt, von Gott dazu vorherbeſtimmt ſey. Eigenes Verdienſt, Gerechtigkeit durch gute Werke verwarf er unbedingt. Da nun die Gnade im Innern der Seele wirkt, ſo ſind auch der Glaube, die Nachfolge Chriſti, die Gemeinſchaft mit ihm innere Vorgänge, die ſich perſönlich in jedem Einzelnen einſtellen müſſen; um ſelig zu werden, müſſe man alſo nicht nur von dem Sinnlichen ſich losreißen, um nach dem Unſichtbaren zu ſtreben, ſondern auch ohne eines andern Dazuthun oder vermittelndes Verdienſt, perſönlich mit Gott durch Chriſtum den alleinigen Mittler in Verbindung treten. Auf dieſe Grundſätze geſtützt ſprach ſich Claudius gegen die Verehrung der Bilder und die Lehre von der Interceſſion der Heiligen aus, ſo wie gegen das Verdienſt der Mönchsgelübde und die Meinung, nur zu Rom, an einem ſichtbaren, beſtimmten Orte, ſey wahre Buße möglich und rechte Vergebung der Sünden zu hoffen. Er ging noch weiter; er will nicht denjenigen einen Dominus apostolicus nennen, der

bloß auf dem apostolischen Stuhle sitzt, sondern nur den, der auch die Pflichten eines Apostels treu erfüllt; denn von dem erstern gelte Matth. 23, 2. Er läugnet überhaupt, daß dem Petrus und seinen Nachfolgern die Macht zu lösen und zu binden gegeben sey; er spricht ferner von einem getheilten Primate, von einem des Petrus, zur Gründung der Kirche unter den Juden, und von einem des Paulus, zur Gründung derselben unter den Heiden.

Solche Aeußerungen mußten damals starken Widerstand finden. Es wird berichtet, schon Pabst Paschalis I. (gest. 824) habe des kühnen Bischofs Eifer getadelt. Indessen erst später erhob sich ein eigentlicher Streit über seine Lehre. Er sandte, nach 823, seinen noch nirgends gedruckten Commentar über die Corintherbriefe, in dem er sich, wie es scheint, sehr scharf ausgesprochen hatte, an seinen Freund, den Abt Theodemir; dieser, besorgt um die Rechtgläubigkeit des Bischofs, legte das Buch einer Versammlung von Geistlichen vor, welche jedoch der Sache keine weitere Folge gaben. Das Gerücht von seinem Verfahren zu Turin hatte sich unterdessen im ganzen Reiche verbreitet; es entstand eine Bewegung in allen Theilen des Landes. Theodemir schrieb daher an seinen Freund, um ihn vor Ketzerei zu warnen (828). Dagegen verfaßte Claudius sein weitläufiges Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem, von dem wir bloß Exzerpte besitzen in den sogleich anzuführenden Gegenschriften von Dungal und Jonas. Noch 1461 befand sich das Werk in einem Codex des Klosters Bobbio; dieser ist in die Bibliotheca Ambrosiana übergegangen, das Apologeticum jedoch daraus verschwunden. Auch Papire Masson hat noch einen vollständigen Codex gehabt. (S. Gieseler, B. II. Th. I. S. 101.) Dieses merkwürdige Werk ist die Hauptquelle für die Ansichten des Bischofs von Turin. Es wurde Ludwig dem Frommen vorgelegt, der es durch Gelehrte seines Hofes untersuchen und verwerfen ließ. Claudius selbst, vor eine Versammlung von Bischöfen geladen, soll sich geweigert haben zu erscheinen. Gegen die in dem Apologeticum enthaltenen anstößigen Sätze schrieb, um das Jahr 828, der Schotte Dungal, den Karl der Große als Lehrer nach Pavia berufen hatte, seine Responsa contra perversas Claudii sententias (Bibl. PP. Max., T. XIV.). Merkwürdiger Weise wurden keine weitern Schritte gegen Claudius gethan; ungestört fuhr er fort in seinem Sprengel zu wirken, bis er 839 starb. Ohne Zweifel war er mäßiger geworden in seinem Benehmen, so daß er wieder des Schutzes seines alten Freundes, des Königs Ludwig genoß. Hieraus erklärt sich, warum der Bischof von Orléans, Jonas (821—844), welchen Ludwig mit der Widerlegung der Apologie an Theodemir beauftragt hatte, diese Arbeit (de cultu imaginum, in der Bibl. PP. Max. T. XIV.) erst nach des Claudius sowohl als des Königs Tode veröffentlichte, als er erfahren hatte, daß einige Schüler des Bischofs dessen Lehren erneuerten (840). Beide, Jonas und Dungal, behandeln übrigens die Frage von Standpunkte der Frankfurter Synode aus, also nicht im römischen Sinne; sie werfen Claudius bloß Uebertreibung vor.

Bekanntlich wird Letzterer von Manchen nicht nur als einer der Vorgänger, sondern selbst als der Stifter der Waldenser angesehen. Diese, sehr spät, in dogmatischem Interesse, aufgenommene Ansicht, die sich bei Léger und Andern, ja selbst noch bei Hahn findet, hat keinen historischen Grund und ist von allen gründlichen Kennern der Waldensergeschichte längst aufgegeben. Dabei soll nicht geläugnet werden, daß die Tendenzen des Claudius sich noch eine Zeit lang in Italien erhalten haben; es ist so eben bemerkt worden, daß, nach dem Zeugniß des Jonas von Orléans, man um 840 versuchte, sie von Neuem zu verbreiten. Daß sie sich aber bis zum Auftreten des Peter Waldus und speziell in den Piemontesischen Thälern fortgepflanzt, davon ist nicht die geringste historische Spur vorhanden.

S. Histoire littéraire de la France, B. IV. S. 223 u. f. *Rudelbach*, Claudii Taurin. Episcopi ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione. Kopenh. 1824, 8. Meine Abhandlung in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie, 1843, Heft 2. S. 39 u. f. **C. Schmidt.**

Clémanges. Nicolaus, genannt von Clémanges (de Clemangiis), wurde geboren um 1360, in einem Dorfe dieſes Namens in der Champagne. Er erhielt ſeine Bildung im Collegium von Navarra zu Paris. Bereits 1381 hielt er, als Magister artium, öffentliche Vorleſungen. Fünf Jahre ſpäter begann er, in derſelben Anſtalt, das Studium der Theologie, unter Peter d'Ailly und Gerſon, welche einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübten und ihm ſtets als Freunde zugethan blieben. 1391 ward er Baccalaureus der Theologie, und trat auch in dieſer Fakultät als Lehrer auf. Für das klaſſiſche Alterthum, ſo weit man es damals kannte, begeiſtert, und mit den glücklichſten Anlagen begabt, ward er bald für das beredteſte Mitglied der Univerſität angeſehen. 1393 erwählte ihn dieſe zum Rector; als ſolcher nahm er von nun an den thätigſten Antheil an den berühmten Verhandlungen der Univerſität während des Schisma; er iſt der Verfaſſer der meiſten Schreiben und Bedenken, die ſie in dieſer Zeit an Könige und Päbſte gerichtet. Es iſt bekannt, mit welchem beharrlichen und aufgeklärten Eifer ſie die Wiederherſtellung der Ordnung und der Einheit in der Kirche betrieb; der vollſtändige Verlauf dieſer Geſchichte iſt nicht an dieſem Orte zu berichten; wir beſchränken uns auf das, was Clémanges angeht. Schon 1393 richtete er, im Namen der Univerſität, eine energiſche Denkſchrift an Karl VI., um in ihn zu dringen, er möge auf Mittel ſinnen, dem Schisma ein Ende zu machen (in Opp. Nic. de Clem., Ep. 1.). Das Jahr darauf verfaßte er eine zweite, worin drei Mittel zu dem angegebenen Zwecke vorgeſchlagen werden: die Abdication der zwei Päbſte, die Wahl von Schiedsrichtern, die Zuſammenberufung eines allgemeinen Concils; das erſte dieſer Mittel hielt die Univerſität für das ſicherſte (bei *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris, B. IV. S. 687; und bei Dachery, Spicilegium, ed. 1723, B. I. S. 776). Trotz des Widerſtandes, den ſie am Hofe erlitt, wo der Herzog von Berry, Anhänger Clemens VII., ſeinen Einfluß ausübte, beharrte ſie in ihrer Anſicht; ſie wandte ſich an Clemens ſelbſt, ſo wie an ſeine Cardinäle, um ihnen ihre Pflichten der Kirche gegenüber in's Gedächtniß zurückzurufen (Buläus, B. IV. S. 699; Dachery, B. I. S. 784); ein noch kräftigeres Schreiben an den Pabſt, voll heftiger Vorwürfe, wurde zurückbehalten, weil dieſer, Sept. 1394, mit Tod abging (Buläus, B. IV. S. 701). Karl VI., auf den Rath der Univerſität, ließ die Cardinäle von Avignon erſuchen, keine neue Wahl vorzunehmen, bis ſie ſich mit ihren Collegen von Rom und mit Bonifaz IX. verſtändigt; Clémanges ſandte in gleichem Sinne ein dringendes Schreiben nach Avignon (Buläus, B. IV. S. 711; Dachery, B. I. S. 786). Hier beeilte man ſich aber, Peter de Luna, Benedikt XIII., zu wählen. An dieſen, den der König und die Univerſität anerkannten, wurde durch Clémanges die Bitte gerichtet, Alles anzuwenden, um das Schisma zu heben (Buläus, B. IV. S. 713; Dachery, B. I. S. 772, 788); auch an den König von Aragonien mußte er zu dieſem Zwecke ſchreiben (Buläus, B. IV. S. 719, 721); an Benedikt XIII. ſchickte er, in ſeinem eigenen Namen, eine beredte Epiſtel über die Pflichten eines Oberhauptes der Kirche (Opp. Nic. de Clem., Ep. 2.). Der Pabſt, der die Gelehrten ſchätzte und dem des jungen Rectors Latein wohl gefiel, ſuchte dieſen für ſich zu gewinnen; Clémanges ließ ſich bewegen, und begab ſich nach Avignon als päbſtlicher Secretär. Als 1407 die franzöſiſche Regierung Benedikt XIII., wegen ſeines fortwährenden Zauderns, den Gehorſam aufkündigte, und der Pabſt König und Land mit dem Bann belegte, wurde ſein Secretär beſchuldigt, die Excommunicationsbulle verfaßt zu haben; Clémanges, der ſich zu Genua befand, als ſie ausgefertigt wurde, ſchrieb an die Pariſer Univerſität, um ſich von dem Verdachte zu reinigen, obgleich er die von Frankreich genommene Maßregel nicht billigte. In ſolchen Verhältniſſen konnte er nicht länger am päbſtlichen Hofe verweilen; er zog ſich nach Langres zurück, wo er kurz vorher zum Kanonikus erwählt worden war. Seine Gegner beharrten jedoch darauf, er ſey der Verfaſſer der Bulle; er wurde des Majeſtätsverbrechens beſchuldigt und mit Gefängniß bedroht. Um der Gefahr zu entgehen, verbarg er ſich eine Zeit lang bei den Karthäuſern von Valprofonds, und ſpäter bei denen von Fontaine-du-boſc. In der Stille dieſes einſamen Thales wandte

sich sein Nachdenken der Bibel zu, die er, wie er sagt, bisher vernachlässigt hatte, und die nun der Gegenstand seiner liebsten Studien wurde. Außer seinen von Fontaine-bu-bosc aus an seine Freunde Gerson, d'Ailly u. A. gerichteten, eben so gemüthvollen als schöngeschriebenen Briefen, hat er hier einige Schriften verfaßt, in denen er den Irrthümern und Mißbräuchen der Kirche seiner Zeit die reinern Ueberzeugungen entgegenstellt, die er in der Bibel gefunden. Die vorzüglichern derselben sind folgende: De fructu eremi, an Peter D'Ailly, über den Werth des Lebens in der Einsamkeit, der bloß darin bestehe, daß uns die Einkehr in unser Inneres, die stille Unterhaltung mit Gott erleichtert werde; — De fructu rerum adversarum, wie der Christ Noth und Bedrängniß zur Fortbildung seines geistigen Lebens benützen solle; — De novis festivitatibus non instituendis, gegen die vielen unnöthigen Festtage, die den armen Landbewohner an der Arbeit hindern, statt zur Andacht nur zu roher Lustbarkeit Anlaß geben, und über den Geschichten der Heiligen die Bibel in Vergessenheit bringen; De studio theologico (nur bei Dachery, B. I. S. 472 u. f.), an einen jungen Theologen, der Clémanges um Rath gefragt, ob er bei der Universität bleiben oder in das Pfarramt eintreten solle; Clémanges beklagt, daß so viele, selbst der bessergesinnten Theologen, letzteres verschmähen, da es doch so nöthig sey, zumal für das unwissende und vielfach gedrückte Landvolk, tüchtige und treue Geistliche zu haben; er zeigt, in welchem Geiste die Theologie zu betreiben, wie sie vorzüglich nur in der Bibel zu suchen, und als Mittel anzuwenden sey, das beseligende Wort Gottes, auf wirksame Weise, mit Glauben und Liebe zu predigen. — Die kleinern theologischen Tractate, de filio prodigo und de Antichristo sind weniger wichtig.

Aus den angeführten Schriften von Clémanges ist ersichtlich, wie die Klarheit seines durch klassische Studien gebildeten Geistes, verbunden mit einer reinen, aus der Bibel sich nährenden Frömmigkeit, ihn eben so sehr von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Scholastik, als von den dunkeln Spekulationen eines falschen Mysticismus entfernte. Nicht minder fromm und demüthig als gelehrt, war er zwar seiner Kirche unterworfen, suchte aber seinen Frieden, statt in den von ihr vorgeschriebenen Formen und Gebräuchen, nur in dem Glauben an den Erlöser, wie er ihn in dem Evangelium fand. Ueberall empfahl er das Wort Gottes als die reinste und reichste Quelle christlicher Erkenntniß und christlichen Lebens. Den Verfall der Kirche schrieb er der Vernachlässigung der Bibel zu; den Beschlüssen der Concilien wollte er nur dann wahres Ansehen zuerkennen, wenn die versammelten Vertreter der Kirche wirklich Gläubige, und statt für weltliche Interessen nur für das ewige Heil der Christen besorgt sind. Messe, Processionen, Feste und alle andern Gebräuche haben keinen Nutzen, so lange die Herzen durch den Glauben nicht gereinigt sind; alles äußere Werk ist als solches ohne Werth, nur die innere Gemeinschaft mit Christo ist der Weg zum Heil. Mit diesen reinern Ueberzeugungen verband Clémanges die freiern Grundsätze über Regierung und Verfassung der Kirche, welche ihn D'Ailly und Gerson gelehrt; ja er äußert sich über diese Fragen noch unabhängiger als seine Lehrer. Er hat seine kirchlichen Ansichten nicht nur in den schon oben angegebenen Schreiben an Könige und Päbste ausgesprochen, sondern vornehmlich in seinen Schriften in Bezug auf das Concil von Konstanz, welchem er indessen nicht persönlich beigewohnt hat. Nachdem er von den heftigen Streitigkeiten erfahren hatte, die gleich anfangs in dieser Versammlung ausgebrochen waren und die Verwirklichung der von allen Bessern erwarteten Reformen zu verhindern drohten, richtete er, im Juni 1415, an die Väter ein Schreiben, in dem er ihnen die Nothwendigkeit der Eintracht vorstellt, um ihr großes Werk zu vollbringen (Opp. Nic. de Clem., Ep. 112). Er bedauerte, daß das Concil die drei bestehenden Päbste für ferner unwählbar erklärt, denn er befürchtete neue Entzweiung, und vier Päpste statt dreien. Seine Grundsätze über die Auctorität der Concilien äußert er ausführlich in seiner Disputatio de concilio generali, die aus drei an einen Professor der Pariser Universität, 1415 oder 1416 gerichteten Schreiben besteht. (Auch besonders gedruckt, 1482, zu Vienne im Dauphiné.) Nicht nur stellt er das all-

gemeine Concil über die Päbste, sondern über das Concil selbst die Auctorität der Bibel; er zweifelt, ob bei allen bisher gehaltenen ökumenischen Kirchenversammlungen der heilige Geist wirklich den Vorsitz geführt, da dieser weltliche Zwecke verfolgenden Menschen nicht beizustehen pflege; ein von solchen zusammengesetztes Concil ist die Kirche nicht; die Kirche ist zwar unfehlbar, aber sie ist nur da wo der heilige Geist ist, und Gott allein weiß wo dieser waltet und wer die Seinen sind, es kann Zeiten geben, wo „in sola potest muliercula per gratiam manere Ecclesia." Clémanges spricht in diesen Worten das folgenreiche, reformatorische Prinzip von der unsichtbaren Kirche aus, welches der Katholizismus, sowohl der ultromontane als jeder andere, stets verkannt hat. Auf dieses Prinzip gestützt, wünscht Clémanges, die zu Constanz versammelten Väter mögen nur das Heil der wahren Kirche im Auge haben, und ihren Beschlüssen dauerhaftes Ansehen geben, indem sie sie zunächst auf biblische Argumente stützen. Aehnliche Schreiben, in denen er sich noch freier ausgesprochen, so daß seine Rechtgläubigkeit in schweren Verdacht kam, sind verloren, vielleicht absichtlich unterdrückt. Das sittenlose Leben vieler Glieder der höhern Geistlichkeit, ihren Luxus, ihre Weltliebe schilderte und rügte er in seinem, um 1411 geschriebenen Traktat de praesulibus simoniacis. Nicht minder als diesen Verfall und als das Schisma, beklagte der treffliche Mann den durch innere Zwietracht zerrütteten Zustand seines Vaterlandes. Mehrere Schriften, gleichfalls aus seiner Zurückgezogenheit zu Fontaine-du-bosc, zeugen von seiner edlen Gesinnung in diesem Bezug: seine Oratio ad Galliarum principes, um 1411, um die Fürsten von dem Bürgerkriege abzuhalten, — seine Schrift an Gerhard Machet, non mente solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore; Babylon sind die französischen Städte, wo die Partheien wütheten; entmuthigt durch dieß Schauspiel, billigt Clémanges die, welche solche Orte verlassen, um anderswo nach ihrem Gewissen zu leben (in der irrigen Meinung, Babylon bedeute Rom, hat Duplessis-Mornay diesen Traktat seinem Mysterium iniquitatis einverleibt); — zuletzt die an Philipp von Burgund gerichtete Schrift de lapsu et reparatione justitiae sive patriae, um 1419 (auch besonders gedruckt, 1481, zu Vienne): da die Verachtung der Gerechtigkeit von Seiten der Machthaber die Ursache der Zwietracht im Lande sey, so möge der Herzog Recht und Gesetz wiederherstellen und zu diesem Zwecke die Generalstaaten zusammenberufen. — Zu Fontaine-du-bosc hat Clémanges endlich auch einige poetische Stücke verfaßt, die von einer damals seltenen Leichtigkeit und Eleganz in der lateinischen Verskunst zeugen.

Aus seinem Asyle bei den Karthäusern sollte Clémanges mehrmals nach Paris in öffentliche Aemter zurückgerufen werden; er wollte aber lange das, seiner Gesundheit günstige freundliche Thal nicht verlassen. Erst später entsagte er seinem Kanonikat zu Langres, um ein anderes zu Bayeux anzunehmen; da sein Gewissen ihm nicht erlaubte, mehr als eine Pfründe zu besitzen, wies er mehrere andere ihm angebotene Benefizien ab. Aus seinen letzten Jahren ist wenig bekannt. 1421 vertheidigte er zu Chartres in öffentlicher Disputation die Freiheiten der gallikanischen Kirche; 1425 begann er wieder, im Collegium von Navarra, seine Vorlesungen über Beredtsamkeit und Theologie. In dieser Schule endigte er seine Tage. Wann er starb, sagte selbst sein, 1793 zerstörtes Epitaphium nicht.

Man vermißt vielleicht in diesem Artikel die Erwähnung des Traktats de ruina Ecclesiae oder de corrupto Ecclesiae statu, den man gewöhnlich Clémanges zuzuschreiben pflegt. Die gründlichen Untersuchungen von Ad. Müntz haben aber gezeigt, daß derselbe von einem andern Verfasser herrühren muß. Der Styl ist rauher und ungebildeter als der des nach klassischer Latinität strebenden Clémanges; der heftige Ton der gegen alle Klassen der Geistlichkeit geführten Klagen findet sich nirgends bei Letzterm, der seine Würde selbst da bewahrt, wo er sich am stärksten über die Gebrechen der Kirche äußert. Ueberdieß ist der Traktat im 23. Jahre des Schisma, also 1401, verfaßt, und voll von Angriffen gegen Benedict XIII., während gerade damals Clémanges zu Avignon päbstlicher Sekretär war; er kann also der Verfasser nicht seyn. So viel ist gewiß, daß das Buch in Frankreich geschrieben wurde, ohne Zweifel von einem Mitgliede der Pariser

Universität, deren Professoren und Studenten allein von den Anklagen ausgenommen sind, die gegen die Geistlichkeit geführt werden. In den noch existirenden Handschriften fehlt übrigens der Name des Verfassers. Trithemius ist der erste, der in seinem Catal. Scriptt. eccles. den Traktat de ruina Ecclesiae unter den Schriften von Clémanges nennt. Eine zweite Schrift, die fälschlich unter diesen letztern angeführt wird, ist betitelt: apostoli (i. e. litterae dimissoriae) et responsio per nationem gallicanam dominis cardinalibus appellantibus ab ejusdem conclusione etc. Da sie offenbar zu Constanz selbst, während des Concils abgefaßt ist, so kann sie nicht von Clémanges seyn; gegen ihn sprechen auch das schlechte Latein und die Weise wie Benedikt XIII. behandelt wird. — Einige Briefe, Gebete, Verse von Clémanges, nebst einem Kommentar über Jesaias, und andere Traktate finden sich noch handschriftlich in mehreren Bibliotheken. Die meisten seiner Werke wurden gesammelt von Joh. Lydius, Leyden, 1613, 2 B. 4°. Sein Leben wurde beschrieben von *Launoy*, Historia gymnasii regii Navarrae, in dessen Werken, B. IV.; von *Dupin*, in Opp. Gersonii, T. I; und besonders von Adolph Müntz, in der schätzbaren Monographie: Nicolas Clémanges, sa vie et ses écrits; Straßburg, 1846, 8°. **C. Schmidt.**

Clemens von Rom (Romanus). Ueber das Leben dieses in der ältesten Kirche, wie schon die große Zahl der ihm untergeschobenen Schriften beweist, hoch gefeierten Mannes besitzen wir nur äußerst dürftige Nachrichten, neben denen um so reicher die Sage sich entfaltet, den Einblick in seine wirklichen Lebensverhältnisse noch um so mehr erschwerend. Daß derselbe mit dem von Paulus Phil. 4, 3. gemeinten Clemens identisch sey, wie schon Origenes (ad Joh. 1, 29. vergl. Opp. ed. de la Rue, IV, 153). Eusebius (H. E. III, 15), Epiphanius (adv. Haer. XXVII, 6), Hieronymus (Catal. scr. eccl. 15) u. A. annehmen und auch noch neuere, besonders römische Kritiker (Wocher: Die Briefe d. Ap. Väter Clemens und Polykarpus neu übersetzt u. s. w. Tübingen 1830. S. 8). Aber auch C. E. Francke (die Lehren d. Ap. Väter II. Clemens von Rom in Rudelbach und Guerike, Zeitschrift für die luther. Theol. u. Kirche. 1841. H. 3. S. 73 ff. — ein Aufsatz, der überhaupt wenn auch nicht in dem Grade wie Wocher viel Sagenhaftes stehen läßt) u. A. behauptet haben, möchte sich schwerlich beweisen lassen. Der von Paulus erwähnte Clemens ist ein Einwohner von Philippi und Glied der dortigen Gemeinde, wie auch die λοιποὶ συνεργοί als Philipper anzusehen sind und bei dem häufigen Vorkommen des Namens, da ferner dieser Clemens noch zur Zeit der Gefangenschaft des Paulus in Philippi war, da Irenäus schweigt (III. c. 3, §. 3.), gewiß aber doch nicht unterlassen hätte, auch dieses zum Lobe des Clemens anzuführen, wenn man damals schon daran gedacht hätte — so liegt kein Grund zu einer Identificirung beider Personen vor (vergl. dagegen: Meyer, Commentar ad l. c.; Hefele: P. P. App. Opera ad III. Tubingae 1847 — Proleg. p. XIX. — Ritschl, Gesch. d. Entstehung d. alt. kathol. Kirche S. 284.). Nur eine weitere noch unhaltbarere Ausbildung dieser Annahme ist es, wenn Chrysostomus (ad 1. Tim.) ihn zu einem beständigen Begleiter des Apostels Paulus macht. Die Sage, welche seinen Namen verherrlichte und die sich am ausgebildetsten in den Pseudo-Clementinischen Homilien und Recognitionen (s. d. Art.) findet, von da aber in viele andere Darstellungen aufgenommen wurde, ist nach dem heutigen Stande der Untersuchungen uns nicht mehr völlig durchsichtig, weder ihrer Entstehung noch ihrem etwaigen historischen Kerne nach. Jedenfalls gehört ihr die Abstammung des Clemens aus kaiserlichem Geschlecht, seine hohe, gelehrte Bildung und ähnliche Züge an, die aus einer Vermischung mit dem Consular Flavius Clemens, der unter Domitian 96 hingerichtet wurde, erwachsen seyn könnten. Schwieriger ist zu sagen, wie es mit seinem Episkopat sich verhält. Nach dem ersten Brief an die Korinther (diesen einstweilen als ächt angenommen) nahm er jedenfalls eine bedeutende Stellung in der römischen Gemeinde ein, da er in deren Namen an die Korinthische schreibt, eine Stellung, wie sie ähnlich auch von Pastor Hermae (Vis. II, 4.) bezeugt wird. Die Sage macht ihn dann zum Bischof von Rom, aber von Anfang an zeigt sich ein Schwanken in Angabe der Stelle, die er unter den ältesten Bischöfen von Rom einnimmt. Nach Hieronymus (Cat.

scr. eccl. 15.) machte ihn die älteste lateinische Tradition zum ersten Nachfolger des Petrus; so auch der allerdings spätere Brief des Clemens an Jakobus, der jetzt vor den Homilien steht (vergl. Uhlhorn: die Homilien und Recognitionen d. Cl. Rom. Göttingen 1854. S. 81 ff.); Tertullian (de praescr. haer. 32.) läßt ihn wie jener Brief von Petrus selbst ordinirt seyn; auch Hieronymus (ad Jes. 52.) hält diese Reihenfolge fest. Dagegen lassen Andere den Linus ihm vorangehen, also: Petrus, Linus, Clemens. So Augustin (Ep. 53 ad Generos.), die Constitt. App. VII, 46.; Optatus von Milevc (De schism. Donat. II, 2.) und der Katalog der römischen Bischöfe, den die AA. SS. in Propylaeo M. Maji mittheilen. Noch weiter rücken Irenäus (III. 3. vergl. Euseb. H. E. V, 6.), Eusebius (III, 13, 15. 34.) und Hieronymus Cat. Scr. eccl. 15. den Clemens herab, indem sie auf Linus erst noch Cletus oder Anacletus folgen lassen. Schon bei den Alten machte man dann Versuche, die verschiedenen Traditionen auszugleichen, Versuche, die neue Sagenbildungen zur Folge hatten. So nimmt Rufin in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen an, Linus und Cletus seyen noch zu des Petrus Lebzeiten Bischöfe gewesen, aber früher als Petrus gestorben, so daß nach ihrem Tode auch Clemens noch unmittelbar von Petrus eingesetzt wäre „ut et illi ante Clementem numerentur episcopi, et Clemens tamen post obitum Petri docendi susceperit sedem," eine Ansicht, die viele Nachfolger fand, wie Beda, das Chronicon Damasi u. A. (vergl. P.P. App. ed. Cotel. I, 387. 492.). Epiphanius denkt, gestützt auf eine falsche Auslegung von Ep. ad Cor. I. 54., Clemens habe sein Amt eine Zeit lang niedergelegt, wo dann Linus und Cletus eingetreten seyen, bis später Clemens selbst wieder das Amt übernommen habe. Die neuere römische Kirche nimmt dagegen folgende Ordnung an: Petrus, Linus, Clemens, Cletus, Anacletus (vergl. *Jo. Pearsonii* et *Henr. Dodwelli* dissert. de successione primorum Rom. episcoporum in Pearsonii Opp. posthum. Lond. 1688. — *J. Ph. Baraterii* disquis. chronol. de successione antiquissima epp. Rom. Ultraj. 1740.). Die Aufgabe der kritischen Forschung kann nicht die seyn, wie Manche unter den Neuerern es gethan haben, für eine der verschiedenen Reihen zu entscheiden, sondern, da wir uns, wie schon der Zusammenhang mit dem römischen Episkopat des Petrus, den wir wie nicht minder den ganzen römischen Aufenthalt des Petrus der Sage zuweisen müssen, zeigt, auf ganz sagenhaftem Gebiete befinden, vielmehr, nur die, so weit es möglich ist, die Genesis der Sage zu erkennen. Wie der erste Brief des Clemens selbst deutlich genug zeigt, kann zu seiner Zeit von einem eigentlichen Episkopat noch durchaus nicht die Rede seyn (vergl. auch E. Gundert: der erste Brief des Clemens R. an d. Korinth. in Guer. u. Rudelb. Zeitschr. 1853 H. 4. S. 654). Später trug man aber die ausgebildete Episkopatsidee in die frühere Zeit zurück und suchte, indem man die vornehmsten Presbyter der älteren Zeit zu Bischöfen erhob, die Bischofsreihen bis auf die Apostel zurückzuführen, wobei diese natürlicherweise, da bald dieser bald jener Presbyter mehr hervortrat, etwas Schwankendes erhielten (vergl. Gieseler, K.G. I, 1. S. 144). Erklärt sich so das Entstehen der schwankenden Sage im Allgemeinen, so wird sie in der römischen Kirche im Besonderen noch aus einem Zusammenfließen verschiedener Traditionen, einer paulinischen und petrinischen zu erklären seyn (vergl. Hilgenfeld, die Ap. Väter. Halle 1853. S. 96 ff.), wie eine solche Doppeltradition und ihr Zusammenfließen noch am deutlichsten in der Angabe der Apostol. Constitutionen VII, 46. Linus sey von Paulus, Clemens von Petrus eingesetzt, erkennbar ist. Welches die älteste Gestalt der Sage ist, möchte sich vielleicht noch erkennen lassen. Schwerlich kann Clemens ursprünglich die erste Stelle als unmittelbarer Nachfolger des Petrus eingenommen haben, denn dann wäre es gar nicht begreiflich, wie er, ein so allseitig berühmter und gefeierter Name, diese an so unbekannte Namen wie Linus und Cletus sollte verloren haben, während sich dagegen wohl begreifen läßt, wie sich Clemens später vor diese eindrängen konnte. Die älteste und sicherste Tradition möchte deßhalb trotz des Hieronymus Gegenzeugniß, das als zu spät kein großes Gewicht hat, die des Irenäus seyn: Petrus, Linus, Cletus, Clemens, wobei nicht zu übersehen ist, daß des

Eusebius ruhige Forschung damit stimmt. Clemens trug nach dieser Sage mehr paulinischen Charakter, wie schon daraus erhellt, daß ihm der erste Brief zugeschrieben wird, der sicher paulinischen Typus trägt, deßhalb wurde er auch nicht in so enge Verbindung mit Petrus gesetzt. Später bemächtigte sich aber die judenchristliche Richtung der Person des Clemens (vergl. Uhlhorn a. a. O. S. 431 ff.) und indem sie sein Leben sagenhaft ausschmückte, setzte sie ihn ganz unmittelbar mit Petrus in Verbindung, so daß er nun zum nächsten Nachfolger des Petrus wurde. Es läßt sich leicht begreifen, daß diese Sage so wie auch die ganze Sagenbildung der Clementinen, in weiteren Kreisen Eingang fand. Die dritte Reihenfolge endlich, welche ihm dann eine Mittelstellung zwischen Linus und Cletus gab, hat gewiß schon in einem Ausgleichungsversuche ihren Ursprung, wie später eine solche Vermittelung zwischen den verschiedenen Traditionen bei Rufin, Epiphanius u. A. noch weiter fortschreitet.

Aus dem ersten Briefe, denselben vorläufig als ächt angenommen, ergibt sich für die Lebensverhältnisse des Clemens nur sehr Weniges, nicht einmal das ist zu entscheiden, ob er von Juden oder Heiden stammte. *Tillemont* (Mémoires pour servir etc. II, 149.) hat aus dem „*πατὴρ ἡμῶν Ἰακώβ*“ c. 4. und ähnlichen Wendungen schließen wollen, der Verfasser sey Judenchrist (ebenso Gundert a. a. O. 649 ff.). Das beweisen solche Ausdrücke eben so wenig (Beispiele bei Heidenchristen vrgl. Semisch, Justin d. M. I, 121), als die Bezeichnung römischer Feldherrn als „unsere“, c. 37 beweist, daß er Heidenchrist oder Proselyt war. Die Frage nach der Lebenszeit des Clemens hängt mit der nach der Abfassungszeit des ersten Briefes zusammen, wo dann auch die Beziehungen zur Korinthischen Gemeinde zu erörtern sind. Auch sein Lebensende hat die Sage ausgeschmückt. Von seinem Märtyrertode wissen Irenäus, Eusebius, Hieronymus noch nichts, zuerst Rufin und Zosimus nennen ihn „martyr“. Später erscheint die Sage ausgebildeter in den von Cotelier herausgegebenen *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος* des Simeon Metaphrastes; noch weiter ausgesponnen in der ebenfalls von Cotelier herausgegebenen Schrift des Ephraim, B. v. Cherson „*περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος*“ (vrgl. über diese Schrift *Lumper*: hist. theol. crit. T. I, 53—56.).

Von den zahlreichen Schriften, welche den Namen des Clemens tragen, ist die bei weitem größeste Zahl anerkannt unächt, keine ganz unbestritten. Der Name des Clemens scheint, wie wir in Annahme der Aechtheit des ersten Briefes glauben, auf Grund seiner wirklichen historischen Stellung und Bedeutung, eine Art von Gesammtname für Schriften über Kirchenverfassung und Disciplin geworden zu seyn, denn darauf beziehen sich alle Apocryphen, die ihn tragen. Entschieden an und nicht anerkannt sind:

1) Die Homilien, die Recognitionen, die Epitome, überhaupt die verschiedenen Gestalten dieser oft unter den Namen Clementinen (s. d. Art.) zusammengefaßten Litteratur.

2) Die Apostolischen Constitutionen (s. d. Art.)

Wenigstens einzelne Vertheidiger finden noch:

3) Die beiden syrisch vorhandenen Briefe an die Jungfrauen. Diese wurden von Wettstein aufgefunden und am Schlusse seiner Ausgabe des N. T. (1752) abgedruckt. Eine deutsche Uebersetzung hat P. Pius Zingerle (die zwei Briefe des H. Klemens v. Rom an die Jungfrauen. Aus dem Syr. übersetzt mit Beilagen u. s. w. Wien 1827) gegeben. Sie enthalten Ermahnungen und Verhaltungsmaßregeln an Asketen beiderlei Geschlechts, der zweite mit besonderer Beziehung auf Reisen solcher Personen, wobei der Verfasser, der sich übrigens weder im Eingange noch am Schlusse nennt, sich selbst und sein Verhalten auf Reisen als Muster hinstellt. Wettstein hielt die Briefe für ächt, doch

v. c. P. Wesseling qua duas Clementis epp. a cl. Wetst. ad calcem N. T. nuper publicatas Epiphanio et Hieronymo notas fuisse in dubium vocatur etc. Harlingae 1754. — Id. Ep. secunda de genuinitate epp. Clem. a. W. publicatarum ad v. l. c. Hemsterhuis. Ibid. — Id. Ep. tertia ad H. Cannegieter. Ibid. — J. J. Wetstenii ep. ad v. pl. van H. Venema de duabus Clem. Rom. ad virgines epp. e cod. Syr. nuper editis. Amstelaod. 1754. 8. Außer Wettſtein ſelbſt haben auch Gallandi, Buttler, Stolberg, neuerdings Zingerle und Möhler (Patrologie I, 67.) die Briefe für ächt erklärt. Dagegen hat die Mehrzahl der Kritiker ſie mit Recht verworfen. Vor Epiphanius findet ſich ſicher kein Zeugniß, ob Epiph. Haer. XXX, 15. auf dieſe Briefe geht, muß fraglich bleiben, Hieronymus jedoch ſcheint ſie gekannt zu haben (adv. Jovin. I.). Was Wettſtein und Zingerle ſonſt an Zeugniſſen beibringen, hält nicht Stich, noch weniger die Aehnlichkeit in Gedanken und Styl mit dem ächten Clemens. Ihrer ganzen Anſchauungsweiſe und beſonders der in ihnen vorausgeſetzten Sitte und Askeſe nach gehören die Briefe in eine weit ſpätere Zeit. Beſonders verräth eine ſolche der Umſtand, daß ſie den Mißbrauch des Zuſammenlebens von Asketen beiderlei Geſchlechts (*συνείσακτοι*, subintroductae) rügen, der vielleicht ſchon im Pastor Hermae (III. Sim. IX, §. 11.) vorausgeſetzt und von Tertullian (De jejuniis c. 17) gerügt, zur Zeit Cyprians beſonders einriß und auf Synoden (vrgl. Gieſeler, K.G. I, 1. S. 407) wie in Cyprians Schrift de singularitate clericorum bekämpft wurde. In dieſe Zeit, vielleicht nicht lange vor Cyprian, gehören wohl auch die Briefe. Ob der Syriſche Text, was allerdings wahrſcheinlich, eine Ueberſetzung aus dem Griechiſchen (Zingerle) oder Original iſt, möchte noch wohl einer genaueren Unterſuchung bedürfen.

4) Am wichtigſten ſind die beiden Briefe an die Korinther. Der Brief des Clemens an die Gemeinde zu Korinth, von dem die Alten viel reden, galt lange als verloren, bis er in dem berühmten Cod. Alex. den Cyrillus Lucaris 1628 an Karl I. von England ſchenkte, wieder aufgefunden wurde. In dieſer Handſchrift fanden ſich am Schluſſe zwei Briefe des Clemens, leider mannigfach verderbt und verſtümmelt, die zuerſt Junius in Oxford 1633 herausgab, genauer (abgeſehen von manchen ohne Vergleichung der H. S. veranſtalteten Abdrücken) mit neuer Textvergleichung *Wotton* (S. Clementis Rom. Epp. duae cum MSto. Cod. accurate de novo contulit etc. Henr. Wotton. Cantabrigiae 1718), dem Gallandi in der Bibliothek folgt; neueſtens mit wiederholter Vergleichung des Cod. *Jacobson* (S. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi P. P. app. quae supersunt etc. recens. Guil. Jacobson. Oxonii 1838. — ed. II 1840. II Tomi.).

a) Der ſogenannte zweite Brief, den wir übrigens nur fragmentariſch beſitzen (die H.S. bricht im 12. Cap. ab; weitere Fragmente, die höchſt wahrſcheinlich dem Briefe angehören ſ. *Grabe*, Spicilegium I, 288 ff. *Gallandi*, Bibl. I, 44 ff.) ermangelt der Briefform gänzlich. Es iſt nur ein Bruchſtück einer Homilie, die ihre einfach als „*ἀδελφοί*“ angeredeten Leſer lehren will: „*οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν*“ und mit Berufung auf die Größe des Erlöſers und das kommende Gericht zu einem werkthätigen Chriſtenthum, beſonders auch zu Treue in Verfolgungen ermahnt, zugleich die Leugnung der Auferſtehung beſtreitend. Obwohl Cotelier (P. P. App. I, 182) Gallandi (Bibl. I, Proleg. XIV) Lumper (Hist. theol. crit. I, 22) u. A. die Aechtheit dieſes Briefes zu vertheidigen unternommen haben, iſt derſelbe, ſchon von dem erſten Herausgeber bezweifelt, jetzt wohl ziemlich allgemein als unächt verworfen. Die älteſten Zeugen (auch Dionyſius von Korinth bei Euſebius H. E. IV, 23, aus welcher Stelle man fälſchlich auf zwei Briefe geſchloſſen hat) wiſſen nur von Einem Briefe des Clemens an die Korinther, Euſebius (H. E. III, 38.) kennt zuerſt zwei, bezweifelt aber den zweiten. Ebenſo kennen dieſen,

bliebe, daß sich bei Epiphanius sonst nirgend eine ausdrückliche Erwähnung des zweiten Briefes findet. Dieser Mangel an äußeren Zeugnissen, die große Verschiedenheit in Schreibart und Darstellung, verglichen mit dem ersten Briefe (vrgl. *Wotton*, Praef. p. CCVI — *J. Morinus*, Exercit. bibl. I, 4. 5. 9.), die noch größere dogmatische Verschiedenheit, die ganz abweichenden Zeitverhältnisse, welche der Brief voraussetzt, der Mangel der Briefform, der Umstand, daß c. 11. ein Theil von c. 23. des ersten Briefes wiederkehrt — das Alles zusammengenommen beweist genugsam, daß der Brief nicht ächt seyn kann. Wie er zu dem Namen des Clemens gekommen seyn mag, ist schwer zu sagen. Grabe (Spicileg. I, 268.), Möhler (Patrologie I. 65.), Hefele (P. P. app. Proleg. p. XXXIX.) vermuthen, es sey eine von den dem Clemens fälschlich zugeschriebenen Homilien. Daß der Brief von seinem Autor selbst dem Clemens durch Fälschung untergeschoben seyn sollte, ist höchst unwahrscheinlich, vielmehr erhielt er seinen Namen wohl nur durch Irrthum, vielleicht auf Grund von cap. 11. Wocher's Vermuthung (a.a.O. S. 204), daß er dem Dionysius von Korinth angehöre, ist ohne allen Werth.

Ist man jetzt ziemlich einig darin, den Brief dem Clemens abzusprechen, so ist man dagegen um so weniger einig über die Abfassungszeit und die Verhältnisse desselben. Daß Grabe (Spicileg. I, 269.) den Brief viel zu spät setzt, wenn er ihn erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts dem Clemens untergeschoben werden läßt, möchte wohl klar seyn. Schwegler (Nachapostol. Zeitalter I, 448 ff.) faßt ihn als ein ebjonitisches Product aus dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts, geschrieben zu der Zeit, „als schon Ebjonitismus und Kirchenlehre auseinander zu laufen anfingen“ in der Absicht, die Trennung durch Wegschaffung der hauptsächlichen dogmatischen Differenzpunkte durch Bestreitung der ebjonitischen Christologie und der Zweifel an der Auferstehung von Seiten des Ebjonitismus selbst vorzubeugen. Aber weder läßt sich der Ebjonitismus des Verfassers darthun, noch beweisen, daß der Gegensatz ein ebjonitischer ist (vrgl. Hilgenfeld Ap. Väter S. 118 ff.; Ritschl a. a. O. S. 296). Ritschl (a. a. O.) hat dagegen auf Paulinische Anklänge hingewiesen und Hilgenfeld mit Recht geltend gemacht, daß der im Briefe bestrittene Gegensatz vielmehr der des Gnosticismus ist, der als schon sehr ausgebildet vorausgesetzt wird. Hilgenfeld macht dann den Verfasser zu einem rechtgläubigen Katholiken. Der Brief möchte wohl dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehören, der Zeit der Christenverfolgungen und der Blüthe der Gnosis. Was seinen dogmatischen Standpunkt anlangt, so liegt er diesseits des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus, bietet aber Anknüpfungen an das erstere und zwar spekulativ gefärbte. Im höchsten Grade auffallend ist der vorwiegende Gebrauch eines unkanonischen Evangeliums, des nach Origenis Philosophumena (V, 7. p. 98) bei den Gnostikern vielfach verbreiteten Evangeliums der Aegyptier (vrgl. Schneckenburger: Ueber d. Evang. d. Aegyptier, Bern 1834. — Köstlin, der Ursprung und die Komposition d. synopt. Evang. Stuttgart 1853. S. 223).

b) Bei weitem bedeutender ist der erste Brief, obwohl auch hier die Frage nach der Authentie noch nicht völlig zur Ruhe gekommen ist. Während ihn nach seiner ersten Ausgabe die Meisten für ächt hielten, äußerten Toland (Catalog. libr. Christo et app. adscriptorum c. 18. Opp. I, 392.), Salig, (de diptychis Vett. c. 3. §. 4.) Gisbert Voëtius (Select. Disp. I, 103.) Zweifel, ausführlicher verwarf ihn Calov (Clem. Ep. *νοθείας* convinc. Vitemb. 1673.). Später bezweifelten ihn Semler (zu Baumgartens Untersuchungen theol. Streitigkeiten II, 16) und Ammon (Leben Jesu I, 33.) von Neuem und nachdem eine Zeitlang alle Zweifel verstummt schienen, hat Baur sie wieder aufgenommen (Paulus S. 472), Schwegler (N. A. Z. II, 125.) die Verwerfung genauer zu rechtfertigen versucht, während Rothe, Hefele (P. P. App. Proleg. XXVI.) Bunsen, Thiersch (die Kirche im apostol. Zeitalter S. 850), Schenkel (De eccl. Corinthia primaeva factionibus turbata. Basil. 1838. §. 59. S. 75), Ritschl (a. a. O. S. 282 ff.), Gundert (a. a. O. S. 638) u. A. die Aechtheit des Briefes vertheidigten. Hilgenfeld (Ap. Väter S. 92 ff.) schlägt einen Mittelweg ein. Er will die Frage

nach der Aechtheit oder Unächtheit ganz ablehnen; davon könne nicht die Rede seyn, weil der Brief selbst auf den Namen des Clemens keinen Anspruch mache, den ihm erst die Ueberlieferung beigelegt habe. In jedem Falle aber gehöre der Verfasser „zu den Häuptern der heidenchristlichen, paulinischen Gemeinde zu Rom am Ende des ersten Jahrhunderts“ (S. 99). Damit ist eigentlich die Hauptsache zugestanden, der Name könnte gerade bei diesem im Namen der Gemeinde geschriebenen Briefe weniger zur Sache thun, aber auch der ist so stark und so früh bezeugt, daß er nicht zu bezweifeln ist. Schon der Brief des Polykarp benutzt unsern Brief (vrgl. *Gallandi*, Bibl. I, Proleg. XIII, *Hefele*, P. P. App. Proleg. XXVII.); mit dem Namen des Clemens kennt ihn zuerst Hegesippus bei Euseb. H. E. III, 16.; IV, 22.; vrgl. auch Georgius Syncellus Chronogr. p. 344 ed. Par.; Anastasius Biblioth. H. E. p. 17. ed. Par.), Dionysius von Korinth, ein besonders kompetenter Zeuge, bezeugt, daß der Brief in Korinth als von Clemens verfaßt galt und dort in der Kirche verlesen wurde (vrgl. Euseb. H. E. IV, 23.), Irenäus redet adv. Haer. III, 3. 3. von der Veranlassung des Briefs und dem Clemens als Verfasser; Clemens Alex. citirt ihn oft, sogar mit der Formel „*ὁ ἀπόστολοι Κλήμης λέγει*“ (Strom. IV, 17. p. 609—10 vrgl. sonst Strom. I, 7. p. 339; V, 12. p. 693; VI, 8. p. 773); ebenso Origenes als „Apostolorum discipulus“ (De princ. II, 3. 6.); „*ὁ πίστος Κλήμης ὑπὸ Παύλου μαρτυρούμενος* (in Joann. 1, 29. vrgl. auch in Ezech. 8.). Diesen reihen sich jüngere Zeugen wie Eusebius (H. E. III, 16. 38.), Cyrill von Jerusalem (Catech. XVIII, 8.), Epiphanius (Haer. XXVII, 6. cf. XXX, 15.), Hieronymus (Cat. scr. eccl. 15.; ad Jes. 52, 13.; ad Eph. 2, 2.; 4, 1.) an, so daß man gestehen muß, keine der Schriften aus der nachapostolischen Zeit hat auch nur annäherungsweise so alte und zahlreiche Zeugnisse aufzuweisen. Was man an innern Gründen gegen die Aechtheit vorgebracht hat, kann eine solche Reihe von Zeugnissen nicht umstoßen. Schwegler (N. A. Z. II, 126.) wendet ein: a) „unser Brief gehört der Paulinischen Richtung an, Clemens dagegen war der sichersten Ueberlieferung zufolge Petriner“; allein diese sichere Ueberlieferung beschränkt sich am Ende auf die Pseudo-Clementinen (denn Tertullians oben angeführtes Zeugniß dürfte schwerlich, wie Baur Theol. Jahrb. 1844. S. 550 behauptet, unabhängig seyn, vrgl. Ritschl, Geschichte d. altkath. Kirche S. 283), deren Zeugniß den Zeugnissen für den Brief gegenüber Nichts gelten kann. b) „Der Brief berücksichtigt und benutzt den Hebräerbrief, der selbst der nachapostolischen Zeit angehört.“ — Das erstere ist richtig, der Hirtenbrief wird sehr stark benutzt, allein derselbe ist auch sicher vor 70, wahrscheinlich zwischen 62 und 67 geschrieben, und so ist die Benutzung durch Clemens wohl möglich. c) „Kapitel 47. wird die Korinthische Gemeinde eine *ἀρχαία ἐκκλησία* genannt und c. 44. ist von Presbytern die Rede, welche theils von den Aposteln, theils später *μεταξὺ* von andern ausgezeichneten Männern eingesetzt worden seyen, *μεμαρτυρημένοι πολλοῖς πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων*“ — allein nicht mehr von den Aposteln eingesetzte Presbyter konnte es in Korinth schon früh geben und auf solche relative Zeitbestimmungen ist wenig zu bauen. Die „*ἀρχαία ἐκκλησία*“ ist eine „*ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*“ (c. 47.) gegründete. Auch stehen ähnliche relative Zeitbezeichnungen entgegen; c. 5. nennt Petrus und Paulus *ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς*.“ d) „Der Brief setzt eine Ausbildung hierarchischer Institutionen voraus, wie sie in der unmittelbar nachapostolischen Zeit nicht stattgefunden.“ Dieser Grund ist geradezu unbegreiflich, denn die Kirchenverfassung des Briefes ist umgekehrt eines der stärksten Zeugnisse für sein Alter, da er allein von allen nachapostolischen Schriften die Verfassung der apostolischen Zeit noch ganz unvermindert voraussetzt.

Wie die Aechtheit, so ist auch die Integrität des Briefes mehrfach angetastet worden. Schon 1633 bezweifelte sie Bignon, gegen den Hugo Grotius sie vertheidigte (vrgl. P. P. App. ed. Cotel. I, 133.) Eine ausführliche Interpolationshypothese gab Mosheim (Instit. hist. christ. maj. p. 214 sqq.), der Kap. 11, 12, 23—28, 40—45, 50 ausgeschieden wissen wollte. Auch Neander hat den Brief für interpolirt erklärt (K.G. I. 2. S. 1136). Mosheims Gründe widerlegt im Einzelnen Hefele

(PP. App. Proleg. XXXIII.). Die beſte Widerlegung aller Angriffe auf die Integrität liegt in der Darlegung des Gedankenzuſammenhangs (vgl. Hilgenfeld, Ap. Väter. S. 54 ff.). Doch hat die einzige Handſchrift nach K. 57 eine Lücke, die ſchon Junius bemerkte und von deren wirklichem Vorhandenſeyn ſich neuerdings Bunſen (Ignatius und ſeine Zeit. S. 101) überzeugt hat. Es iſt mindeſtens ein Blatt ausgefallen, was jedoch, da das eigentliche Thema ſchon erſchöpft iſt, nichts Bedeutendes enthalten haben kann. Möglich iſt es, daß Manches, was alte Zeugniſſe als in dem Briefe enthalten angeben, heute jedoch nicht mehr geleſen wird (die Stellen ſind geſammelt bei *Gallandi*, Bibl. I, 44 sqq.), hier ſtand. Beſonders wahrſcheinlich iſt das von dem, was die pſeudo-juſtiniſchen Quaestiones et respons. ad Orthodoxos Resp. 47. angeben, Clemens habe ſich für die Feuerſtrafe der Gottloſen auch auf das Zeugniß der Sibylle berufen (vgl. Iren. adv. Haer. III, 3, 3. Hilgenfeld, Ap. Väter. S. 74. Anm. 33).

Was die Abfaſſungszeit des Briefes anlangt, ſo gehen auch da die Anſichten noch immer auseinander. In der älteren Zeit herrſchte die Anſicht vor, er ſey vor dem Jahre 70 (um 68) verfaßt, bald nach der Neroniſchen Verfolgung. So Grabe, Pagi, Gallandi, Wotton, von den Neueren Schenkel (a. a. O. S. 105 ff.), Hefele (PP. App. Proleg. p. 35 sqq.) u. A. Dagegen hat in der letzten Zeit die Anſicht immer mehr Freunde gewonnen, welche den Brief etwas tiefer bis in Domitians Zeit herabrückt. So unter den älteren ſchon Junius, Tillemont, Cotelier, Lumper, neuerdings Schliemann (a. a. O. S. 409), Gieſeler (K.G. I, 1. S. 147), Bunſen (Ignatius u. ſ. Z. S. 95), Reuß (Geſch. d. h. Schr. N. T's. II. Ausg. I, 224), Ritſchl (Geſch. d. altkath. Kirche. S. 286, „circa 80—90“), Hilgenfeld (Ap. Väter. S. 83, „die Zeit 61—94“), Gundert (a. a. O. S. 642 ff.) u. A. Zu einer ganz ſichern Entſcheidung reicht das Material kaum aus. Die Gründe für die Abfaſſung vor d. J. 70 ſind jedoch wohl als ungenügend zu bezeichnen. Daß K. 41 der Tempelcult noch als beſtehend vorausgeſetzt werde, iſt nicht ſicher, da die Argumentation auch beſtehen bleibt, wenn das Präſens nur vergangene Dinge lebendig vergegenwärtigt. Die ſehr heftige und viele Opfer fordernde Verfolgung, von der K. 6 redet, kann allerdings keine andere ſeyn, als die Neroniſche, allein Hefele u. A. haben kein Recht, dieſe Verfolgung und die „*αἰφνίδιοι καὶ ἐπάλληλοι γενόμεναι συμφοραὶ καί ἐπιπτώσεις*“ (K. 1.) ſogleich zu identificiren. Dieſe Worte gehen wohl nicht auf die ſehr heftige aber doch raſch vorübergehende (obwohl darüber nichts Sicheres geſagt werden kann) Neroniſche Verfolgung, ſondern ſcheinen eher auf die mancherlei Quälereien bezogen werden zu müſſen, welche die Chriſten ſchon unter Veſpaſian und Titus, in noch höherem Maße unter Domitian zu leiden hatten durch die Abforderung des jüdiſchen Leibzolls u. dgl. (Vgl. Gieſeler, K.G. I, 1. S. 135. Sueton. in Domit. c. 12.) Doch müßte andererſeits der Brief noch vor der eigentlichen domitianiſchen Verfolgung geſchrieben ſeyn, da die Nichterwähnung der damaligen Märtyrer (Flavius Clemens, Flavia Domitilla) neben denen der Neroniſchen Verfolgung zeigt, daß die Gemeinde nach dieſer noch keine eigentliche Verfolgung erduldet hatte. Die Combination der Korinthiſchen Chriſtuspartei in den Pauliniſchen Briefen mit den Unruheſtiftern in unſerem Briefe, welche Schenkel (De eccl. Corinth. prim. fact. turb. §. 66 sqq.) verſucht hat, beruht auf einer falſchen Auffaſſung des Streitobjektes und kann zur genaueren Zeitbeſtimmung nicht dienen. Darnach müßten wir uns begnügen, als früheſten Zeitpunkt die Abfaſſung des Hebräerbriefs (circa 67) oder wo dieſe unbeſtimmter ſeyn ſollte, die Neroniſche Verfolgung 64, als ſpäteſten die domitianiſche Verfolgung, die (wenigſtens was das Märtyrerthum des Flavius Clemens anlangt) in das Ende der Regierung dieſes Kaiſers fällt, etwa das Jahr 96 abzugrenzen. Doch möchte es wohl nicht bloß wegen der Friſche der Erinnerung, in welcher das Märtyrerthum der Neroniſchen Zeit noch ſteht, ſondern auch des Beſtandes der Kirchenverfaſſung wegen rathſam ſeyn, nicht zu weit in dieſen Zeitraum herabzugehen.

Die Veranlaſſung zu dem Briefe hatte ein in der Korinthiſchen Gemeinde entſtandener Streit gegeben (vgl. K. 1: „*περὶ τῶν επιζητουμένων [πα] ὑμῖν πραγμάτων*

— *περὶ μιαρᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως*“). Dieſer war zur Kenntniß der römiſchen Gemeinde gebracht (K. 1.), und der in ihrem Namen geſchriebene Brief hat den Zweck, den Streit beizulegen, und den Frieden in der Schweſtergemeinde herzuſtellen. Die Quellen des Streites lagen in den beſonderen Zuſtänden der Gemeinde zu Korinth und wenn Schenkels Verſuch (a. a. O. S. 88 ff.), denſelben als eine Fortſetzung der früheren, vom Apoſtel Paulus in ſeinen Briefen bekämpften Streitigkeiten darzuſtellen, genauer als ein Wiederaufleben der nicht völlig unterdrückten Chriſtuspartei, auch als verfehlt gelten muß, wie denn dagegen die ganze Schilderung der Aufrührer, welche ſie als von der Chriſtuspartei weſentlich unterſchieden darſtellt und beſonders die Rückbeziehung auf die früheren Streitigkeiten K. 47. Zeugniß ablegt (vgl. die ausführlichere Widerlegung bei Hilgenfeld, Ap. Väter S. 76 ff. Dähne, d. Chriſtuspartei. S. 107 ff. Schliemann, Clementinen S. 411. Anm.), ſo hat er doch darin Recht, daß die letzten Gründe beider Streitigkeiten dieſelben ſind (vgl. Gundert, Rudelb. u. Guer. Zeitſchrift 1854. S. 35.), die ganze ſchon zu Pauli Zeit hervortretende falſche Richtung mancher Gemeindeglieder, ihr Weisheitsdünkel, ihr Streben nach höherer Gnoſis, das Ueberſchätzen außerordentlicher Chrismen und die aus dem Allem folgenden Meinungen zur ſittlichen Ungebundenheit einerſeits, zu übertriebener, als verdienſtlich geachteter Aſceſe andererſeits, ſowie zu einem demokratiſchen Freiheitsſchwindel, Auflehnung gegen die Auctoritäten der Gemeinde und die kirchliche Ordnung. Angeregt war der Streit durch wenige kecke Leute (K. 1: „*ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη*,“ vgl. K. 47: „*ἐν ἢ δύο πρόσωπα*“), die ſich in Hochmuth und Eiferſucht gegen das Presbyterium erhoben und wie es ſcheint, einen großen Theil der leicht erregbaren Gemeinde mit fortriſſen, ſo daß eine Empörung der Niederen gegen die Oberen, der Ungerechten gegen die Gerechten, der Unvernünftigen gegen die Verſtändigen, der Jungen gegen die Alten entſtand (K. 3.). Der Streit ſelbſt drehte ſich aber nicht, wie Rothe (Anfänge d. Kirche. S. 404 ff.) und Thierſch (die Kirche im apoſtol. Zeitalter. S. 366) gemeint haben, um den Epiſkopat, ſo daß es ſich nach dem Tode des Biſchofs um den Einfluß des Presbyteriums bei der Neuwahl gehandelt hätte (von einem eigentlichen Epiſkopat findet ſich im Briefe keine Spur), ſondern er beſtand vielmehr darin, daß die aufrühreriſche Partei ſich gegen das Presbyterium empört und eine Anzahl von Presbytern, die ihnen mißliebig waren, ohne Grund abgeſetzt hatte. Doch ſcheint dieſe Auflehnung gegen die kirchliche Ordnung auch noch andere Unordnungen (auch auf Unordnungen beim Genuß des Abendmahls ſcheint Kap. 40. 41. zu deuten, wie ſolche ja frühe ſtattgefunden hatten) zur Folge gehabt zu haben, wie denn die Aufrührer auch von Irrlehren (beſonders in Bezug auf die Auferſtehung) in Gemäßheit der oben gegebenen allgemeinen Schilderung nicht frei waren. (Vgl. über die Zuſtände Gundert a. a. O. S. 29 ff.)

Obwohl nun die Beilegung des entſtandenen Streites der Hauptzweck des Briefes iſt, ſo beſchäftigt ſich mit dieſem direct nur der kleinere Theil des Briefes, K. 37—57. Der größere erſte Theil enthält allgemeinere Ermahnung, allerdings ſchon mit Beziehung auf den Streit, indem er die Quellen derſelben aufdeckt und die Verirrungen, aus denen er erwuchs, begleitet, dieſes jedoch, wenn auch mit ſteter Rückſicht auf das Ziel ohne raſchen und ſtricten Gedankenfortgang oft breit, zu Abſchweifungen geneigt. Im Ganzen iſt der Gang der, daß vom Allgemeineren zu immer Speziellerem fortgeſchritten wird. Nach einem Eingange (K. 1—3.), der die Veranlaſſung des Briefes darſtellt und dem Lobe der Gemeinde (K. 2.) den jetzigen traurigen Zuſtand entgegenſtellt (K. 3.), folgen im erſten Theile, K. 4—36. allgemeine ſittliche Ermahnungen, welche die inneren Gründe des Streits zu beſeitigen dienen ſollen. Die Quelle ſieht der Verfaſſer in Neid und Eiferſucht, die ſchon ſo viel Uebles bewirkt haben (4—6.) und mahnt dem gegenüber zur Buße und zum Gehorſam (K. 7—12.), zur Demuth (13—18.), zum Frieden und zur Eintracht (19—21.) indem er dieſe Mahnungen alle durch zahlreiche Beiſpiele, die er überhaupt liebt, zu unterſtützen ſucht. Sind bisher die Ermahnungen mehr allgemeinerer Art geweſen, ſo gehen ſie von K. 22. an mehr aus der Mitte des ſpecifiſch chriſtlichen

Glaubens heraus (vgl. K. 22: „*Ταῦτα δὲ πάντα βέβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις*“) und zwar kommt der Verf. K. 23. auf die Wiederkunft Christi, woran sich dann ein längerer apologetischer Abschnitt über die Auferstehung anschließt (K. 24—26.), auf den dann wieder neue Ermahnungen (K. 27—30.) gegründet werden. Der Abschnitt schließt mit einer Darlegung des Heilsweges, Auseinandersetzungen über die Rechtfertigung und die guten Werke, stets mit Mahnungen untermischt (K. 31—36.). Der zweite Theil (K. 37—57.) zu dem K. 37. mit dem Gedanken, daß die Christen Krieger Christi sind, den Uebergang bildet, nimmt dann entsprechend dem Karakter des ganzen Briefes den ganz ähnlichen Gang, daß zuerst von der Verfassung der Kirche im Allgemeinen besonders von der Nothwendigkeit der Unterordnung und bestimmten Ordnung gehandelt wird (K. 38—44.), dann von den Verhältnissen der Korinthischen Gemeinde im Besondern (K. 44—57.), womit nun der Verfasser auf den eigentlichen Gegenstand seines Briefes gekommen ist, damit aber auch sein Thema erschöpft hat. Nach der hinter K. 57 vorhandenen, schon oben erwähnten Lücke im Manuskript, folgt dann noch K. 58. 59. der Schluß des Briefes: Gebet für die Gemeinde, der Auftrag, die Gesandten bald zurückzuschicken und Segenswunsch. (Vgl. die genaue, nur hie und da wohl etwas zu künstliche Zusammenhänge suchende, Darlegung des Inhalts bei Hilgenfeld, Ap. Väter. S. 54 ff. Gundert a. a. O. 1853. S. 655 ff.)

Die dogmatischen Anschauungen des Clemens sind, das ist der erste Eindruck, den der Brief beim Lesen macht, dem Paulinismus auf's Engste verwandt. Darin steht der Brief einzig unter den Werken der apostolischen Väter da, von denen keiner sich so eng an Paulus anschließt. Köstlin's Versuch (zur Gesch. d. Urchristenthums. Tübing. Theol. Jahrb. 1850. S. 247 ff.), den paulinischen Standpunkt des Briefes ganz wegzuleugnen, weil er die Werke als schlechthin nothwendig ansehe und die einige Geltung des mosaischen Gesetzes zur Anerkennung bringen wolle, ist gewiß als verfehlt anzusehen. Allein muß man auch den Paulinismus des Briefes anerkennen, so kann derselbe doch nicht mehr als rein und ungetrübt gelten, sondern hat mannigfache Modifikationen erlitten. Nur muß man sich hüten, diese zu übertreiben, wie Reuß gewiß zu weit geht, wenn er (Geschichte d. h. Schriften N. T's. I, S. 224) die „Theologie des Briefes“ als „einen ganz abgefärbten Paulinismus“ bezeichnet, „von dem eigentlich nur noch Redensarten übrig sind“ oder Histoire de la théologie chrétienne (Strassbourg 1852) II, 609 sich dahin ausspricht: „Son point de vue est celui d'un mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente, et qui déjà ne semblent plus étonnées de se trouver ensemble.“ Auch möchte es sich schwerlich rechtfertigen lassen, an von außen herkommende Einflüsse, welche diese Modificationen bewirkten, zu denken, wie Schliemann (a. a. O. S. 414) meint, „eine Einwirkung der judenchristlichen Anschauung annehmen zu müssen oder in ausgedehnterem Maßstabe Schwegler (N. A. Z. II, 128) den Standpunkt des Briefes als den „der richtigen Mitte, der Capitulation“ bezeichnet, näher dahin bestimmt, daß er „die Gegensätze, die sich schon in längeren erhitzten Kämpfen aneinander abgerieben und ihre Schärfe verloren hatten, dadurch versöhnt, daß er sie coordinirt und zu mechanischer Einheit verknüpft.“ Richtiger haben Ritschl (Gesch. d. alt. kath. Kirche. S. 287) und ihm folgend Hilgenfeld (Ap. Väter S. 85 ff.) den Lehrbegriff als eine innere Entwickelung des Paulinismus angesehen, nur ist diese nicht als eine nothwendig in ihm liegende Fortbildung, sondern vielmehr als ein Abfall, eine Abschwächung, ein schon stark beginnendes Auseinanderfallen des in seiner Tiefe und Geschlossenheit nicht mehr ganz gefaßten Systems anzusehen. Die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung aus dem Glauben findet sich scharf ausgesprochen. Sie läßt sich kaum stärker hervorheben, als es Clemens thut, wenn er K. 32 sagt: „*καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ συνέσεως, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας· ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν.*“ Ebenso finden wir daneben den

Satz von dem Erlösungstode Christi, Christus hat sein Blut zu unserer Erlösung vergossen (K. 7: „ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ [αἷμα] αὐτοῦ ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπηνέγκεν“), für uns gegeben (K. 21. 49.). Können wir aber Ritschl in seiner Behauptung, „Clemens erkenne im Tode Christi nur eine sittliche That der Geduld und Demuth“ (a. a. O. S. 288) nicht beistimmen, so glauben wir doch auch Hilgenfeld nicht folgen zu dürfen, wenn er in diesem Punkte höchstens „einen fließenden Unterschied von der pauliniſchen Lehre“ anerkennen will (a. a. O. S. 87). Der bedeutsame, tief eingreifende Unterschied ist der, daß es bei Clemens an einer lebendigen Beziehung des Glaubens auf den Erlösungstod Christi fehlt. Die Sätze, „Christus hat sein Blut für uns, zur Erlösung der Welt vergossen“, stehen da, so daß wir meinen sollten, Paulus und Clemens stimmten ganz überein, allein nirgends werden in unserem Briefe diese Sätze als der eigentliche Inhalt des Glaubens angegeben. So werden sie bedeutungslos und Clemens sucht ihnen eine andere Bedeutung zu geben, weßhalb denn allerdings Christi Tod so gern als Beispiel aufgestellt und auf diese Bedeutung desselben großes Gewicht gelegt wird (vgl. K. 2. 16. 49.). Andererseits aber muß nun auch der Glaube eine andere Beziehung haben und bekommt so vorwiegend eine solche auf Gott — daher die auffallende Erscheinung, daß Clemens immer nur von einem Glauben an Gott redet (*πίστις πρὸς τὸν θεόν*. K. 35.). Diese Abschwächung des Glaubensinhaltes wirkt nun aber ganz bedeutsam ein auf die weitere Fassung des Lehrsystems. Der so bestimmte Glaube ist nun nicht mehr stark genug, die Grundlage des ganzen christlichen Lebens zu bilden und da gerade zeigt sich der stärkste Unterschied des Clemens und Paulus, wo es sich um das Verhältniß zu den Werken handelt. Läßt Paulus die guten Werke mit Nothwendigkeit aus dem Glauben hervorgehen, so daß sie im Glauben ihre völlig genügende Wurzel haben, so stehen die Werke nach der Anschauung des Clemens neben dem Glauben, und weil sie mit diesem in gar keine Verbindung treten, so muß ihnen allerdings im Willen Gottes ein neues Prinzip gegeben werden (man vgl. einmal K. 33. mit Röm. 6, 1.). Nicht als ob die Werke als rechtfertigend neben den Glauben gestellt würden und eine Rechtfertigung durch Glauben und Werke gelehrt (dazu ist die Rechtfertigung durch den Glauben allein zu stark ausgesprochen), aber sie stehen ganz selbstständig neben dem Glauben und Clemens weiß keine Vermittelung zwischen beiden zu finden. So erhalten die Werke denn eine ganz andere Grundlage, Clemens geht immer nur auf den Willen Gottes zurück, und ganz natürlich ist es, daß deßhalb die Befolgung der *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ κυρίου* (K. 2. 3.), der *ἐντολὴ καὶ παραγγάλματα Χριστοῦ* (K. 13. 49.), des *θέλημα* (K. 21.), *βούλημα* (K. 19.) so stark hervorgehoben wird und solches Gewicht auf die Gesetzmäßigkeit im christlichen Leben gelegt wird, daß der Satz von „der Rechtfertigung durch den Glauben allein“ alle Bedeutung verloren zu haben scheint und oft die pauliniſchen Sätze den Eindruck von Redensarten ohne Leben machen, da wir den tief eingreifenden Einfluß, den sie bei Paulus haben, fast gänzlich vermissen. Wenn K. 35. z. B. der Heilsweg mit den Worten bestimmt wird, daß wir das Heil erlangen: „*Ἐὰν ἑστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν, ἐὰν ἐζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ᾽ ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔριδας κ. τ. λ.*, so sollte man allerdings kaum glauben, einen Pauliner vor sich zu haben. Gewiß ist auch der Umstand nicht bedeutungslos, daß der Verfasser, während er den Hebräerbrief ganz in sich aufgenommen hat, den Römerbrief sehr wenig benutzt, obwohl dieser ihm doch als Vorsteher der römischen Gemeinde besonders nahe lag. — Was die Kirchenverfassungsideen anlangt, so ist schon oben erwähnt, daß der Brief nur Presbyter-Episkopen kennt, keine eigentlichen Bischöfe, doch zeigt die hervorragende Stellung des Clemens selbst schon den ersten Schritt der Erhebung der Bischöfe über die Presbyter. Presbyter und Diakonen sind von den Aposteln eingesetzt (K. 42. 44.) und diese gaben noch eine nachträgliche Verordnung (*ἐπινομή*, vgl. K. 44. und über diese Stelle Rothe,

Anfänge. S. 374. Baur, Urſpr. d. Episc. S. 53. Bunſen, Ignatius u. ſ. Z. S. 98. Ritſchl a. a. O. S. 371. Hilgenfeld, Ap. Väter S. 70. Anm. 30), daß nach dem Tode der zuerſt eingeſetzten andere bewährte Männer in ihr Amt eintreten ſollten. Sie bilden den Laien gegenüber (λαϊκὸς ἄνθρωπος, K. 40.) ein neuteſtamentliches Prieſterthum, deſſen typiſches Vorbild das altteſtamentliche Prieſterthum iſt, über welches jedoch das neuteſtamentliche weit erhaben iſt (K. 41.), wie denn der Brief ein ſpecifiſches Prieſterthum und eine hierarchiſche Ausſchließung der Laien noch nicht kennt (vgl. Ritſchl, altkathol. Kirche. S. 410 ff. Hilgenfeld, Ap. Väter S. 89 ff.). G. Uhlhorn.

Clemens II. (v. 24. Dez. 1046 bis 9. Okt. 1047.) Nach der Abdankung des ſimoniſtiſchen Pabſtes Gregor VI. waltete König Heinrich III. als Herr in Rom und in der Kirche. Das römiſche Volk entſagte ſeinem Wahlrecht, fürchtend ſeinen Herrſcherſinn, vielleicht auch zum Theil durch Geldſpenden gewonnen. Heinrich wurde mit der Würde eines Patriziers von Rom bekleidet und ihm das Recht zur Pabſtwahl zugeſprochen. Da führte er denn am 24. Dez. 1046 mit eigner Hand den Biſchof Suidger von Bamberg, der einem edlen ſächſiſchen Hauſe entſtammte, faſt mit deſſen Widerſtreben auf den apoſtoliſchen Stuhl. Unter dem römiſchen Clerus, hieß es, ſey kein gebildeter Mann, der nicht entweder verheirathet oder durch Simonie befleckt ſey. Suidger nannte ſich Clemens II., er war der Erſte der durch das Reichsſcepter erhobenen deutſchen Päbſte. Es folgte die Kaiſerkrönung Heinrich's und ſeiner Gemahlin und dann (Jan. 1047) ein Concil, welches die Simonie verdammte. Der Pabſt ſtarb aber nach einer Regierung von etwa 9 Monaten, vielleicht an Gift, welches ihm die erbitterten Römer beibrachten.

Vitae v. *Platina*, ap. *Murat.* Scriptt. III. P. I. p. 344 et P. II. p. 376. Stenzel, Geſch. Dtſchld's unt. d. Fränk. Kaiſ. I, S. 114 ff.; J. Voigt, P. Gregor VII. 2te Aufl. S. 2—5.

Clemens III., vor ſeiner Wahl Paolo oder Paolino Escolati genannt, ein Römer von Geburt und Cardinal-Biſchof von Paleſtrina, wurde am 19. Dez. 1187 zu Piſa gewählt. Rom nämlich hatten die Päbſte ſeit 44 Jahren wegen des Streites um die weltliche Herrſchaft der Stadt verlaſſen müſſen. Hierauf richtete Clemens zuerſt ſein Augenmerk, da die Römer, des ſteten Zwiſtes und Kampfes der Parteien müde, ſeinen Anträgen ſich zuneigten. Der Vergleich wurde dahin abgeſchloſſen, daß der Pabſt auch die bürgerliche Oberherrſchaft in Rom erhielt, daß ſtatt des bisherigen Patriziers ein Präfect, aber, wie auch die Senatoren, jährlich unter päbſtlicher Aufſicht und mit päbſtlicher Genehmigung gewählt werden ſollte, daß ſie dem Pabſte den Eid der Treue leiſteten, die Regalien zugeſtanden u. ſ. w. (Der Vertrag v. 31. Mai 1188 b. *Baron.* ad a. 1188. n. 23.) So wurde der Lateran auch für die Stadt Rom das Centrum der Regierung, und vom Volke mit Jubel begrüßt hielt Clemens ſeinen Einzug. — Mehr noch nahm die Regierung des neuen Pabſtes ſogleich das Morgenland in Anſpruch. Am 3. Okt. 1187 hatte Saladin ſeinen Einzug in Jeruſalem gehalten und das vergoldete Kreuz war von der Spitze des Tempels geriſſen worden. Die Kunde davon erſcholl wie ein Donnerſchlag in den chriſtlichen Reichen, ſie rief eine glühende Begeiſterung hervor, die an Ausdehnung noch die des erſten Kreuzzuges übertraf. Schon der Vorgänger, Gregor VIII., hatte ſich der heiligen Sache mit dem größten Eifer gewidmet und Clemens ſtand ihm nicht nach. Botſchafter wurden an die Fürſten ausgeſendet, tägliche Gebete für die Rettung des h. Landes angeordnet, in allen Ländern das Kreuz und der Gottesfriede gepredigt, Ablääſſe, Befreiung von Zinszahlungen u. a. in reicher Fülle ertheilt. Schon rüſteten die Seeſtädte Italiens, ſchon war der Friede zwiſchen Venedig und dem Könige von Ungarn, der Dalmatien beanſpruchte, geſtiftet, als auch der 67jährige Kaiſer Friedrich auf dem Gottestage zu Mainz, angefeuert durch die päbſtlichen Legaten, das Kreuz nahm. Nach dem Tode Heinrich's II. gelang es dem Pabſte endlich auch, die Könige von Frankreich und England zum Gottesfrieden und zur Kreuzfahrt zu bewegen. Deſto ſchmerzlicher traf ihn die Nachricht vom Tode des Kaiſers im Morgenlande. Den Ausgang der Unternehmung erlebte er nicht. — Ganz im Intereſſe des römiſchen Epiſkopats endete Clemens den

Streit, der sich zwischen seinen Vorgängern und dem Könige Wilhelm von Schottland über die Besetzung des Bisthums S. Andrews entsponnen hatte. Ein Bewerber war vom Capitel erwählt, ein anderer vom Könige ernannt worden. Jenen bestätigte der Pabst und drohte mit dem Interdict. Der König gab nach, zumal da sein Wille praktisch doch erfüllt wurde, indem der vom Pabste Bestätigte sich absinden ließ. Erfreut und dankbar erklärte nun Clemens durch eine Bulle v. 13. März 1189, die schottische Kirche solle nur unmittelbar unter dem apostolischen Stuhle stehen und Niemand dürfe in ihr als Legat walten, der nicht ein geborner Schotte oder aus der Körperschaft der römischen Kirche sey. Durch dieses Privilegium wurde die schottische Kirche von der Unterthänigkeit gegen die englische losgelöst und die Gewalt aufgehoben, die bisher der Erzbischof von York als Legat über Schottland gehabt hatte. — Ein gefährlicher Sturm drohte dem Pabste aus dem Tode Wilhelm's II. von Sizilien (1. Nov. 1189) zu entstehen; er nahm das Reich als Oberlehnsherr in Anspruch, belehnte dann aber den Bastard Tancred, den ein Theil der normannischen Barone erhob. Daß er gegen ihn gekriegt, weiß nur Platina zu berichten. Der Kampf gegen die Hohenstaufen entbrannte dadurch von Neuem und schon näherte sich Heinrich VI. Rom, als Clemens am 25. März 1191 verschied. Zu seinen Verdiensten gehört außer der Beruhigung Rom's und der Ueberwachung sittenloser Geistlicher auch sein eigener ehrenhafter Wandel.

Die Vitae b. *Murat.*, Scriptt. III. P. I. p. 478 und b. Platina haben wenig Werth. S. Raumer, Gesch. d. Hohenst. II. S. 107 ff.; Bower, Hist. der röm. Päbste VII. S. 365 ff.

Clemens IV., vorher Gui Fulcodi — nach Andern Le Gros —, aus einem ritterbürtigen provençalischen Geschlechte, widmete sich erst dem Kriegsdienste, dann den Rechten und wurde ein angesehener Advokat am Hofe Ludwig's IX. von Frankreich. Auch war er verheirathet und hatte zwei Töchter. Der Schmerz über den Tod seiner Frau trieb ihn zum geistlichen Stande; hier kam ihm die Welt- und Geschäftskenntniß so zu Statten, daß er im Dienste der Kirche zur Cardinalswürde emporstieg. Eben auf einer Gesandtschaftsreise nach England begriffen, erfuhr er, daß nach fünfmonatlicher Sedisvacanz im h. Collegium die französische Partei gesiegt und ihn am 5. Febr. 1265 auf den päbstlichen Stuhl erhoben habe. Wohl mußte ihm die Annahme der Wahl bei der Zerrüttung Italiens bedenklich erscheinen; nur heimlich, unter der Kutte eines Bettelmönchs, gelangte er durch die ghibellinischen Städte nach Perugia und dann nach Viterbo, wo er mit seiner Curie fast stets blieb. Die Verhältnisse des sizilischen Reiches nahmen die ganze Zeit seines Pontificates fast allein in Anspruch. Es blieb dem neuen Pabste kaum eine andre Bahn der Politik übrig als die von Innocenz IV. eröffnete, den Untergang des hohenstaufischen Hauses bezweckende. Sein Vorgänger, Urban IV. hatte Karl von Anjou zur Besitznahme des sizilischen Reiches eingeladen und in Kurzem war dieser in Rom zu erwarten. Entblößte sich der Pabst des französischen Bundes, so war ihm jede Stütze entzogen. Zwischen Manfred, dem Hohenstaufen, und der Kirche schien die unüberwindliche Furie eines hundertjährigen Hasses zu liegen. Als daher Karl am 21. Mai 1265 in Rom erschien, schlossen die vom Pabste beauftragten Cardinäle den Vertrag zwischen ihm und dem römischen Stuhle ab, der dem Grafen das ganze apulische Reich zusprach, wogegen er sich zu gewissen Geldzahlungen verpflichten und die kirchlichen Einrichtungen K. Friedrich's II. stürzen sollte. Aber schon die trotzigen Anmaaßungen Karl's in Rom, seine schlechte Ausrüstung, die Frevel des anrückenden französischen Hülfsheeres und besonders die Geldnoth, die er mit seinem Schützlinge theilte, machten Clemens unzufrieden und mißmuthig, drängten ihn schon damals zu dem verzweifelnden Ausrufe: „Möchte doch das apulische Reich lieber nicht in der Welt seyn!“ Schon dachte er an Unterhandlungen mit Manfred, als ihm die Nachricht vom Tage bei Benevent und vom Tode desselben zukam. Von Neuem füllte die hartherzige Rache des Siegers an der Familie des Besiegten, seine Habsucht und sein Blutdurst gegen die Bewohner des päbstlichen Benevent den Pabst mit Entsetzen und Abscheu. Aber vergebens mahnte und bat er

wiederholt, Karl möge sich als Sieger, nicht als Rächer zeigen, er möge mehr um die Liebe als um die Furcht der Unterworfenen bemüht seyn. Nun das apulische Reich sein und Italien guelfisch war, erfüllte Karl, theils aus Geiz, theils aus Uebermuth, auch den Vertrag mit dem Pabste nicht. Harte und selbst bittre Ausdrücke wurden zwischen ihnen gewechselt. Clemens zeigte Menschlichkeit und Edelmuth gegenüber der Grausamkeit und der Habgier seines Verbündeten. Dennoch hielt ihn die Nothwendigkeit und auch die Tradition der römischen Curie von dem unverbesserlichen Kirchenhasse des staufischen Hauses an dessen Gegner fest. Der junge Konradin erschien in Italien. Nach vorhergegangenen Mahnungen verhängte der Pabst den Bann über ihn und die härtesten Maaßregeln über die ihm zufallenden Ghibellinen. Auch nach dem Siege derselben am Arno verlor Clemens, in Viterbo bedroht, die Fassung nicht. „Des Knaben Größe," sagte er damals, „wird verschwinden wie ein Rauch, er ziehet hin gen Apulien wie zur Schlachtbank." Jubelnd empfingen die Römer den jungen Helden und siegestrunken stand er auf dem Capitol, aber die Schlacht bei Tagliocozzo endete sein Glück. Ihr Ausgang mußte dem Pabste erwünscht seyn; daß er aber zu Konradin's Hinrichtung gerathen oder sie förmlich gebilligt oder auch nur um sie gewußt habe, ist nicht erwiesen und sogar unwahrscheinlich. Noch frevelmüthiger durch den neuen Sieg, hatte Karl seine treuen Ermahnungen zur Milde verachtet und wohl mußte Clemens vorhersehen, daß nicht nur vom Blute der Hohenstaufen der Kampf gegen die Kirche zu fürchten sey. Gerade einen Monat nach dem letzten derselben, am 29. Nov. 1268, starb auch er, ein rechtlicher und edler Mann, dessen Widerwillen gegen allen Nepotismus um so löblicher erscheint, da er viele arme Verwandte und zwei Töchter hatte. Haß gegen die Hohenstaufen mag ihm zum Vorwurfe gemacht werden, nicht aber der „gewohnte Heuchlermantel." (Schlosser.)

D. Leben d. Papstes b. *Murat.* Scriptt. III. P. I. p. 594 und P. II. p. 421; *Platina.* Sein Leben vom Jesuiten Claudius Clemens, Lyon, 1629, selten. Viele Briefe d. Pabstes b. *Martene* et *Durand* und in *Dachery's* Spicileg. — v. Raumer, Gesch. d. Hohenst. IV; Schlosser, Weltgesch. Frankf. 1824. Bd. III. Th. 2. S. 41 ff.; Jäger, Gesch. Konradins; Bower, Hist. d. röm. Päbste VIII. S. 126.

Clemens V., vor seiner Wahl Bertrand d'Agoust, Sohn eines aquitanischen Edelmannes, wurde durch Bonifazius VIII. Erzbischof von Bordeaux und galt damals für einen der treusten Anhänger dieses Pabstes und für einen erbitterten, auch selbst persönlich gereizten Gegner Philipp's des Schönen von Frankreich. Die Weise, wie er der zweite Nachfolger jenes Pabstes wurde, bezeichnete und bedingte sein ganzes Pontificat. Nach dem frühen Tode Benedict's XI. bot die italienische Partei der Cardinäle Alles auf, um durch den Nachfolger die Ehre des Bonifazius gegen den französischen Gewaltherrscher zu schützen, es gelang ihr aber nur, die Wahl neun Monate lang zu verzögern und dann wurde sie doch von den französischen Cardinälen überlistet. Diese schlugen den Erzbischof von Bordeaux vor, weil sie wußten, daß dieser um Geld und um die dreifache Tiare auch mehr als seine Ehre verkauft hätte. Er wurde am 5. Juni 1305 gewählt, aber erst, nachdem er dem Könige sechs Bedingungen auf die Hostie beschworen, worunter die Anstrengung eines Prozesses gegen Bonifazius als einen Ketzer war. Die sechste Bedingung blieb geheim und betraf wohl die Verlegung der Curie nach Frankreich. Clemens wurde in Lyon gekrönt, residirte dann in Bordeaux und Poitiers und war durch keine Vorstellungen und Bitten nach Rom zu bringen. Im Frühling 1309 begab er sich mit der ganzen Curie nach Avignon, welches zwar dem Könige von Sizilien gehörte, wo aber dennoch die schmählichste Knechtschaft des römischen Stuhles unter dem französischen Scepter begann, jene 70jährige Entwürdigung der Kirche, die man später zu gelinde mit dem babylonischen Exile verglich. Clemens selbst war nach Villani's Bericht ein Mensch voller Geldgier, niedrigen Nepotismus und Simonie; er umgab sich mit weltlichem Flitterpompe und wurde einer sträflichen Liebschaft mit der schönen Gräfin von Perigord bezüchtigt. Durch die Lüste und Ausschweifungen seines Hofes, die zunehmenden Reservationen kirchlicher Aemter und die weltkundige Feilheit

derselben wurde aber trotz den fortgesetzten papistischen Anmaaßungen eine Reaktion rege, die besonders in der pariser Hochschule ein kühnes Organ fand. — Mit Widerstreben mußte sich Clemens den tyrannischen und habsüchtigen Gelüsten Philipp's des Schönen fügen. Auf dessen Anstiften lud der Pabst schon Juni 1306 den Großmeister des Tempelherrnordens, Jacques de Molay, unter dem Vorwande einer Kreuzzugsberathung nach Frankreich. Dann hatte Clemens zu Poitiers eine Zusammenkunft mit dem Könige, suchte zwar verkleidet zu entwischen, wurde aber zurückgehalten und nun schon durch die Mahnung des Königs an den Eid, in welchem er die Verdammung des Bonifazius gelobt, zu dem Versprechen gezwungen, den Orden aufzuheben. Eine Untersuchung sollte vorhergehen, Philipp aber wartete ihren Erfolg nicht ab und ließ 1307 sämmtliche in Frankreich befindliche Templer verhaften. Zum Schein mußte auch Clemens einen Theil der Untersuchung übernehmen und eine solche Aug. 1308 in allen Landen gegen die Templer anordnen. Zwar verfuhr die päbstliche Commission gerechter und menschlicher, aber der König behielt sich das Urtheil vor und die dazu gewünschten Bekenntnisse wurden durch Kerker und Tortur erpreßt. Die Theilnahme der Kirche sollte nur den Schein einer Sanction seiner Grausamkeit hinzufügen. Am 16. Okt. 1311 eröffnete der Pabst das allgemeine Concil zu Vienne und nach einigen Scheinberathungen hob die Bulle v. 6. Mai 1312 den Tempelorden auf, doch so, daß die Personen und Güter desselben der Verfügung der Kirche vorbehalten wurden. Letztere wurden dann in Frankreich den Johannitern übergeben, aber was sich Philipp nicht schon vorher angeeignet, ließ er sich jetzt von diesen um schwere Summen abkaufen. So trug der Pabst, um so verächtlicher, weil nur als Werkzeug, die Mitschuld am Untergange des Ritterordens, der zwei Jahrhunderte hindurch das ruhmvollste Schwert im christlichen Morgenlande geführt hatte. — Während des Prozesses gegen die Templer war auch der gegen Bonifacius VIII. begonnen worden. Philipp forderte ihn, dadurch gereizt, daß der Pabst nach dem Tode Kaiser Albrechts von Oestreich 1308 nicht seinen ganzen Einfluß auf die Wahl seines Bruders Karl von Valois, verwendet, im Gegentheil heimlich für Heinrich von Luxemburg geworben und diesem seine Stimme gegeben hatte. Es war nur eine Gnade des französischen Königs, daß er das Aeußerste nicht verlangte und zufrieden war, als Clemens durch die Bulle v. 27. April 1311 erklärte, Philipp sey an der That Nogaret's und der Plünderung des päbstlichen Schatzes ohne Schuld. Zugleich wurden die von Bonifacius erlassenen Bannsprüche und Interdicte, insbesondere die Bullen Clericis Laicos und Unam sanctam annullirt. Clemens starb am 20. April 1314. Er hinterließ eine Anzahl päbstlicher Constitutionen, bekannt unter dem Namen der Clementinen, die nach seiner Anordnung das siebente Buch der Decretalen ausmachen sollten, aber erst von seinem Nachfolger Johann XXII. sanctionirt wurden.

Vitae Papar. Avenion. ed. *Baluzius*. Paris, 1693; Vitae b. *Murat*. Scriptt. III. P. I. p. 673 und P. II. p. 441; *Villani*, Hist. Fiorent. L. VII—IX.; Bower, Hist. d. röm. Päbste VIII. S. 284.; Schmidt, Gesch. v. Frankr. I. S. 679—714; Neander, Allg. Gesch. d. christl. Rel. u. K. VI. S. 35 ff.; die Werke über den Templerorden v. *Dupuy* 1751, Moldenhawer 1792, *Raynouard* 1813, Wilcken 1826, Havemann 1847.

Clemens VI. (v. 7. Mai 1342 bis 1. Dez. 1352), Pierre Roger, behielt trotz der dringenden Einladung der Römer, als deren Gesandter auch Petrarca bei ihm erschien, seine Residenz zu Avignon. Für die französische Knechtschaft schien er sich durch desto keckeres Eingreifen in die Wirren des deutschen Reiches entschädigen zu wollen. Kaiser Ludwig IV., auf den schon sein Vorgänger wiederholt den Bann geschleudert, zeigte sich zu den unwürdigsten Demüthigungen bereit, um den Frieden mit ihm zu erkaufen. Der Pabst aber, unbekümmert um die Zerrissenheit des deutschen Reiches und der deutschen Kirche, wollte keinen Vergleich, um den ihm ergebenen Karl von Böhmen, der überdies dem französischen Könige genehm war, erheben zu können. Es war wahrlich keine Milderung des auf Deutschland gelegten Interdictes, wenn sich einzelne Priester für einen

Goldgulden davon lösen konnten. Um die von allen Seiten lauter werdende Opposition kümmerte sich der Papst um so weniger, da der Zwiespalt der Reichsfürsten seinen Plan gelingen ließ. Karl IV. wurde von einer Versammlung zu Reese, die fast nur aus Geistlichen bestand, ohne förmliche Wahl, zum Könige ausgerufen (1346), Ludwig starb plötzlich, und das Spiel, welches mit dem Gegenkönige Günther von Schwarzburg getrieben wurde, endete bald, ohne bedenklich zu werden, so sehr sich dieser gegen die päbstliche Anmaaßung aufzulehnen schien. Clemens' Forderung, es dürfe nur ein vom Pabste ernannter oder bestätigter römischer König anerkannt werden, wurde trotz den Protestationen der Reichsfürsten praktisch erfüllt. Das Glück war ihm auffallend günstig. Es gelang ihm, die republikanische Komödie in Rom und den Volkstribunen Cola di Rienzo durch das Volk selbst wieder zu stürzen. Die Königin Johanna von Sizilien, des Mordes an ihrem Gemahl verdächtig, erschien zu Avignon vor seinem Richterstuhl, fand Gnade und erhielt die Krone. Dagegen verkaufte sie aus Geldnoth dem römischen Stuhle die Grafschaft Avignon nebst Gebiet für 80,000 Goldgulden (der Vertrag v. 9. Juni 1348) und der römische König Karl entsagte seinen Ansprüchen darauf. Um die Römer zufrieden zu stellen und auch um den apostolischen Schatz zu füllen, setzte Clemens das 100jährige Jubiläum auf 50 Jahre herab (durch die Bulle Unigenitus Dei filius) und er feierte es 1350 unter einem Zulaufe von Wallfahrern wie kaum Bonifazius VIII. Dabei wurde die Schuldoctrin vom überflüssigen Gnadenschatze Christi auch auf Maria, Petrus und alle Heiligen ausgedehnt und die daraus gefolgerte Ablaßspendung den Nachfolgern des Petrus zur Verwaltung überwiesen. In Clemens war kaum eine Spur von kirchlichem Interesse: eine herrliche Tafel, schöne Rosse, stolze Aufzüge, Umgang mit Damen gaben seiner Curie den Glanz eines Königshofes. Seine Verwandten wurden mit kirchlichen Pfründen oder mit Baronien reich bedacht und führten das zuchtloseste Leben. Doch soll die Rednergabe des Pabstes ungewöhnlich gewesen seyn und Petrarca rühmt auch seine Gelehrsamkeit.

Vitae Papar. Aven. ed. *Baluzius*. Mannert, K. Ludwig IV.; Pelzel, Gesch. Karls IV. Bd. I.; Bower, Hist. d. röm. Päpste VIII. S. 392; Neander, Allg. Gesch. d. christl. Rel. u. K. VI. S. 76.

Clemens VII., Gegenpabst Urban's VI., s. diesen.

Clemens VII. (v. 19. Nov. 1523 bis 25. Sept. 1534). Giulio Medici war ein unehelicher Sohn des bei der Verschwörung der Pazzi in Florenz ermordeten Giuliano. Deshalb trat er in den Johanniterorden und war Prior von Capua, als sein Vetter, Leo X., auf den päbstlichen Stuhl erhoben wurde. Noch einmal trug er beim Krönungsfeste desselben in voller Rüstung die Ordensfahne, an demselben Tage noch wurde er legitimirt, Erzbischof von Florenz und bald Cardinal. Als solcher leitete er den größten Theil der Geschäfte und war der angesehenste Rath des Pabstes, ihm entgegen aber standen der Cardinal Pompeo Colonna und sein Anhang. Dieselbe Parteiung verzögerte nach dem Tode Hadrian's VI. den Erfolg des Conclave fast zwei Monate lang, bis nach einer Uebereinkunft mit den Colonna doch der 45jährige Giulio gewählt wurde und den Namen Clemens VII. annahm. Er wird als ein unbescholtener und mäßiger Mann geschildert, der trefflichen Unterricht genossen hatte und einen ungemeinen Scharfsinn in großen und kleinen Geschäften verrieth. Sein Charakter ist nur von seinen kirchlichen Gegnern herabgewürdigt worden, unbestreitbar aber, daß er die Würde des kirchlichen Oberhauptes vor der politischen Ränkemacherei des Zeitalters Machiavelli's vergaß. So klug und fein er aber im Kleinen berechnete, so sehr verrechnete er sich in den großen Erfolgen. Er trat in eine sturmvolle Zeit; um ihrer mächtig zu werden, reichte ein feiner Kopf nicht aus und an Festigkeit gebrach es ihm. Anfangs wünschte er im Kriege Karl's V. mit Frankreich neutral und als Vermittler zu erscheinen, dann neigte er sich Franz I. zu, sah sich aber nach dem Tage von Pavia gezwungen, mit Karl gütlich zu thun. Die Macht des spanisch-österreichischen Hauses schien die Selbstständigkeit der Alpenhalbinsel zu zermalmen, es sträubte sich der literarische und künstlerische Stolz der Italiener dagegen. Auch Clemens war ein Zögling der schönen Wissenschaften wie Leo X.;

wie dieser und schon Julius II. stellte auch er sich an die Spitze eines italienischen Unabhängigkeitskampfes, der im Bunde mit Frankreich und England gegen Karl geführt werden sollte. Durch ihn wurde Franz von dem zu Madrid geleisteten Eide losgesprochen und die Liga zu Cognac, die sog. heilige, geschlossen (22. Mai 1526). Um die deutsche Kirchenbewegung kümmerte er sich damals wenig. Während seine Truppen gegen den Kaiser nach Oberitalien rückten, versammelte sich der Reichstag zu Speier. Karl hatte nicht mehr, wie einst zu Worms, Grund, sich um des Einverständnisses mit dem Pabste willen streng gegen die Lutheraner zu zeigen. Es fielen zu Speier freie Worte gegen die Mißbräuche der katholischen Kirche, es wurden Beschwerden der deutschen Nation abgefaßt, ein allgemeines Concil verlangt. Selbst der Kaiser beschwerte sich öffentlich und bitter über die Undankbarkeit und Unzuverlässigkeit des Pabstes. Und der Abschied des Reichstages annullirte das Wormser Edict: jeder, hieß es, möge sich in Sachen der Religion so verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiser zu verantworten gedenke, d. h. wie er es für gut finde. Das war die erste Sanction des Lutherthums, das war „die gesetzliche Grundlage der Ausbildung der deutschen Landeskirchen.“ Wie hier die katholische Kirche für immer verlor, so nahm auch die Liga ein schnelles und schmähliches Ende. Rom wurde durch die verwilderten und auf den Pabst erbitterten Lanzknechte gestürmt (6. Mai 1527); ihre verwüstende Plünderung schien den Kaiser an dem bundbrüchigen Pabste, die Gelderpressungen der früheren Jahrhunderte an der Weltstadt zu rächen. Der Pabst wurde in der Engelsburg belagert, mußte durch rohe Soldaten seine Würde in Possenspielen verhöhnt sehen und endlich seine Person für 400,000 Scudi lösen (Vertrag v. 5. Juni). Dazu waren in Florenz die Medici verjagt, ihm der schwerste Schlag. Um nur sie herzustellen, söhnte er den Kaiser durch den Vertrag von Barcelona aus und krönte ihn in Bologna (1530). Zwar küßte hier Karl nach der Sitte die Füße des Pabstes, aber er war nun mächtiger in Italien als seit langer Zeit ein Kaiser, die Selbstständigkeit dieses Landes für immer verloren. Dagegen hoffte Clemens nun wenigstens seine Autorität in der deutschen Kirche durch diesen Kaiser hergestellt zu sehen. Auch schien Karl dazu entschlossen. Der Cardinal Campeggi erschien zum Augsburger Reichstage von 1530, seine Vorschläge, die er an den Kaiser richtete, waren Güter-Einziehung, Feuer und Schwert und Inquisition gegen die Irrgläubigen. Desto entfernter war Karl von so gewaltsamen Maaßregeln: er wollte anhören und prüfen, den Pabst als einen verdächtigen Bundesgenossen nicht von seinen Feinden befreien, er verlangte ein allgemeines Concil. Das genügte, um dem Pabste die Freude am Abschiede des Augsburger Tages zu verbittern. Er hegte nicht nur die seit dem Baseler Schisma am päbstlichen Hofe traditionelle Abneigung gegen ein Concil, er war wohl auch wegen seiner Person besorgt: seine uneheliche Geburt, seine Wahl, seine persönlichen Interessen konnten leicht zur Sprache kommen. Dennoch konnte er die stets wiederholte Forderung des Kaisers nicht geradezu ausschlagen, aber er zögerte, wich aus, machte unerfüllbare Bedingungen: das Concil müsse in Italien gefeiert werden, alle Fürsten es billigen u. s. w. Zu einer Zusammenkunft mit Karl in Bologna kam er nur zögernd und als Karl wiederum auf dem Concile bestand, reifte in ihm der Entschluß einer nochmaligen Annäherung an Frankreich. Er gab den Anträgen Franz' I. Gehör, sie kamen in Marseille zusammen, die Vermählung der Nichte des Pabstes, Catarina Medici, mit dem zweiten Sohne des Königs, Heinrich von Orleans, besiegelte den Bund. Franz widerrieth dem Pabste zu Gefallen das Concil und dieser fand darin einen Vorwand, es nicht zu berufen. Unterdeß breitete sich die protestantische Lehre und der protestantische Gottesdienst in Deutschland, Scandinavien und der Schweiz mit reißender Schnelligkeit aus, sie machten in England und Frankreich bedenkliche Fortschritte und selbst Italien und Spanien wurden angesteckt. Gerade die Politik des Pabstes, die ihn und die Medici als weltliche Mächte schützen sollte, nährte seine kirchlichen Gegner. Auch der Abfall Englands unter Heinrich VIII. war eine Folge jener Politik. Noch 1528 stand Clemens mit ihm sehr wohl und schien geneigt, in den Plan der Scheidung zu willigen, obwohl er sie eine Narrheit

nannte; damals aber wagte er es dem siegreichen Kaiser nicht zu bieten. So papistisch Heinrich seiner Gesinnung nach war, so grenzenlosen Eigenwillen zeigte er auch. Sobald 1534 die endgültige Sentenz der Curie gegen die Scheidung gesprochen war, sagte er sich und sein Reich vom Pabste los und eine Parlamentsacte ernannte ihn zum Oberhaupt der englischen Kirche. Dies, das stete Dringen des Kaisers auf ein Concil, die Entzweiung der Verwandten des Pabstes in Florenz und der Schmerz über das Mißlingen seiner Pläne beschleunigten sein Ende. „In Reputation unendlich herabgekommen, ohne geistliche, ohne weltliche Autorität hinterließ er den päbstlichen Stuhl.“

Jac. Ziegler, Hist. Clementis VII. in Schelhorn Amoenit. hist. eccl. et liter.; Ranke, die röm. Päbste ꝛc. I. S. 98—128; Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reform. II. S. 320—401 und III.; Bower, Hist. d. röm. Päbste X. Abth. 1. S. 114; *Hume*, Hist. of Engl. ed. Basil. V. p. 141 sqq.

Clemens VIII. (v. 20. Jan. 1592 bis 5. März 1605), vorher Cardinal Ippolito Aldobrandini und aus edlem florentinischen Geschlechte, ging schon aus dem Conclave durch die Auflehnung einer Cardinalpartei gegen den übermächtigen spanischen Einfluß als Pabst hervor. Vor diesem die Unabhängigkeit der römischen Curie zu retten, war seine Aufgabe, die er langsam, aber sicher gelöst hat. In dem religiös-politischen Kampfe Frankreichs trat er, wie seine Vorgänger, auf die Seite der Ligue gegen Heinrich IV. Auch als dieser König seinen Uebertritt zur katholischen Kirche hoffen ließ, wagte es Clemens nur insgeheim, sich ihm zu nähern; er fürchtete Philipp II. und den spanischen Glaubenseifer seiner Curie. Selbst als der König wirklich übergetreten war (25. Juli 1593), besorgte der Pabst immer noch, von ihm betrogen zu werden, und erst als Paris den König mit offnen Armen empfing, als ganz Frankreich, voll Sehnsucht nach endlicher Ruhe, ihm huldigte, erfolgte 17. Dez. 1597 die feierliche Absolution Heinrich's. Seitdem trug das gute Vernehmen zwischen ihm und dem Pabste nicht wenig dazu bei, die spanischen Netze zu lösen und den französischen Einfluß in Rom und Italien zu erneuern. Auch als Clemens 1598, nach dem Erlöschen des Hauptstammes der Este, Ferrara als eröffnetes Lehn für den römischen Stuhl einzog, unterstützte ihn dabei der König von Frankreich, wogegen ihm der Pabst die Begünstigung der Hugenotten durch das Edict von Nantes nachsah. Ueberdies ließ sich Heinrich bewegen, den 1594 durch die Volkswuth vertriebenen Jesuitenorden 1603 wieder in Frankreich aufzunehmen. Zu einer Einmischung in die Angelegenheiten des Jesuitenordens gab dem Pabste die heimliche Zwietracht im Orden selbst Gelegenheit: sie betraf sowohl die streng-monarchische Verfassung des Ordens als die dogmatischen Streitfragen über Gnade und Verdienst, über freien Willen und Prädestination. Der Orden Jesu entzweite sich völlig mit den Verfechtern des Thomismus, den Dominicanern, und beide riefen den Pabst an. Clemens aber war so klug, nicht zu entscheiden, um es mit keinem der mächtigen Orden zu verderben. Daß er von den Jesuiten vergiftet sey, verdient keinen Glauben. Er war verständig und arbeitsam, von angenehmen und doch des Pontificates würdigen Sitten.

Ranke, d. röm. Päpste ꝛc. III. S. 226—319; Ranke, franz. Gesch. II. S. 6—24.

Clemens IX. (v. 20. Juni 1667 bis 9. Dez. 1669), vorher Giulio Rospiglioſi, aus Pistoja, war ein friedliebender Pabst, ein Ordner der Finanzen, deren Vergeudung unter Alexander VII. fast einen Bankerott der apostolischen Kammer herbeigeführt hatte. So mäßig, wie er selbst lebte, bedachte er auch seine Verwandten. Um den Krieg Venedig's gegen den Erbfeind des Glaubens, die Türken, zu fördern, bewog er Ludwig XIV. zum Friedensschlusse zu Aachen 1668. Im Einverständniß mit diesem Könige brachte er auch eine Beilegung des janseniſtischen Streites zu Stande (Pax Clementina), dessen Wiederaufnahme er nicht mehr erlebte.

Bower, Hist. d. röm. Päbste X. Abth. 2. S. 124; Schmidt, Gesch. v. Frankr. IV. S. 421.

Clemens X. (v. 29. April 1670 bis 22. Juli 1676), Nachfolger Clemens' IX., vorher Emilio Altieri, aus Rom, wurde nach fast 5monatlichen Parteikämpfen im Con-

clave erhoben, weil man ihn, den 80jährigen Greis, nicht fürchtete. Auch griff er in die Welthändel wenig ein. Cardinal Proluzzi, von ihm adoptirt und seitdem Altieri genannt, beherrschte ihn völlig, vergab Pfründen und Beförderungen und leitete auch die Wahlen neuer Cardinäle, deren in 6 Promotionen nicht weniger als 20 erhoben wurden. Man nannte ihn scherzweise den Pabst. Unter ihm begann der Streit mit Ludwig XIV. über das Regalrecht, nach welchem die französischen Könige seit alten Zeiten während der Vacanz von Bisthümern die von diesen abhängigen Pfründen vergaben und die Einkünfte genossen. Ludwig XIV. behauptete dies Recht durch entschiedene Edikte. Auch die Zollfreiheit mehrerer fremder Gesandten in Rom, die eine päbstliche Verordnung ihnen nahm, mußte nach ärgerlichen Streitigkeiten zurückgegeben werden.

Amelot de la Houssaye, Relat. du Conclave de Cl. X. Paris 1676; *Guarnacci*, Hist. Pontif. a Cl. X. ad Cl. XI. I. p. 1 ff.; Bower, Hist. d. röm. Päbste. X. Abth. 2. S. 140.

Clemens XI., Giovan Franc. Albani, aus Urbino, Pabst v. 23. Nov. 1700 bis 19. März 1721, wurde in drohender Zeit wegen seiner anerkannten Tüchtigkeit erhoben. Er war für einen Pabst noch jung, erst 51 J. alt, und wirkte, fremden Beirathes wenig achtend, am segensvollsten in Rom selbst. Zwar erreichten seine Verordnungen ihren Zweck nicht, die er zur Verbesserung der Kirchendisciplin und des Lebens der römischen Geistlichen, so wie über die Visitationen der Kirchen und Klöster erließ. Aber mit gesundem Sinne sorgte er für die Wissenschaften und Künste, bereicherte die vatikanische Bibliothek durch eine bedeutende Zahl orientalischer Manuscripte (s. Assemani, Jos. Sim.), pflegte der Armen, hemmte, den strengen Geboten Innocenz' XII. folgend, die Ehrsucht seiner Verwandten. Auch beendigte er den Streit über die Quartierfreiheit der Gesandten in Rom, indem er sie faktisch aufhob. Seine Gelehrsamkeit und seine politische Gewandtheit sind unleugbar; doch begünstigte ihn in letzterer das Glück wenig. Gleich im Beginne seiner Regierung machte ihn sein Widerspruch gegen die Annahme der preußischen Königskrone fast lächerlich. Im spanischen Erbfolgekriege neigte er sich, obwohl er anfangs als unparteiischer Friedensstifter erscheinen wollte, insgeheim auf die Seite der Bourbonen, seine Gesinnung ward aber immer mehr enthüllt und die Reibungen und Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Kaiser gingen so weit, daß er mit dem Banne drohte. Doch nöthigten ihn das Einrücken der kaiserlichen Truppen in den Kirchenstaat und die Bedrohung Rom's zu einem Vertrage mit Joseph (15. Jan. 1709): er mußte Karl III. als König von Spanien anerkennen und mit Neapel zu belehnen versprechen, er verlor Comacchio, und seine Ansprüche auf Parma und Modena sollten untersucht werden. Dieser Friede erbitterte nun wieder Philipp von Anjou und Ludwig XIV. gegen ihn, und dazu kam der Streit über die geistliche Gerichtsbarkeit in Sizilien, der auch noch nach dem Utrechter Friedensschluß fortdauerte. — Den Streit der Dominikaner und Jesuiten über die chinesischen Missionen, ob man nämlich, wie letztere thaten, den Neubekehrten die Beibehaltung einiger heidnischer Gebräuche nachsehen dürfe, hatte Innocenz X. für die Dominikaner, Alexander VII. dagegen für die Jesuiten entschieden. Clemens erklärte sich durch ein Inquisitionsdecret wieder für jene, die Jesuiten aber unterwarfen sich seiner Bulle nur scheinbar, und der Streit, genährt durch die Eifersucht beider Orden, dauerte fort (s. Wolf, Allg. Gesch. d. Jesuiten. 2te Aufl. II. S. 37 ff.). Desto entschiedener war der Pabst in dem wiedererweckten jansenistischen Streite auf Seiten der Gesellschaft Jesu. Diese hatte sich besonders durch den Einfluß des königlichen Beichtvaters, Père la Chaise, am Hofe Ludwig's XIV. festgesetzt. Sie bewog auch den Pabst zu der Bulle Vineam Domini (v. 16. Juli 1705), welche einen strengen Glauben für die Verordnungen forderte, die Innocenz X. und Alexander VII. gegen das Buch Jansen's erlassen. Das Parlament registrirte die Bulle und der König gebot ihre Ausführung. Mit Hülfe des neuen Beichtvaters, Le Tellier, erlangten die Jesuiten auch beim Pabste noch mehr: durch die bekannte Bulle Unigenitus (v. 8. Sept. 1713) verdammte er „das neue Testament mit moralischen Betrachtungen über jeden Vers" des Pasch. Quesnel und insbesondere

101 darin enthaltene Sätze, die allerdings zum Theil durch Anhänglichkeit an die augustiniſchen Lehren dem Janſenismus Vorſchub thaten, zum Theil aber auch rein bibliſch waren. (Die Literatur über dieſe Bulle bei Bower S. 309.) Der Streich war von Seiten der Jeſuiten mehr gegen den Cardinal Noailles, Erzbiſchof von Paris, gerichtet, der jenes Buch gebilligt und empfohlen hatte. Zwar wurde die Annahme der Bulle durch die Geiſtlichkeit und das Parlament durchgeſetzt, aber ſie erregte die heftigſte Gährung unter dem franzöſiſchen Klerus (Appellantenſtreit). Es ſchaarten ſich nun um den Janſenismus alle Vertheidiger der gallikaniſchen Kirchenfreiheit gegen die Angriffe des römiſchen Stuhles und gegen den König. Durch deſſen Tod wurden die Gemüther nicht beruhigt. Vielmehr brach die leidenſchaftliche Stimmung unter dem Regenten in heftigen Erklärungen gegen die Bulle Unigenitus und in Appellationen an ein Concil aus. Die Excommunicationen des Pabſtes und die neuen Verfolgungen der Janſeniſten brachten ſie nicht zum Schweigen. Auch dieſe Erfahrung verbitterte die letzten Lebenstage des Pabſtes, der hier offenbar ein Werkzeug in den Händen der Jeſuiten war.

Clemens' Briefe in *Thucelii* Act. publ. T. I. und in *Lucnig's* Litt. procer. Europ. T. III.; Clementis Epist. et brevia selecta. Romae 1724. II. Voll.; Bullarium Clementis XI., Romae, 1723; Oratt. consistor. (herausg. v. ſeinem Vetter, Card. Albani), Romae 1722. — Lebensbeſchreibungen des Pabſtes v. Buder 1721, *Pietro Polidoro* (anonym edirt) 1727, *Lafiteau* 1752, *Reboulet* 1752. — Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte, X. Abth. 2. S. 233; Schröckh, Kirchengeſch. VII. S. 406; Schmidt, Geſch. v. Frankr. IV. S. 423 ff. u. 660 ff.

Clemens XII., Lorenzo Corſini, aus altem florentiniſchem Adel, beſtieg am 12. Juli 1730 den päbſtlichen Stuhl, ein Greis von 78 Jahren. Er war durch das albaniſche Haus emporgeſtiegen und Clemens XI. ſchien ſein Vorbild zu ſeyn, doch beſaß er weder deſſen Jugend noch die geiſtigen Gaben deſſelben. Ohne in die große Politik Europa's eingreifen zu können, ſuchte er 1731 auch vergebens die alten Lehnsanſprüche des apoſtoliſchen Stuhles auf Pavia und Piacenza geltend zu machen, und nicht minder mißlang 1739 ſein Verſuch, die kleine Republik S. Marino dem Kirchenſtaate einzuverleiben. Die politiſche Macht des Pabſtthums ſank in den Staub, während ſich gleichzeitig, beſonders in Frankreich durch den Janſenismus, eine wiſſenſchaftliche und belletriſtiſche Oppoſition gegen daſſelbe zu erheben begann. Sein Lieblingsgedanke war die Ausbreitung des katholiſchen Glaubens. Gelang auch manches in fernen Erdtheilen, ſo wurde doch der ſeltſame Verſuch nur belächelt, den er in der Bulle Sedes apostolica (in den Acta hist.-eccl. I. p. 114) machte, indem er nämlich den Proteſtanten, zunächſt in Sachſen unter dem katholiſchen Könige, den Fortbeſitz der ſeit der Reformation ſäculariſirten geiſtlichen Güter verhieß, falls ſie in den Schooß der katholiſchen Kirche zurückkehrten. Größer iſt ſein Verdienſt um die Ruhe Rom's, die Verſchönerung der Stadt und ihrer Kirchen, um ihre Kunſt- und wiſſenſchaftlichen Anſtalten (Bower S. 402).

Guarnacci, Vitae Pontif. et Card. II. p. 11; Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte. X. Abth. 2. S. 381.

Clemens XIII., Carlo Rezzonico, ein Venetianer von Geburt, wurde 6. Juli 1758 zum Pabſte erwählt. Daß er ein Mann von viel Gutmüthigkeit und reiner Frömmigkeit war, kann nicht bezweifelt werden. Unentſchieden und vielleicht nie zu entſcheiden iſt dagegen, ob er aus eigener Karakterzähigkeit ein unverbrüchlicher Freund und Vertheidiger des Jeſuitenordens war, deſſen Geſchichte jener Zeit zugleich die ſeines Pontifikates iſt, oder ob er, unmittelbar oder mittelbar durch den Cardinal Torreggiani, von den Jeſuiten als ein willenloſes Werkzeug beherrſcht wurde. In Portugal begann der Sturm gegen die Jeſuiten ſchon unter Benedikt XIV.; ſtolz trug noch ihr General Ricci ſein Haupt gegen die Zumuthungen Pombal's von Viſitationen und Reformationen. 1759 wurde der Orden aus jenem Lande vertrieben. In Frankreich ſtürzten ihn die Parlamente. Dem Könige, der um eine Veränderung ſeiner Verfaſſung bat, ſchlug ſie der Pabſt mit den Worten ab: Sint, ut sunt in Gallia, aut non sint; andere legen Ricci

dieſen Ausſpruch unter. Das Parlament faßte den Beſchluß, die Jeſuiten ſollten in einem Monat das Reich verlaſſen, und die Krone gebot die Ausführung am 1. Dez. 1761. Trotzdem erließ Clemens am 7. Jan. 1765 die Bulle Apostolicum pascendi munus, worin er das Inſtitut des Ordens feierlich beſtätigte, ihn für nützlich und heilig erklärte. Die Publication der Bulle wurde in Portugal und Frankreich verboten, auch in Neapel. In der Nacht des 31. März 1767 ließ König Karl III. von Spanien plötzlich alle Jeſuiten in Madrid verhaften, in den folgenden Tagen in ganz Spanien. Auch ſie wurden, gleich Sklaven in Schiffe gepackt, an der Küſte des Kirchenſtaates ausgeſetzt, wie man es mit den portugieſiſchen gemacht hatte. Weder der Orden noch die apoſtoliſche Kammer konnten den Unterhalt ſo vieler Verbannter ertragen, über welche die deſpotiſchen Gewaltſtreiche der Miniſter Pombal und Aranda ein unwürdiges Elend brachten. Noch in demſelben Jahre erfolgte ihre Ausweiſung aus Neapel und Sizilien, bald auch die aus Malta. Bei ſolchen Schreckensmaßregeln iſt die Sorge des Pabſtes für ſie nur „ein Eifer für Recht, Gerechtigkeit und Menſchlichkeit“ zu nennen. (Schloſſer.) Wiederum ergoß Clemens in der Bulle Animarum saluti ein reichliches Lob über den Orden, erklärte die Länder, aus denen er vertrieben war, dem Interdict verfallen und ertheilte nur den Jeſuiten die Dispenſation, während deſſelben Gottesdienſt zu halten. Er rechnete auf eine religiöſe Wallung des Volkes, die nicht vorhanden war. Seine Bulle fand überall Widerſpruch und rief zugleich eine heftige Polemik gegen den römiſchen Stuhl hervor, der in der Meinung der Völker nie ſo erſchüttert geweſen iſt ſeit den Tagen von Avignon. Um nur ſeine Autorität zu retten, baten einige Cardinäle den Pabſt, einzulenken, den Orden preiszugeben. Vergebens; vielmehr machte ſich die Erbitterung der Curie über die bourboniſchen Herrſcher gegen einen kleinen Fürſten dieſes Hauſes Luft, der daſſelbe wagte; an ihm ſollte ein Beiſpiel gegeben und die Gewalt der Kirchenſtrafen noch einmal verſucht werden. Der Herzog von Parma, Neffe des Königs von Spanien und Großſohn desjenigen von Frankreich, oder vielmehr ſein Vormund Du Tillot machte eine pragmatiſche Sanction bekannt, welche die Rechte der römiſchen Kirche ſchmälerte. Da erließ Clemens am 30. Jan. 1768 ein ſcharfes und drohendes Breve oder Monitorium gegen ihn (Aliud ad Apostolatus), worin er ſich auf die Nachtmahlsbulle berief, die den Geiſtlichen, wo es Rechte der Kirche gilt, der weltlichen Macht nicht zu gehorſamen gebietet, worin er ferner daran erinnerte, daß der Herzog ſein Vaſall ſey, die pragmatiſche Sanction für nichtig und verwegen erklärte und mit dem Banne drohte. Auch machte er Miene, ſeinen Worten durch Waffen Nachdruck zu geben. Sofort aber (7. Febr.) antwortete Du Tillot, vom Könige von Frankreich angewieſen, mit der Verhaftung der Jeſuiten in Parma; auch ſie, 160 an der Zahl, wurden in's kirchliche Gebiet hinübergeſchafft. Das Breve beſchwor ein Ungewitter herauf, wie es der Pabſt nicht vermuthet. Die bourboniſchen Könige proteſtirten dagegen, wie gegen die Anwendung der Bulle In coena Domini, ſie erklärten den für einen Rebellen und Majeſtätsverbrecher, der das Breve annehmen oder verbreiten würde, ſie forderten vom Pabſte ſeinen Widerruf und die Aufhebung des Ordens. Selbſt in Deutſchland fand der Kampf gegen die Nachtmahlsbulle ſeinen Wiederhall: es erſchien 1765 das Werk des trier'ſchen Weihbiſchofs v. Hontheim (Justinus Febronius), ferner „die pragmatiſche Geſchichte der Bulle In coena D.“ von Le Bret; ſie wirkten wie die Schriften des Campomanes in Spanien und die Beſchlüſſe des Parlaments in Frankreich. Der römiſche Stuhl war in der That dem Abgrunde nahe. Immer noch war Clemens hartnäckig: er erklärte, den Menſchen nicht gefallen zu wollen, um Gott zu mißfallen; lieber alles verlieren zu wollen, als an ſeinem Eide, den er der Kirche bei ſeiner Erhebung geleiſtet, zum Verräther zu werden. Die Fürſten betraten nun den Weg der Gewalt: der König von Frankreich ließ Avignon und Venaiſſin, der von Sizilien Benevent und Ponte Corvo beſetzen, er rüſtete ſich, auch Caſtro und Ronciglione dem Pabſte zu entreißen. Ob nun Clemens, wie Caracciioli berichtet, wirklich daran gedacht, nachzugeben, oder ob er, wie die Jeſuiten ſagen, jede Zumuthung einer Reform des Ordens ſtandhaft abgelehnt und nur zum Gebet ſeine

Zuflucht genommen habe, mag dahingestellt bleiben. Auf den 3. Febr. 1769 hatte er ein geheimes Consistorium berufen, um mit den Cardinälen über den Frieden der Kirche zu berathen; in der Nacht zuvor starb er plötzlich an einer Apoplexie, wohl einer Folge der schweren Sorgen, in einem Alter von 76 Jahren. Ganz leichtfertig hat man von einer Vergiftung durch die Jesuiten gesprochen.

Bower, Hist. d. röm Päbste. X. Abth. 2. S. 441: Wolf, Gesch. d. Jesuiten, 2te Aufl. III. S. 68—242, 380—406; Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh. III. S. 6—83, 255—263; Theiner, Gesch. d. Pontif. Cl.' XIV. Lpz. u. Paris, 1853. I. S. 1—127.

Clemens XIV. Das Conclave, welches dem Tode Clemens' XIII. folgte, hat drei Monate gedauert, weil es für den Jesuitenorden entscheidend war. Seine Freunde (Zelanten) und seine Feinde (Cardinäle der Kronen genannt) führten ein künstliches Intriguenspiel gegen einander, bei welchem man wenig die Einwirkung des heiligen Geistes, sehr aber die des bourbonischen Gesandten verspürte. Vor Allen war es der französische Cardinal de Bernis, der im Namen seines Hofes nur wenige der Cardinäle als wahlfähig bezeichnete und im andern Falle zu drohen wagte, man werde nur einen Bischof von Rom, nicht aber einen Pabst machen. Auch der junge Joseph (II.) war zufällig in Rom und arbeitete für die Wahl eines antijesuitischen Pabstes. Endlich, nach 185 Scrutinien, einigte man sich durch einen Vertrag zweier Parteien für den unbedeutendsten — so schien es — der vom König von Frankreich genehmigten Cardinäle. Es war Lorenzo Ganganelli, der Sohn eines Arztes zu Arcangelo im Kirchenstaate. Ein Minorit im Kloster der heiligen Apostel zu Rom, war er 1759 zum Cardinal erhoben worden, spielte aber eine unbedeutende Rolle in den Congregationen, weil er zu einer Aussöhnung mit den bourbonischen Höfen rieth. Daß er vor seiner Wahl denselbem die Aufhebung des Jesuitenordens versprochen, dürfte schwerlich als erwiesen zu betrachten seyn. Er war ein Mann, der, bisher den Studien ergeben, sich eine seltene philosophische und ästhetische Bildung erworben hatte; sein innerster Beruf aber war die Theologie. Geist und Geschmack, würdevolle Humanität, sittlicher Adel und eine stillreligiöse Ergebenheit leuchten unwiderleglich aus seinen Briefen hervor, wahrhaften Schatzgruben katholischer Lebensweisheit. Freilich würde, falls die von Caraccioli herausgegebenen Briefe wirklich, wie erst jüngst wieder A. Theiner behauptet hat, erdichtet seyn sollten, auch dieses Urtheil wesentlich modifizirt werden müssen. Als er die Tiara empfangen, glaubte Jedermann einen entscheidenden Schritt in Betreff des Jesuitenordens von ihm erwarten zu können: entweder werde er den Höfen gegenüber den festen Widerstand seines Vorgängers fortsetzen oder die Jesuiten preisgeben. Er aber versuchte die Bahn einer abwartenden, zweideutigen Politik. Obwohl entschlossen, den Orden nöthigenfalls aufzugeben, wenn die Mächte darauf bestanden, zögerte er doch, um ihn vielleicht noch zu retten. Vielleicht konnte einer jener Monarchen unterdeß das Zeitliche segnen, einer jener Minister in Ungnade fallen. Ferner war durch die Hartnäckigkeit seines Vorgängers der Kampf gegen die Jesuiten zu einem Kampfe gegen das römische Pabstthum geworden; beide Fragen mußten wieder getrennt werden, so daß die Aufopferung des Ordens, war sie unumgänglich, doch die Könige mit Rom aussöhnte. Sicher sah Clemens die Jesuiten als wirksame Stützen des römischen Stuhles an; diesen aber in seiner Würde zu erhalten, ging ihm über die Erhaltung des Ordens. Diese geheimnißvolle Politik verschloß der Pabst in seiner Brust; keiner der Cardinäle konnte sich seines Vertrauens, keiner eines Einflusses auf ihn rühmen; Niemand durchschaute, Niemand verstand ihn. Er arbeitete das Meiste selbst und allein. Nur so hätte das Meisterstück päbstlicher Politik gelingen können. Auf der einen Seite ertheilte der Pabst den Jesuiten bald nach seiner Krönung neue Ablaßprivilegien für ihre Missionen, erklärte er dem Könige von Frankreich, daß er ein von 19 seiner Vorgänger bestätigtes Institut weder tadeln noch aufheben könne. Auf der andern Seite ließ er den Ordensgeneral nicht vor sich kommen und schien zu übersehen, daß in Portugal, Neapel, Venedig, in den Kurfürstenthümern Bayern und Mainz, selbst im Reiche der Maria Theresia von den weltlichen Gewalten aus kirchliche

Anordnungen geschahen, durch welche die Rechte der römischen Curie willkürlich beeinträchtigt wurden. Er nahm das Breve gegen Parma zurück, die Bulle In coena Domini wurde nicht mehr feierlich verlesen. Allen Fürsten bot er eine versöhnliche Hand. Zuerst gelang ihm eine Aussöhnung mit dem portugiesischen Throne: 1770 wurde die päbstliche Nuntiatur in Lissabon wieder geöffnet. Dagegen bestanden die Gesandten von Frankreich, Neapel und Spanien energisch auf der Aufhebung des Jesuitenordens als dem einzigen Mittel zur Sühne. Die beiden erstern Mächte hatten kirchliche Gebiete in Händen, gleichsam als Pfand ihrer Forderung; man sprach in den drei Reichen schon von einer förmlichen ewigen Lossagung von Rom, von der Wahl eigener unabhängiger Patriarchen. Die Verschlossenheit des Pabstes nährte nur den Argwohn; seine Nachsicht und Milde hemmte zwar das Steigen der Erbitterung, konnte aber leicht als Schwäche ausgelegt werden, der man noch mehr abtrotzen könne.

Das Opfer mußte gebracht werden und die Zeit dazu war da. Im Pabste stand der Entschluß fest, den Jesuitenorden aufzuheben. Es kam nur noch darauf an, daß seine Vernichtung die katholischen Mächte auch vollständig befriedigte, daß sie nicht das Signal zu neuen Stürmen gegen den päbstlichen Stuhl gab. Vorsichtig versicherte der Pabst sich erst, scheinbar daß sie auch die Zustimmung der Mächte haben, in der That, daß sie allein zur Aussöhnung genügen werde. Maria Theresia, auf ihr Seelenheil bedacht, war dem Orden so anhänglich, daß Clemens sie erst durch seine geistliche Autorität von ihm losmachen mußte. Dann begann er seine Schritte gegen den Orden zuerst als Beherrscher des Kirchenstaats: am 17. Okt. 1722 wurden das Collegium Romanum und das römische Seminar unter einem Vorwande geschlossen, dann die Häuser der Jesuiten im Kirchenstaate, gewöhnlich nach vorhergegangenen Visitationen. Den aus Portugal vertriebenen Jesuiten wurde die bisherige Unterstützung entzogen. Clemens selbst verfaßte das bekannte Breve Dominus ac Redemptor noster, welches die völlige Aufhebung des Ordens aussprach. Erst nachdem es insgeheim dem Gutachten der katholischen Höfe unterworfen war, unterschrieb er es am 21. Juli 1773 und publizirt wurde es erst am 16. Aug. (es steht in den Acta hist. eccl. T. I. p. 145—182). Der Pabst läßt darin verlauten, daß Gott ihn über Völker und Königreiche gesetzt; als Grund der Aufhebung des Ordens führt er an, daß dieser die reichlichen Früchte und den Vortheil nicht mehr bringe, den man bei seiner Stiftung beabsichtigt; er zählt Beispiele von Aufhebung anderer Regularorden auf; er entschuldigt mit dem Beispiel seiner Vorfahren, daß er den Orden „aus der Fülle der apostolischen Macht," ohne gerichtlichen Prozeß aufhebe; er stellt den apostolischen Brief seines Vorgängers (Apostolicum pascendi munus) als „mehr erpreßt denn erbeten" dar; er erklärt sein bisheriges Zögern als fleißige Nachforschung und reifliche Ueberlegung. Kein Wort des Breve vergibt der Kirche oder ihrem Haupte ein Recht oder einen ihrer Ansprüche; seine Beschuldigungen gegen den Orden sind nicht die der öffentlichen Meinung. Gleichzeitig mit seinem Erlasse wurde er in Rom vollständig durchgeführt. Mehrere der Väter des Ordens, denen eine Verheimlichung oder Veruntreuung der Gelder, Güter und Dokumente des Ordens nachgewiesen worden, wurden gefänglich eingezogen, Ricci scharf bewacht. Die Nachricht wurde fast überall mit Jubel aufgenommen, man lobte und pries den freisinnigen Pabst, und leicht söhnte sich dieser mit den beleidigten Mächten aus, mit dem Herzoge von Parma, ohne daß er das Breve seines Vorgängers förmlich widerrufen durfte. Avignon und Venaissin, Benevent und Ponte Corvo wurden im April 1774 dem Kirchenstaate restituirt. Heimliche Schreiben warnten Clemens oft vor der Rache der Jesuiten. Ob er das Aufhebungsbreve nachher bereut und für erzwungen erklärt, ob er an Gift der Jesuiten gestorben sey, ist dunkel; die Nachrichten derselben und die ihrer Feinde widersprechen sich selbst in Betreff der letzten Krankheit des Pabstes und des Leichenbefundes. Er starb, 69 Jahre alt, am 22. Sept. 1774. Ueber wenige Päbste ist das Urtheil der Nachwelt so mannigfaltig und so verschieden gewesen. Seinen Eifer für Wissenschaften, Antiquitäten und Künste bezeugt das Museum des Vatikan, das später sog. Pio-Clementinum.

Seine Briefe sammelte und edirte (erdichtete?) der Marquis v. Caraccioli; Nouv. Lettres intéress. du P. Cl. XIV. (Ganganelli) suivies du précis de la vie de ce pontife célèbre, Paris 1787. — Lebensbeschreibungen: La vie du P. Cl. XIV. Paris, 1787 (von Caraccioli); d. Leben des P. Cl. XIV. Berl. u. Lpz. 1774—75. 3 Bde.; Esprit du P. Cl. XIV., mis au jour par le Confesseur de ce Pontife, Amsterd. 1775; Ganganelli — P. Cl. XIV. — Seine Briefe u. s. Zeit. B. Verf. d. Römischen Briefe. Berl. 1847; *Crétineau-Joly*, Cl. XIV. et l. Jesuites. Paris 1847; A. Theiner, Gesch. d. Pontifikat's Cl.' XIV. Lpz. u. Paris, 1853. (Bd. 3 enthält d. Briefe.) — Anecdote relazioni storiche del Conclave e d. elezione del Pontifice (Cl. XIV.) — Wolf, Allg. Gesch. d. Jesuiten. III. S. 406—511; *Saint-Priest*, Hist. de la chûte des Jésuites au XVIII. siècle. Paris, 1846. Dr. G. Voigt.

Clemens, Titus Flavius, einer der ausgezeichnetsten Lehrer der Katechetenschule zu Alexandria, stammte aus einer heidnischen, doch wohl nicht aus einer in Alexandria wohnhaften Familie. Von einem späteren Standpunkte aus blickte er auf seine erste Lebenszeit als auf eine sündenvolle zurück, doch scheint frühzeitig ein Durst nach Wahrheit in ihm erwacht zu seyn, welcher ihn antrieb, Philosophen und Dichter zu studiren, und ihn zu der ausgebreiteten Gelehrsamkeit führte, welche ihn zu einer wichtigen Quelle der Alterthumskunde macht. Nachdem er Alles erprobt, und nirgends Genüge gefunden, ward er, schon im reiferen Alter, mit dem Christenthum bekannt, in welchem ihm die rechte Quelle des Friedens und philosophischer Erkenntniß sich eröffnete. Wie früher heidnische, so suchte er jetzt christliche Autoritäten auf, bei welchen er die apostolische Ueberlieferung und tiefere Erkenntniß der Wahrheit erlangen könnte, in Griechenland, in Unteritalien, in Syrien, in Palästina und drüber hinaus, mehrere in Aegypten, und unter diesen den Pantänus, dessen philosophisch christliche Bildung, weil sie seinem eignen Lebensgange entsprach, seinem geistigen Bedürfniß am meisten zusagte. Pantänus war Vorsteher der Schule zu Alexandria, und Clemens ward, vermuthlich nach seinem Tode, sein Nachfolger. Clemens' feuriges und doch liebevolles Wesen, seine bewegliche Phantasie, welche in ihren sinnreichen Combinationen durch die umfassendsten Kenntnisse unterstützt ward, seine Strebsamkeit, sein religiöser und sittlicher Ernst haben ihn ohne Zweifel zu einem sehr anregenden Lehrer und zu einem würdigen Führer gemacht. Er wirkte als Katechet und Presbyter bis zum Jahre 202, wo er, wahrscheinlich durch die Verfolgung des Septimius Severus bewogen, Alexandria verließ. Seitdem sind nur dürftige Spuren von seinen äußeren Lebensumständen vorhanden. Zur Zeit des Caracalla hielt er sich in Palästina und Syrien auf, wie man aus einem gleichzeitigen Briefe des Bischofs Alexander von Jerusalem sieht, welcher der Gemeinde von Antiochia meldet, der Ueberbringer seines Schreibens sey der Presbyter Clemens, ein tugendhafter und frommer Mann, welcher auch den Antiochenern schon bekannt sey, und während seines Verweilens in Jerusalem zur Befestigung und Kräftigung der Gemeinde beigetragen habe. Er muß mithin länger in Jerusalem thätig gewesen seyn. Ob er nach Alexandria zurückgekehrt sey, wie Manche vermuthen, ist nicht sicher. Seinen Tod setzt man gegen das Jahr 220.

Clemens' hauptsächlichstes Verdienst besteht darin, daß er, wie einst Philo die alttestamentliche Offenbarungsreligion, so jetzt die neutestamentliche mit der hellenischen Philosophie in Verbindung setzte, und dadurch den Grund zu einer christlichen Religionsphilosophie legte. Er verfolgt den Weg, welchen Justin der Märtyrer und Pantänus eingeschlagen, aber er hat die Anfänge derselben schon um Vieles vervollständigt. Zu einem geschlossenen System kann auch er und will er es nicht bringen, sondern beabsichtigt nur, anregende Gedanken über die wichtigeren Gegenstände christlicher Dogmatik und Ethik und über das Verhältniß derselben zur Vorgeschichte auszusprechen. In wie reichem Maße ihm dies auch gelungen ist, so hat darum doch seine oft geistvolle Darstellung ebenso oft Wiederholungen, Unklarheiten, unvermittelte Gegensätze. Das frühe Stadium wissenschaftlicher Entwicklung zeigt sich auch darin, daß fremdartige Philosopheme unverarbeitet in dem christlichen Gedankenzusammenhang, gleichsam wie eingesprengt, auftreten.

Die Formen für seine Ideen, so weit sie nicht schriftmäßig oder kirchlich sind, entlehnt er besonders Philo, dem Platonismus seiner Zeit und dem Stoicismus. Er schreibt der Philosophie ein Maß der Wahrheit zu, worin sie zwar gegen das Alte Testament zurückstehe, was aber doch für die Hellenen ein Ersatz des göttlichen Gesetzes und zu ihrer Erziehung bestimmt gewesen sey. Bald leitet er ihre Kenntniß der Wahrheit, gleich dem Philo und Justinus, von der äußerlichen geschichtlichen Ueberlieferung aus dem Judenthum ab, bald erblickt er darin eine vorläufige, fragmentarische und getrübte Offenbarung des göttlichen Logos, der sich den Seelen der Männer, welche die Stelle der Propheten unter ihnen einnehmen, in einzelnen Strahlen zu erkennen gegeben. In voller Wahrheit hat er sich in Christo offenbart, dessen Licht auch die Dunkelheiten des Alten Testamentes erhellt. Die Frage nach dem Verhältniß des Christenthums und der Philosophie kehrt in subjektiver Form wieder als die Untersuchung über Glauben und Erkenntniß (*πίστις* und *γνῶσις*). Clemens nimmt dabei eine Stellung ein zwischen den gebildeten Heiden, welche den christlichen Glauben als einen rohen, urtheilslosen Volksglauben betrachteten, und den häretischen Gnostikern, welche den Glauben niederen, für die göttliche Erkenntniß nicht geschaffenen Naturen zuwiesen, einerseits, und den ängstlichen und ungebildeten Christen andrerseits, welche in buchstäblicher Auffassung der heiligen Schrift befangen, jede geistigere und allgemeinere Beziehung mit dem Argwohn der Häresie begleiteten. Diesen gegenüber sucht Clemens die allgemeine Nothwendigkeit des Glaubens und seinen organischen Zusammenhang mit der Erkenntniß zu beweisen. Es ist ihm der Glaube, wenn er diesen schwankenden Begriff in der innerlichsten Beziehung nimmt, ein Akt der Ueberzeugung, welche die göttliche Wahrheit unmittelbar sich zu eigen macht und das Gemüth mitbestimmt. Der Glaube muß demnach die Grundlage auch in dem Gnostiker für seine höhere Erkenntniß bleiben. (Jesaj. 7, 9. LXX.) Die Gnosis muß immer an seine Voraussetzungen anknüpfen, welche sie vervollständigt und durch den Nachweis biblischer und rationaler Gründe aufhellt und befestigt. Der Glaube ist mithin ein Wissen vom Nothwendigsten (*ἡ τῶν ἐπειγόντων γνῶσις*), die Gnosis ein zum Wissen erhobener Glaube (*πίστις ἐπιστημονική*). Sie wird gewonnen durch das Studium der heiligen Schrift, in welchem der Gnostiker nie genug thun kann, und durch die Verbindung ihres Inhaltes mit den philosophischen Erkenntnissen. So angemessene allgemeine Gedanken Clemens an vielen Stellen über das Verhältniß beider Standpunkte ausspricht, so sinkt er doch hin und wieder in die heidnische intellektualistische Betrachtungsweise zurück, als sey die Gnosis der eigentliche Standpunkt der Kinder Gottes, der Glaube hingegen ein äußerliches, knechtisches Verhältniß zu Gott. Der Inhalt des Glaubens bietet nach Clemens die allgemeine kirchliche Ueberlieferung Jedem, welcher der Kirche angehören will, dar; hingegen der Inhalt der Gnosis wird, wie er meint, von Jesu her durch eine geheime Ueberlieferung unter den Gnostikern fortgepflanzt. Diese esoterische Tradition enthält zugleich den Schlüssel zur allegorischen Interpretation der heiligen Schrift, welche aus den Einzelnheiten die allgemeine, besonders die spekulativ dogmatische Idee zu entwickeln hat, während der Exoteriker bei dem Buchstaben und der Thatsache stehen bleibt. Sowohl der christliche als auch der platonisch idealistische Karakter der Theorie des Clemens gibt sich darin zu erkennen, daß er den göttlichen Logos zum Mittelpunkt seines Dogmatisirens macht. Er scheint eine zeitlose, ewige Zeugung desselben aus dem Vater anzunehmen, ordnet ihn aber, weil er anders die Hypostasie nicht zu wahren weiß, gleich den meisten gebildeten Zeitgenossen dem Vater entschieden unter. Der Logos, der Schöpfer der Welt, offenbart sich dem gefallenen Menschengeschlecht bald deutlicher, bald dunkler, um es für den Himmel zu erziehen, und vollendet seine erlösenden Kundgebungen, indem er durch Annahme des Fleisches der menschlichen Natur sich ganz hingibt und sie zum Gipfel führt. Sein Leib aber, weil er vom Logos getragen ist, hat an den sinnlichen Bedürfnissen keinen nothwendigen Antheil, sondern Jesus akkommodirt sich ihnen nur, um auch in diesem Punkt ein Muster des reinen Lebens aufzustellen. Durch die Strahlen des Logos erleuchtet und erwärmt, wandelt der

Christ ihm nach, und sucht ihm näher zu kommen in Liebe und Erkenntniß Gottes, in Entsinnlichung und Affektlosigkeit.

Drei Hauptschriften des Clemens, welche uns erhalten sind, bilden die Stufenfolge ab, in welcher der Logos Pädagogos den Menschen zu der christlichen Erkenntniß führt. Die erste, *Προτρεπτικὸς* (Cohortatio) zeigt die Nichtigkeit des Heidenthums, besonders die Unsittlichkeit der Mythen, und die über das Heidenthum hinausweisenden Aussprüche von Dichtern und Philosophen. Der *Παιδαγωγὸς* (3 libb.) enthält das christliche Sittengesetz und führt zu den *Στρωματεῖς* (7 Bb., das achte unecht), welche die gnostischen Lehren in buntem Gewirre unter andre Erörterungen einflechten; woher auch der Name stammt, der so viel als bunter Teppich bedeutet. Aehnlichen Inhaltes, nämlich dogmatisirend, doch vielleicht noch mehr exegetisch, waren vermuthlich die *Ὑποτυπώσεις* (Umrisse der Lehre, *Rufin:* adumbrationes), welche größtentheils verloren sind. Man hat vermuthet, daß die *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν*, die unter seinem Namen vorhanden sind, Bruchstücke daraus enthalten. Eine ascetische, durch christliche Freiheit zugleich ausgezeichnete Schrift ist das schöne Buch *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Die *διδασκαλία ἀνατολικὴ* ist ein unverarbeitetes Excerpt aus Schriften des morgenländischen Zweiges der Valentinischen Gnostiker. Unter der nicht geringen Zahl verlorner Schriften von geringerem Umfange nennen wir als diejenigen, deren Verlust am meisten zu bedauern ist: ein Buch über die Prophetie, gegen die Montanisten; über das Passah, gegen die jüdisch-kleinasiatische Passahfeier; über die kirchliche Glaubensregel, ebenfalls gegen judaistische Meinungen gerichtet. Die beste Ausgabe seiner Schriften v. *J. Potter*, Oxf. 1715. Venet. 1757. 2 t. fol. Außerdem ed. *Sylburg.* 1592. 1641. 1688. 1 t. fol. Handausgabe v. H. Klotz. Leipz. 1831 flg. mit sehr incorrektem Text. Ueber sein Leben, seine Schriften und seine Lehre s. *Euseb.* h. e. 5, 11. 6, 6. 11. 13. *Hieron.* catal. vir. ill. c. 38. *Photii* cod. 109—111. *Daehne*, de *γνώσει* Clement. Al. Lips. 1831. *Guericke*, de schola quae Alexandriae floruit. Hal. 1824. 1825. Redepenning, Origenes, B. I. 1841. Neander Kirchengesch. I. II. **J. L. Jacobi.**

Clementinen. Unter diesem Namen pflegt man (allerdings nicht ganz genau, da der Name *τὰ Κλημέντια* oder *Κλημέντινα* vorwiegend nur von einer Redaktion der sogenannten „orthodoxen Clementinen“, bisweilen auch von den Homilien, von andern Redaktionen gar nicht und nirgend als Gesammtname vorkommt) einen nach allen Seiten hin noch höchst räthselhaften Kreis unter sich verwandter und ohne Zweifel aus Einer Quelle stammender Schriften zu bezeichnen, von denen bisher drei durch den Druck veröffentlicht sind: die Clementinischen Homilien, die Recognitionen und die sogenannte Epitome, wozu übrigens in älterer Zeit noch mehrere zum Theil verlorene, zum Theil vielleicht noch vorhandene Schriften hinzukamen. Das Wort in diesem allgemeinen Sinne gebraucht, gehören zu den Clementinen:

1) Die Homilien des Clemens Romanus. Die ersten Mittheilungen aus dieser Schrift machte Turrianus in seinem Buche „pro canonibus App. etc.“ (Lutetiae 1573) nach einer wie es scheint nicht mehr bekannten Handschrift, die in der Eintheilung von den jetzt bekannten Handschriften bedeutend abwich. Die erste Ausgabe besorgte Cotelerius in seiner Sammlung der apostolischen Väter (Parisiis 1672) nach einem Colbertinischen Codex der Pariser Bibliothek. Dieser war nicht nur defect, indem er in der Mitte der 19. Homilie abbrach, während das Werk ursprünglich 20 Homilien hatte, er bot auch einen vielfach corrumpirten Text, den die Bemühungen von Davisius und Clericus (in der neuen Ausgabe des Werks von Cotelerius. Antwerpen 1698, Amsterdam 1724; aus der letztern ist der Text entnommen, den Gallandi in der Bibl. PP. Venetiis 1766, gab) und neuestens von Schwegler (Clementis R. quae feruntur Homiliae. Stuttgartiae 1847) nur wenig lesbarer gemacht haben. Eine neue vollständige Handschrift entdeckte Alb. Dressel in der Ottobonianischen Bibliothek und hat darnach die Homilien neu herausgegeben (Gottingae 1853). Der Text des Cod. Ottob., ebenfalls mannigfach verderbt, steht dem der Colbertinischen Handschrift sehr nahe, noch

näher der des Turrianus, ist aber von einer kundigern Hand oft corrigirt, wie es scheint nach einem Codex, welcher dem Colbertinischen noch näher stand als der Cod. Ottob. selbst. Das Buch, wie es jetzt vollständig vorliegt, umfaßt zwei Briefe an den Jakobus, und 20 ebenfalls in der jedoch nicht stark hervortretenden Form der Anrede an diesen geschriebenen Homilien. Der erste Brief ist von Petrus an Jakobus gerichtet und bittet diesen um strengste Geheimhaltung der ihm übersandten Kerygmen. Ihm schließt sich dann ganz eng eine „Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων“ an, welche das der Bitte entsprechende Verfahren des Jakobus berichtet. Der zweite Brief ist von Clemens nach Petrus Tode an Jakobus geschrieben, erzählt diesem, wie Petrus kurz vor seinem Tode den Schreiber des Briefes zu seinem Nachfolger eingesetzt habe und ihn beauftragt „Ἰακώβῳ διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μεχρὶ καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι, ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων.“ Der Brief soll dann diese auf Befehl des Petrus verfaßte Schrift begleiten. Der Inhalt des Buches selbst ist nun folgender: Clemens, von heißem Durste nach Wahrheit beseelt, hat diese in den Philosophenschulen vergeblich gesucht, und beschließt, als in Rom Etwas von Jesus bekannt wird und dessen Wirken in Judäa, selbst nach Judäa zu reisen, um Antwort auf die ihn beunruhigenden Fragen zu gewinnen. Zuerst nach Alexandrien kommend, findet er hier den Barnabas, der ihn dann in Cäsarea Stratonis bei Petrus einführt (Hom. I. 1—15.). Dieser verkündet ihm dann das Christenthum, besonders die Lehre vom wahren Propheten, überzeugt ihn sofort und trägt ihm an, ihn nun noch ferner zu begleiten, um bei den bevorstehenden Disputationen mit Simon dem Magier gegenwärtig zu seyn (I. 16—22.). Schon am folgenden Tage soll eine solche stattfinden und Petrus bereitet den Clemens durch einen Vortrag über den wahren Propheten und die Lehre von den Syzygien dazu vor, läßt ihm auch durch Niceta und Aquila, welche früher Gefährten des Simon jetzt zu Petrus gekommen sind, das Nöthige über Simon's Leben und Lehre mittheilen (II. 1—34.). Da die Disputation auf Bitten des Simon um einen Tag aufgeschoben wird, so benutzt Petrus den Rest des Tages, um den Clemens zuvor über den Gegenstand der Disputation, die falschen Perikopen des A. T.'s, zu belehren (II. 35—53.), eine Belehrung, die er am folgenden Morgen (III. 1—29.) noch vervollständigt. Dann beginnt die Disputation selbst (III. 30.), welche drei Tage währt, von deren Inhalt uns jedoch nur die exegetische Debatte des ersten Tages über die Aussagen der Schrift von Gott (III. 30—57.) mitgetheilt wird. Am Schlusse des dritten Tages flieht Simon von Petrus besiegt, während dieser noch einige Zeit in Cäsarea verweilt und eine Gemeinde stiftet, der er den Zachäus als Bischof ordinirt (III. 58—72.). Ehe er selbst abreist, um den Simon weiter zu verfolgen, sendet er den Clemens mit Niceta und Aquila nach, um ihm von dem Thun des Gegners Bericht zu erstatten. Diese treffen nun in Tyrus den Simon nicht mehr, aber drei seiner Begleiter: Appion, den alexandrinischen Grammatiker, den Astrologen Annubion und den Epikuräer Athenodor (IV. 1—6.). So entsteht denn eine längere Disputation zwischen Clemens und Appion über die heidnischen Mythen und deren allegorische Auslegung, bis nach einigen Tagen auch Petrus in Tyrus eintrifft (IV. 7. — VI. 26.). Petrus und Clemens setzen nun zusammen ihre Reise über Sidon, Berytus, Biblus, wo Petrus überall Gemeinden stiftet, nach Tripolis fort, jedoch ohne auch hier den schon weiter geflohenen Simon einzuholen. Dennoch beschließt Petrus einen längeren Aufenthalt, hält vier Tage nach einander Reden an das Volk, um dasselbe vom Götzendienst zu bekehren, verweilt im Ganzen drei Monate, gründet eine Gemeinde und tauft hier auch den Clemens (VII—XI.), dann bricht er zur weitern Verfolgung des Simon auf. Auf der Reise erzählt ihm Clemens seine früheren Schicksale, wie er aus kaiserlichem Geschlechte zuerst seine Mutter Matthidia mit seinen beiden älteren Brüdern, Faustus und Faustinianus verloren habe, indem die Mutter in Folge eines Traumes mit ihren Söhnen von Rom nach Athen gereist und seitdem spurlos verschwunden sey, wie dann auch der

Vater Faustus sie aufzusuchen fortgegangen und nicht wiedergekehrt. Unerwartet wird zuerst die Mutter auf der Insel Antaradus wiedergefunden, dann in Laodicea Nicetas und Aquila als Faustinus und Faustinianus erkannt (XII—XIII.). An beide Ereignisse knüpfen sich Reden und Gespräche. Die Taufe der bekehrten Mutter in Laodicea (XIV. 1.) wird dann Anlaß, auch den Vater zu finden, mit dem Petrus ein längeres Gespräch über das Fatum hat (XIV. 2. — XV.). Unterdeß ist Simon von Antiochien nach Laodicea gekommen und hier erfolgt nun die Hauptdisputation, welche vier Tage währt und die sich nach einer mehr einleitenden exegetischen Debatte (XVI. sehr ähnlich der III. 30 ff. berichteten) um die Erkenntniß Gottes durch Visionen (XVII.), die Lehre vom höchsten Gott (XVIII.) und vom Bösen (XIX.) dreht. Daran schließt sich, nachdem Simon besiegt sich zurückgezogen, ein Privatgespräch des Petrus mit seiner Begleitung über den Teufel an (XX. 1—11.). Unterdeß sind Appion und Annubion auch angekommen und Faustus geht den Appion zu besuchen, wird aber von Simon verwandelt und kehrt mit dem Gesichte des Simon zurück. So verwandelt sendet ihn Petrus, der durch Boten Kenntniß davon erhalten hat, wie Simon viel Anhänger in Antiochien gewonnen habe, in diese Stadt, um, nach seinem Gesichte für Simon gehalten, Alles zu widerrufen (XX. 11—22.). So geschieht es und nachdem Petrus Kunde von dem Erfolg dieser Sendung erhalten hat, ordnet er in Laodicea die gestiftete Gemeinde und reist ebenfalls nach Antiochien ab (XX. 23.).

Die Erzählung, deren Gang wir so eben dargelegt haben, dient nun aber nur als Einkleidung der Lehre, indem dem Petrus Gelegenheit gegeben wird, seine Lehre den Begleitern, besonders dem Clemens gegenüber, thetisch darzulegen, den Gegnern, besonders Simon gegenüber, sie zu vertheidigen. Eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien (vgl. die Darstellungen von Neander, Gnost. Syst. Beilage; Credner, „Ueber Essäer und Ebjoniten in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. I. 2. S. 237 ff.; Hilgers kritische Darstellung der Häresien u. s. w. I. 1. S. 163 ff.; Baur, die christl. Gnosis, S. 300 ff.; Schliemann, d. Clementinen u. s. w. Hamburg 1844. S. 130 ff.; Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, S. 215 ff.; Uhlhorn, die Homilien und Recogn. des Clem. Rom., Göttingen 1854. S. 153 ff.) ist darum ungemein schwierig, weil in demselben sehr verschiedenartige Elemente beisammen liegen, welche der Verfasser nicht zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen im Stande gewesen ist, namentlich werden sie, worauf zuerst Baur (Gnosis S. 326) hingewiesen hat, von einem nirgend völlig eins gewordenen doppelten Interesse, einem metaphysischen und einem ethischen, beherrscht, woher es kommt, daß in manchen Lehren ganz widersprechende Anschauungen unvermittelt neben einander stehen. Das Ziel des ganzen Menschenlebens, davon geht Petrus in seiner Darlegung aus, ist das höchste Gut zu erlangen (II. 15.). Dieses zu erlangen bedarf es aber einer Erkenntniß (hierin wurzelt das gnostische Element des Systems) der Dinge, wie sie sind, sowie einer Erkenntniß Gottes nach seinem Wesen. Diese kann der Sünde wegen kein Mensch aus sich selbst erlangen, sondern er bedarf dazu der Offenbarung. Gott hat sich ursprünglich in der Schöpfung geoffenbart (I. 18.; II. 15.), aber diese Uroffenbarung ist durch die Sünde verdunkelt (I. 18.), deßhalb bedarf es einer fortgehenden Offenbarung. Diese ist vermittelt durch den wahren Propheten (ἀληθὴς προφήτης), der Alles weiß, den Geist als πνεῦμα ἔμφυτον und ἀέναον in sich hat (II. 6. 10.; III. 11. 12.). Der wahre Prophet wird an der echten Weissagung und deren Erfüllung erkannt, und hat der Mensch ihn einmal als Propheten erkannt, so muß er nun auf seine Autorität hin Alles annehmen. Der ἀλ. προφ. ist nun aber nicht in Einer Person bloß, sondern in verschiedenen Personen erschienen, die Namen und Gestalten wechselnd, durchläuft er den αἰὼν οὗτος, bis er in seiner Zeit, dem αἰὼν μέλλων Ruhe finden wird (III. 20.). In welchen Personen er aber erschienen ist, darüber ist ein Schwanken im Lehrbegriff nicht zu verkennen. Acht Personen werden über die ganze übrige Menschenwelt erhoben und in besondere Beziehung zur Offenbarung gesetzt, nämlich die sieben Säulen der Welt, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob,

Moſes (XVIII. 14.; XVII. 4.) und Chriſtus, doch treten aus dieſen wieder drei, Adam, Moſes, Chriſtus hervor und werden ausdrücklich als Erſcheinungen des wahren Propheten bezeichnet, während wieder Chriſtus doch noch über Alle ſich hervorhebt. Wie der ἀλ. πρ. immer als derſelbe wiederkehrt, ſo iſt denn auch die von ihm geoffenbarte Religion dieſelbe (XVIII. 3.); es gibt keinen Fortſchritt, ſondern nur ein ſtetes Wiederkehren derſelben Einen Religion, die Uroffenbarung in Adam (III. 10.); der reine Moſaismus und das Chriſtenthum ſind identiſch. Das Chriſtenthum ſoll nur als der gereinigte Moſaismus, der in vielen Stücken durch Lehren wider Gott, durch die Opfer und falſche Riten entſtellt war, wie denn in das Geſetz viele falſche Schriftſtücke gekommen waren (II. 43—45.; III. 43.) und die Propheten des A. T.'s der falſchen, weiblichen Prophetie angehören (III. 23—53.), erſcheinen, obwohl es unwillkürlich über dieſe Stellung hinausgeht und vor dem Judenthum die Verbreitung unter den Heiden (I. 11.) und die Taufe, die durchaus nothwendig zur Seligkeit iſt (XI. 25.; XIII. 21.), voraus hat. Als Grundlehre der wahren Religion wird nun die Lehre von dem Einen Gott, dem Weltſchöpfer, hingeſtellt (II. 12.; 45.; III. 37.; XV. 11.; VII. 2.). Hier laſſen ſich nun aber ſogleich die zwei oben angedeuteten ganz verſchiedenen Strömungen in der Lehre erkennen. Nach der einen Seite hin haben wir eine durchaus pantheiſtiſche Entwickelung. Gott iſt das Eine, allein ſeyende (XVII. 8.), das All (XVII. 7.), das Alles durchdringende Weltherz, von dem der ganze Fluß des Lebens ausgeht und in den er zurückkehrt (XVII. 8. 9.). So haben wir denn auch die Weltentwickelung als eine Gottentwickelung vor uns. Urſprünglich iſt in Gott πνεῦμα und σῶμα Eins, dann trennt ſich Beides, das iſt der Anfang der Weltentwickelung, ſo daß weder an eine Schöpfung aus Nichts noch an eine Emanation im eigentlichen Sinne zu denken iſt. Das πνεῦμα (auch σοφία XVI. 12. cf. XI. 22.) conſtituirt ſich nun als υἱὸς, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος (XX. 2.); das σῶμα, die οὐσία, ὕλη geht viermal, zwiefach entgegengeſetzt aus einander (II. 33.; XIX. 12.; XX. 3. 8.). Aus der Miſchung entſteht der διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (XX. 2. 8.), die ψυχὴ der Welt; das σῶμα wird ἔμψυχον, das ζῶον der Welt (VI. 24.; IX. 12.). Doch das iſt nur das erſte Glied der langen Kette von Gegenſätzen, die ſich zu Syzygien zuſammenſchließen (II. 15.), in denen ſich die Gott-Welt entfaltet; und zwar gibt es eine doppelte Reihe ſolcher Syzygien, dadurch von einander unterſchieden, daß in der erſten das Große, Männliche vorangeht (Himmel — Erde; Tag — Nacht u. ſ. w.), in der zweiten das Kleine, Weibliche (Kain — Abel; Ismael — Iſaak u. ſ. w.). Der Kreuzungspunkt beider Reihen iſt der Menſch, der ſo als Gottes Bild erſcheint, worauf die Homilien beſonders Gewicht legen. Die Protoplaſten ſind das letzte Glied der erſten Reihe, Adam der wahre Prophet, Eva der falſche Prophet (III. 27.). Die in beiden vereinzelten Elemente, Wahrheit und Lüge, ſind in den folgenden Menſchen gemiſcht, nur daß jetzt nach dem neuen Geſetze in Einzelnen die Elemente geſondert auftreten (männliche und weibliche Prophetie). Das Böſe kann in dieſem Gedankenzuſammenhange nur als ein nothwendiges gefaßt werden (XX. 9.); und das Ende der ganzen Entwickelung iſt eine durch einen Läuterungs- oder Vernichtungsprozeß vermittelte Rückkehr des Alls in Gott (II. 17.; XVII. 10.), der wie die ἀρχὴ ſo auch die τελευτὴ τῶν πάντων (XVII. 9.), die ἀναπάυσις iſt. Allein neben dieſem pantheiſtiſchen Zuge findet ſich nun ein nicht minder ſtarker von ethiſchem Intereſſe getragener Zug zu einer ganz entgegengeſetzten Weltanſchauung. Gott iſt auch hier der Eine, aber weder wird er pantheiſtiſch gedacht, noch iſt von einem dualiſtiſchen Auseinandergehen Gottes die Rede. Er iſt als der Eine perſönlich gedacht, ſein Weſen auf's Stärkſte anthropomorphiſirend beſchrieben (XVII. 7.). Er iſt Weltſchöpfer, Geſetzgeber, Richter. Der Menſch, ſein Ebenbild, iſt frei (II. 15.; VIII. 16 u. ö.). Aus der Freiheit kommt die Sünde (VIII. 1,; XI. 16.; XII. 11.). Während der Teufel den Menſchen immer verführt, belehrt ihn der ἀλ. πρ. immer von Neuem und weiſt ihm die Wege, Gott zu dienen. Gibt es wirkliches aus Freiheit entſprungenes Böſes, ſo kann auch am Ende nur eine Scheidung eintreten, die Böſen werden ewig beſtraft

(XI. 11.; XV. 1.; VIII. 19.). Beide so ganz verschiedene Elemente des Lehrsystems suchen sich nun auszugleichen, und der Verfasser strebt sichtlich mit allen Kräften dahin, eine Einheit herzustellen. Namentlich läßt sich dieses Streben in der Lehre vom Bösen erkennen, wo allerdings die Differenz auch für den von einem tiefgehenden ethischen Interesse beherrschten Verfasser am klassendsten zu Tage treten mußte, und zwar sucht er eine Ausgleichung dadurch zu gewinnen, daß er die Auffassung des Bösen als eines Nothwendigen in den übermenschlichen Regionen festhält, dagegen es im Gebiete des menschlichen Lebens als ein Freies will angesehen wissen. Den Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit sucht er dann im Menschen, in dem Gutes und Böses von Adam und Eva zusammenkommt und sich ausgleicht. So gewiß es aber nicht richtig ist, daß aus dem Gemisch von nothwendig Bösem und Gutem Freiheit entsteht, so deutlich tritt hier gerade die Unvereinbarkeit beider Anschauungen zu Tage. Daher die vielen handgreiflichen Widersprüche in der Lehre, wo oft die gerade entgegengesetzten Ansichten dicht nebeneinanderstehen (z. B. über das endliche Schicksal der Bösen), die man nicht abschwächen und in falscher Weise ausgleichen darf, sondern als verschiedene Anschauungen nebeneinander stehen lassen muß. Gnosis und Gesetzeserfüllung sind nach den Homilien die beiden nothwendigen Stücke des Heilsweges. Die Taufe steht unvermittelt daneben, ebenfalls als durchaus nothwendig gedacht. Die Gesetzeserfüllung kann, da es an einem lebendigen ethischen Prinzip fehlt, nur äußere Gesetzlichkeit werden, diese muß sich aber nach der Auffassung der Materie streng ascetisch gestalten, jedoch mit vielfacher Inconsequenz. Aller Besitz ist Sünde, Fleischgenuß verboten (III. 45. VIII. 15.), die Ehe, obwohl als ein Befleckendes angesehen, erlaubt, ja gepriesen. Oftere Waschungen sind rathsam, zum Theil vorgeschrieben. Das Episkopat erscheint als bereits eingelebtes Institut, der Bischof repräsentirt als Christi Stellvertreter die Einzelgemeinde, Jakobus als Oberbischof zu Jerusalem die ganze Kirche.

Ungemein fein und in mancher Beziehung kunstvoll ist dann die Art, wie der Verf. diesen Lehrstoff mit dem Erzählungsstoff vereinigt hat, so daß einer dem andern dient. In ganz natürlicher Weise werden die einzelnen Hauptpunkte des Systems nach einander verhandelt. Zuerst legt Petrus dem Clemens, dessen früheres Leben die Nothwendigkeit der Offenbarung darthut, die Lehre von der Erkenntniß der Offenbarung durch den wahren Propheten dar, dann folgt die Vertheidigung gegenüber dem offenbarungslosen Heidenthum, dem gebildeten in den Disputationen zu Tyrus, dem volksmäßigen in den Reden zu Tripolis. Hier reihen sich dann die ethischen Betrachtungen in positiver Darlegung und apologetischen Betrachtungen dem Fatalismus gegenüber an, bis dann endlich in den letzten Disputationen mit Simon und dem Schlußgespräche die höchste Frage, die nach dem Bösen, auf welche am Ende alle Betrachtungen hindrängen, gelöst wird. Ebenso passend und kunstvoll sind dann die Personen gewählt und karakterisirt. Simon vertritt die Gnosis in ihren Hauptstadien, seine Begleiter das gelehrte Heidenthum. Clemens kommt suchend aus dem nicht befriedigenden Heidenthum und der Philosophie, Niceta und Aquila von der Gnosis herüber. Der Vater und die Mutter sind durch Leiden vorbereitet, das Leben hat sie für das Christenthum erzogen wie jene die Erkenntniß. Die Mutter ist noch positiv durch ihre in allem Elend bewahrte Tugend, der Vater negativ vorbereitet, indem ihm sein Fatalismus keinen genügenden Halt im Leiden bot.

2) Die Recognitionen besitzen wir nicht mehr im griechischen Original, sondern nur in einer lateinischen Uebersetzung Rufin's, die jedoch treuer zu seyn scheint, als die sonstigen Arbeiten dieses Uebersetzers (zur Kritik der Uebersetzung vgl. Schliemann, die Clementinen nebst den verwandten Schriften u. s. w. Hamburg 1844. S. 266 ff.; Uhlhorn a. a. O. S. 32 ff.). Der Handschriften des weit verbreiteten Buches sind viele, die es unter sehr verschiedenen Titeln geben. Der gewöhnliche, der Kunstsprache des Drama entnommene (ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμοί) bezieht sich auf die „Wiedererkennungen“ in den letzten Büchern. Die Schrift wurde weit früher herausgegeben als die Homilien, zuerst von Sichardus (Basil. 1526; dann 1536), dann von Dr. Lambertus Gruterus Venradius

(Colon. 1563 und 1570). Die Ausgabe von Cotelier, der sich große Verdienste um den Text erwarb, fügte zuerst den höchst wahrscheinlich stark überarbeiteten Abschnitt III. 2—11. (vgl. über denselben Uhlhorn a. a. O. S. 40 ff.) hinzu. Die neueste sorgfältigste Ausgabe ist die von Gersdorf (in der Bibl. PP. lat. Vol. I. Lipsiae 1838). — Andere Ausgaben s. Schliemann a. a. O. S. 265. Was den Inhalt anlangt, so fehlen die drei prologartigen Schriften, die Briefe und die Diamartyria jetzt ganz, obwohl Rufin den Brief des Clemens vorfand, den er schon früher übersetzt hatte und als seiner Meinung nach späteren Ursprungs wegließ (Praef. ad Gaudentium p. 2. ed. *Gersdorf*). Der Inhalt der eigentlichen in 10 Bücher getheilten Schrift steht zu dem der Homilien in einem eigenthümlichen Verwandtschaftsverhältnisse, über dessen Auffassung die Ansichten sich bis jetzt noch nicht geeint haben. Die Anlage ist im Ganzen dieselbe neben großen Abweichungen im Einzelnen. Am meisten nähern sich beide Bücher in den erzählenden Abschnitten, am weitesten auseinander gehen sie in den Lehrpartien, in den Gesprächs- und Disputationsabschnitten. Der Eingang stimmt ziemlich überein, nur kommt Barnabas nach Rom, Clemens nicht nach Alexandrien. Die Gespräche vor der Disputation in Cäsarea weichen bis auf den Bericht über Simon bedeutend ab; I. 27—72. haben die Recognitionen einen ganz eigenthümlichen, in vieler Beziehung merkwürdigen Vortrag des Petrus. Dann folgt, wie in den Homilien, eine dreitägige Disputation, deren Inhalt von allen drei Tagen berichtet wird (II. 20. — III. 50.), jedoch nur selten mit dem der Homilien stimmt, zum Theil ganz andere Fragen verhandelt. Daran schließt sich eine Privatunterredung des Petrus mit den Seinen (III. 50—64.) und die Ordnung der Gemeinde. Ueber die Reise nach Tripolis ist ganz kurz berichtet (IV. 1.), Alles, was die Homilien IV — VI. haben, fehlt. In den dreitägigen Reden in Tripolis (IV. 2. — VI. 15.) treffen die Recogn. von allen Lehrpartieen noch am meisten mit den Homilien zusammen, doch auch hier nur zum Theil. Die Erzählung von den Wiedererkennungen im VII. Buch stimmt fast ganz mit der der Homilien, nur auch hier nicht in den sehr abgekürzten Gesprächen. Nachdem der Vater auch wieder gefunden ist, folgen statt der Disputation mit Simon, welche die Homilien hier haben, dreitägige Gespräche zwischen Petrus, dem Vater und seinen Söhnen über das Fatum (VIII. 3. — X. 52.), zum Theil dem Stoffe nach mit der Disputation des Clemens und Appion zusammenfallend. Die Schlußerzählung (X. 53—72.) ist im Ganzen die der Homilien, nur wird die Erzählung etwas weiter geführt und auch noch die Gründung der Gemeinde in Antiochien sowie die Taufe des Vaters berichtet. (Genauere Vergleichung des Inhalts s. Schliemann a. a. O. S. 297 ff. Uhlhorn S. 309 ff.; 336; 345 ff.). Das Lehrsystem der Recognitionen hat wegen ihrer Abhängigkeit von den Homilien weit weniger Bedeutung. (Vgl. die Darstellungen von Ritschl a. a. O. S. 196 ff. Uhlhorn a. a. O. S. 231). Es ist eine wesentlich von praktischem Interesse getragene Abschweifung derselben, über dessen Verhältniß zu jenem unten genauer die Rede seyn soll. Während Schliemann in einer „Vergleichung der Clementinen und Recognitionen hinsichtlich ihres dogmatischen Inhalts“ (a. a. O. S. 303 ff.) die Lehre der letzteren als abhängig auffaßte, und ebenso Schwegler (N. A. Z. I. 481 ff.), haben dagegen Hilgenfeld und Ritschl die Lehre der Recognitionen als die ursprüngliche, die der Homilien als Fortbildung ansehen wollen (s. unten).

3) Die Epitome (*„Κλήμ. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή“*) zuerst von Turnebus (Paris 1555), dann von Cotelier in seinen PP. App. herausgegeben, ist ein dürftiger, ganz unselbstständiger Auszug aus den Homilien (vgl. Schliemann S. 335; Uhlhorn S. 43), dem dann noch als Fortsetzung ein Auszug aus dem Briefe des Clemens an Jakobus (c. 145—147.) und aus dem Martyrium des heil. Clemens von Simeon Metaphrastes (c. 149—173.), endlich ein Schluß aus der dem Ephraim Bischof von Cherson beigelegten Schrift *„περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος“* (c. 174—179.) angehängt ist.

4) Außer diesen drei noch vorhandenen und gedruckten Redaktionen gibt es nun aber noch mehrere andere. Im Orient scheinen die Homilien, aber nicht minder auch die Recogn., welche durch Rufin's Uebersetzung im Abendlande fest eingebürgert wurden, durch eine rechtgläubige Bearbeitung der Homilien verdrängt zu seyn, die „orthodoxen Clementinen", die vielleicht schon die pseudo-athanasianische Synopse kannte, Nicephorus Callisti als τῇ ἐκκλησίᾳ εὖ παράδεκτα und mit ihm viele andere benutzten, und die sich so ziemlich ihrer Art und Weise nach noch erkennen lassen (vergl. Schliemann S. 338 ff. Uhlhorn S. 51 ff.). Sodann hatte Rufin noch eine von der vorhandenen, wie eine Vergleichung seiner Angaben in der Praef. ad Gaudentium zeigt, abweichende, den Recognitionen näher stehende Redaktion vor sich, die sich vielleicht auch sonst noch nachweisen läßt (vergl. Uhlhorn S. 65 ff.). Unter den aus der Wüste Nitra für das brittische Museum gewonnenen Handschriften findet sich eine noch ungedruckte syrische Uebersetzung der Clementinen, welche von unsern Redaktionen bedeutend abweichen soll (vergl. Quaterly Review Nr. CLIII. 1849 p. 39 sq.) Endlich kannte Cotelier aus der Pariser Bibliothek noch eine zweifache theils kürzere theils längere Form der Epitome (PP. App. I, 755) und die Codd. Lipss. bei Gersdorf möchten auch wohl als eine Recognitionenepitome anzusehen seyn (vergl. Uhlhorn S. 38).

Die Aufgabe, welche diese Literatur der kirchen- und dogmengeschichtlichen Forschung stellt, ist die, die Entstehung derselben zu begreifen und zwar einmal, da jedenfalls irgend ein Abhängigkeitsverhältniß stattfindet, die Entstehung der einzelnen Schriften auseinander oder nebeneinander aus etwa anzunehmenden Urschriften und sodann die Entstehung der Literatur und besonders des seltsamen Lehrbegriffs aus der Entwickelung der Kirche und Lehre heraus, wodurch denn zugleich auch Vaterland und Abfassungszeit sich wenigstens annähernd bestimmen lassen müßten, da bestimmte äußere Zeugnisse durchaus fehlen. Dabei kommen fast ausschließlich die beiden zuerst aufgeführten Redaktionen in Betracht, da die Epitome zu jung und abhängig ist, um irgend welche Bedeutung beanspruchen zu können, die sonstigen Ueberarbeitungen aber, die vielleicht viel bedeutender wären, zu wenig bekannt sind.

An der Lösung dieser Aufgaben ist nun mit großem Fleiße besonders in der neueren Zeit gearbeitet worden, seit vor Allen Neander und Baur auf die vielfach in ihrem Werthe als Quellenschriften unterschätzten Bücher aufmerksam gemacht haben — allein trotz den genauen Untersuchungen, den scharfsinnigen Combinationen und Hypothesen ist ein wirkliches, allgemeiner befriedigendes Resultat noch nicht gewonnen. Als die erste Periode der Untersuchungen muß die Zeit bezeichnet werden, wo man die Recognitionen noch allein besaß. Ihr einziges Ergebniß ist das der erkannten Unächtheit des Anfangs als ganz ächt (so hauptsächlich Gruterus Venradius) oder als halb ächt, von Häretikern gefälscht (Sixtus Senensis, Baronius u. A.) angesehenen Buches (vergl. Schliemann S. 290). Dadurch sank das Buch in den Augen jener Zeit, die das Werk auch als anerkannt unächtes als Quelle zu benutzen nicht verstand, zu einem gänzlich unbrauchbaren herab. Dem half auch der Fund Coteliers, der nun zum ersten Mal 1672 die Homilien veröffentlichte (davon datiren wir die zweite Periode), nicht auf. Sein Judicium de Clementinorum Opere, welches entschieden auf die Bedeutung der Homilien hinwies, brachte keine Frucht. Während man noch beständig die Recognitionen ganz ungebührlich bevorzugte und fast allein berücksichtigte, hatte man für jene kein Verständniß, keine andere Auffassung als die, daß es ein ganz willkürliches Produkt häretischen Irrthums oder häretischer Bosheit sey. In Beziehung auf Ursprung, Verfasser, Abfassungszeit kam man über werthlose, den gänzlichen Mangel an Verständniß beurkundende Vermuthungen nicht hinaus. Selbst Dodwells scharfsinnige Bemerkungen (Diss. in Iren. VI, §. 10. p. 440) stehen noch ganz auf diesem Standpunkte, ja auch Mosheim's Untersuchung in der „Diss. de turbata per recentiores Platonicos ecclesia" (Diss. ad H. Eccl. pertin. I, 85.), so sehr sie nach der einen Seite als erste wirklich eingehende Untersuchung, als erste auch, die den Homilien entschiedenere Aufmerksamkeit zu-

wandte, über alle früheren hinausgeht und die folgende Zeit vorbereitet, bildet nach der andern Seite hin eigentlich nur den Gipfelpunkt den bisherigen Forschungen, da er mit seiner Ansicht, die Homilien seyen von einem philosophisch gebildeten Christen in apologetischer Absicht geschrieben, der seinen Absichten zu Liebe das Christenthum modificirte, in der Hauptsache doch noch ganz der früheren Anschauungsweise folgt, die hier nichts als Erfindung eines Häretikers sehen konnte und sich damit den Weg zum Verständniß gänzlich versperrte. Eine dritte Periode beginnt mit Neander, dem das Verdienst gebührt, durch Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien und durch mannigfache Combinationen desselben mit verwandten Lehren die Untersuchungen neu angeregt zu haben (vrgl. Genetische Entwickelung der gnostischen Systeme. Berlin 1818. Beilage: Ueber die Pseudo-Clementinischen Homilien) und Baur, dessen Forschungen weit tiefer noch eindringen und zu einem bestimmten Resultate gelangen. Die Homilien werden jetzt ganz in den Vordergrund gestellt, die Recognitionen gänzlich vernachlässigt. Der Lehrbegriff, an dem Baur zuerst mehr das ebjonitische Element („De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda." Tübing. Osterprogramm v. 1831; die Christuspartei in der korinth. Gemeinde Tüb. Zeitschr. 1831 H. 4), dann mehr das gnostische (die christl. Gnosis Tüb. 1835) betont, wird als Abschluß der gnostischen Entwickelungsreihe, als dritte Judenthum und Christenthum identificirende, beide dem Heidenthum entgegenstellende Form der Gnosis angesehen, das Buch, innerhalb der römischen Urgemeinde entstanden, ist ein Dokument des in dieser herrschenden Judaismus, wie denn die von ihm empfohlene Kirchenverfassung nicht wie Rothe (Anfänge der Kirche. Wittenb. 1837) wollte, ein häretisches Nachbild ist, sondern die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung. (Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes. Tüb. Zeitschr. 1836 H. 3. — Ueber den Episkopat in der christl. Kirche. Tüb. 1838.) Neben Neander und Baur leistete Bedeutenderes für die Darstellung des Lehrbegriffs Credner, indem er, um denselben zu begreifen, auf die Essäer zurückging („Ueber Essäer und Ebjoniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben" in Winer's Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 2. S. 211 ff.), minder Bedeutendes für die ganze Frage v. Cölln in dem Artikel Clementinen in Ersch und Gruber's Encyklopädie, und Schenkel (De eccl. Corinth. faction. turb. Excurs. §§. 32—58.) der wohl ganz verfehlt einen römischen Monarchianer als Verfasser ansah. Im Gegensatz gegen Baur schrieb Schliemann sein umfassendes, schon mehrfach citirtes Werk, wichtig durch sorgfältige Sammlung des Materials, durch subtile Untersuchung der kleinen Fragen, besonders durch den nun der Praxis folgenden aber nicht genügend geführten Beweis, daß die Homilien das ursprüngliche Werk sind. Schwegler (N. A. Z. I, 364 ff.) combinirte Baur's und Schliemann's Ergebnisse. Ihm sind die Homilien der Wendepunkt des Ebjonitismus zur Vermittlungsanbahnung, die Recognitionen der Schlußpunkt der Entwickelung, die Stufe der Neutralität und des Friedensschlusses.

Die literarische Frage nach dem Verhältniß der beiden Bücher zu einander wurde bei dem Allen sehr vernachlässigt. Wie früher die Homilien waren jetzt die Recognitionen ganz verdrängt, auf sie wurde kaum geachtet. Schliemann's nachträglich gelieferter Beweis für die Priorität der ersteren konnte nur so lange als Beweis gelten, als Niemand an dem Ergebniß zweifelte. Die innere Structur der Schriften, die doch noch eine ganz andere Entstehungsgeschichte verräth, hatte noch kaum Beachtung gefunden. Eine neue Reihe von Untersuchungen datirt von Hilgenfeld's Schrift: „Die Clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt (Jena 1848)", die, indem sie jene bisher vernachlässigte literarische Frage in den Vorgrund schob, die Untersuchungen auf einen ganz neuen Standpunkt stellte. Hilgenfeld, der seine Ansicht dann in einigen andern Aufsätzen und Schriften theils noch modificirte, theils vertheidigte (vergl. Ueber die Composition der Clementin. Hom. Theol. Jahrb. 1850. H. I, S. 63 ff. — Kritische Untersuchungen über d. Evv. Justins, der Clement. Hom. u. Marcion's. Halle 1852. — Die Apostol. Väter. Halle 1853 S. 258 ff.) kehrte plötzlich das wie es schien zweifellos feststehende Verhältniß um, stellte wieder die Recognitionen als fast ver-

gefſene Hauptſchrift voran, ſah in ihnen die Urſchrift, in den Homilien die Ueberarbeitung, und ſuchte, indem er zum erſten Male in die Structur der Schriften auf höchſt ſcharfſinnige Weiſe eindrang, Schicht auf Schicht unterſcheidend, die Geneſis dieſer Literatur darzuſtellen. Als Grundlage der ganzen Literatur nimmt er ein *Κήρυγμα Πέτρου* an (verſchieden von dem ſonſt unter dieſem Titel bekannten der Pauliniſchen Richtung angehörenden Buche *Grabe*, Spicilegium I, 62. Credner, Beiträge I, 351. Schwegler, N. A. Z. II, 30.), eine uralte Schrift römiſchen Urſprungs und judenchriſtlichen Karakters aus der Zeit nicht lange nach der Zerſtörung Jeruſalems. Dieſe wurde in den drei erſten Büchern der Recognitionen verarbeitet, wie wir denn beſonders in dem Abſchnitt I, 27—72. noch ein gut erhaltenes Stück vor uns haben und aus den Inhaltsangaben III, 75. das Buch noch ziemlich genau reconſtruiren können. Der pſeudo-petriniſche Brief an den Clemens diente als Vorrede der Schrift und bildet jetzt für Hilgenfeld die Haupthandhabe zu ſeiner Entdeckung und Reconſtruktion. Auf dieſen Grund lagerte ſich nun eine Reihe von Ueberarbeitungen und Fortſetzungen. Dieſe aufzudecken dient die Polemik der Schriften als Handhabe. Während der Gegner des Petrus, Simon der Magier, in der Urſchrift noch gar nicht Vertreter eines gnoſtiſchen Syſtems, ſondern vielmehr als inimicus homo (Rec. I, 70. 71.) der Apoſtel Paulus ſelbſt war, wurde derſelbe nachher Vertreter der gnoſtiſchen Syſteme, zuerſt des Baſilidianiſchen (anti-baſilidianiſche Umarbeitung), dann des Valentinianiſchen (anti-valentinianiſche Umarbeitung), bis endlich der Verfaſſer der Homilien den vorhandenen Stoff in anti-marcionitiſchem Intereſſe umarbeitete, ſo daß die Geſtalt des Simon nach und nach die Hauptgeſtaltungen der Gnoſis durchläuft. An die Grundſchrift reihten ſich dann zwei Fortſetzungen: die Reiſen (*Περίοδοι*) des Petrus (Rec. IV—VII.) aus der letzten Zeit des Trajan oder der erſten des Hadrian; die Wiedererkennungen (*Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*), etwa gleichzeitig mit der Bildung des Valentinianiſchen Syſtems. So war der Stoff angeſchwollen zu dem Inhalte der Recognitionen, welche durch eine clementiniſche Umarbeitung entſtanden, während die Homilien eine etwa unter Anicet (151—161) zu Rom entſtandene Umarbeitung der Recognitionen ſind. Nur einzelne Abſchnitte unſerer jetzigen Recognitionen weiſen noch über die Homilien hinaus und zeigen, daß dieſe ebenfalls noch eine ſpätere Ueberarbeitung erfahren haben.

Während Köſtlin (Hall. Allgem. Lit. Zeit. 1849. Nr. 73—77.) wenigſtens das als neu gewonnenes ſicheres Reſultat angeſehen wiſſen will, daß die Homilien eine Ueberarbeitung der Recognitionen ſind, Lechler (das apoſt. u. nachapoſt. Zeitalter. Haarlem 1851. S. 288) und Reuß (Geſch. d. heil. Schriften des N. Teſt. 2. Ausg. S. 244) die literariſche Frage unentſchieden laſſen, hat ſich Ritſchl Hilgenfeld's Ergebniſſe, aber allerdings mit bedeutenden Modifikationen, angeeignet (die Entſtehung der alt-kathol. Kirche S. 153 ff.). Er ſuchte die ganze Bildungsgeſchichte der Literatur dadurch zu vereinfachen, daß er gleich die Grundſchrift gegen Baſilides gerichtet ſeyn ließ, und lieferte nicht bloß durch eine genauere Darſtellung des Lehrbegriffs der Recognitionen, ſondern auch dadurch, daß er genauer als es Hilgenfeld vermochte, der Literatur ihre Stelle in der Bildungsgeſchichte der altkatholiſchen Kirche anwies, bedeutende Beiträge zur Löſung der pſeudo-clementiniſchen Frage (vergl. auch den Aufſatz Ritſchl's über „die Bedeutung der pſeudo-clementiniſchen Literatur für die älteſte Kirchengeſchichte“ in d. allgem. Monatsſchr. f. Wiſſenſch. u. Literatur. 1852. Jan. S. 61 ff.).

Auf Grund der neuen, von Dreſſel beſorgten, zum erſten Male den vollſtändigen Text bietenden Ausgabe der Homilien hat dann der Unterzeichnete eine neue Unterſuchung der Fragen vorgenommen und den Verſuch gemacht, allerdings von Hilgenfeld's Ergebniſſen ganz abweichend, eine andere Entſtehungsgeſchichte der Literatur aufzuweiſen. Hilgenfeld's Unterſuchungen ſcheinen von vorn herein auf falſche Grundlagen baſirt zu ſeyn. Die Auffaſſung der Briefe iſt (auch die Modifikationen in Anſchlag gebracht, welche Hilgenfeld ſelbſt hat eintreten laſſen) nicht haltbar, der Brief des Petrus gehört zu den Homilien, nicht zu einem *Κήρυγμα Πέτρου* (vergl. Uhlhorn a. a. O. S. 90 ff.), der

des Clemens zu den Recognitionen (a. a. O. S. 105). Das Vorhandenseyn einer solchen alten Schrift unter dem angegebenen Titel läßt sich nicht beweisen, ist um so schwieriger bei dem wirklichen Vorhandenseyn einer Schrift unter diesem Titel mit paulinischer Tendenz. Der Abschnitt Rec. I, 27—72. ist allerdings ganz eigenthümlich (es ist ein Verdienst H's., darauf aufmerksam gemacht zu haben), aber derselbe bildet nicht die älteste Grundlage, sondern ist im Gegentheil, wie sich aus der abweichenden Chronologie und andern Ungleichmäßigkeiten erkennen läßt (a. a. O. 313.), später eingeschoben, vielleicht einer Schrift, welche Epiphanius (adv. Haer. XXX, 16.) unter dem Titel „*Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*“ erwähnt, entnommen, wie die Recognitionen ähnlich IV, 17 ff. einen Abschnitt aus Bardesanes „de fato“ einschieben (a. a. O. S. 365 ff.). Die Polemik der verschiedenen Schichten ist abgesehen davon, daß es eine irreführende Einseitigkeit ist, die Construktion der Schriften mit Zurückstellung des Thetischen ganz auf ihr antithetisches Interesse zu basiren, weder bei Hilgenfeld noch bei Ritschl richtig bestimmt. Daß Simon ursprünglich noch gar nicht gnostisch ausgestattet war, sowie die ganze Hilgenfeld'sche Ansicht vor dem Ursprunge der Simonssage, hat Ritschl genügend widerlegt (Entsteh. der altk. K. S. 160 ff.), die neueren durch die Philosophumena gewonnenen Aufschlüsse über das Basilidianische System zeigen, daß er nicht Basilidianische Lehren, weder nach der älteren noch nach der späteren Fassung des Systems vertritt; ebensowenig ist er Vertreter des Valentinianischen Systems, wie denn gegen eine Beziehung der Helena auf das System Valentins schon die Chronologie streitet (vergl. Uhlhorn S. 286 ff.). Endlich, die Hauptsache, das Verhältniß der beiden Hauptschriften zu einander ist nicht richtig bestimmt. Nicht die Homilien sind eine Ueberarbeitung der Recognitionen, sondern umgekehrt jenen kommt die Priorität zu und sie lagen in ihrer ganzen Ausdehnung dem Verfasser der Recognitionen vor, der sie allerdings mit Benutzung noch anderer Schriften überarbeitete.

Die Prioritätsfrage muß die Grundlage aller weiteren Untersuchungen bilden und zwar darf dieselbe nicht dadurch verdunkelt werden, daß sogleich die andere erst später zu beantwortende Frage hineingezogen wird, ob sich sonst noch andere Schichten in den Büchern unterscheiden lassen, sondern ist vielmehr zunächst einfach auf die beiden Schriften in ihrer jetzigen Gestalt zu beziehen. Ihre Entscheidung liegt in folgenden Gründen: 1) Die Angaben der Väter sind zu mangelhaft und größtentheils zu jung, um ihnen etwas Sicheres zu entnehmen, doch zeugt der Umstand, daß die übrigen Redactionen auf die Homilien zurückgehen, nicht auf die doch wie es scheint weiter verbreiteten Recognitionen, für deren Ursprünglichkeit. 2) Der Brief des Clemens an Jakobus ist auf Grundlage von Hom. III, 59 ff. gearbeitet und verräth eine weitere Ausbildung der monarchischen Kirchenverfassung. Aus einer Vergleichung seiner Kirchenverfassungsideen mit denen der Recognitionen, so wie aus dem Umstande, daß die Recognitionen an der Hom. III, 59 ff. entsprechenden Stelle Rec. III, 65. 66. die Erzählung höchst abgekürzt geben, läßt sich schließen, daß der Brief ursprünglich zu diesem Buche gehört hat, dessen Verfasser den Brief des Clemens an die Stelle des ihm nicht mehr zusagenden Petrinischen Briefes setzte. Mithin erscheinen auch hier die Recognitionen als die Ueberarbeitung. 3) Die Evangelien-Citate der Recognitionen erscheinen im Ganzen minder ursprünglich als die der Homilien. Die Evangelien-Citate der Homilien sind vielfach untersucht. Credner (Beiträge I, Abschn. 3. Die Evv. der Judenchristen) kam zu dem Ergebniß, daß sie vorwiegend ein Evangelium Petri benutzten, eine Hypothese, welche Hilgenfeld (kritische Untersuchungen II.) mit wesentlichen Beschränkungen erneut und tiefer begründet hat, während Frank (die „evang. Citate in den Clement. Hom.“ Stud. d. evang. Geistl. Würtemb. XIX. H. 2. S. 144 ff.) die Benutzung des Matthäus, Lucas und die seltenere des Johannes, daneben die eines unkanonischen Evang., sehr freie Citationsweise und häufige Textmischungen behauptete. Mit Benutzung des hier besonders wichtigen Schlusses der Homilien scheint sich folgendes zu ergeben: die Homilien kannten und benutzten unsere vier kanonischen Evv.; am häufigsten Matthäus (Hom. XVIII, 15.

— Matth. 13, 35.; XIX, 2. — 6, 13.; XIX, 7. — 12, 34.; III, 52. — 15, 13. u. ö.), dann Lucas (Hom. XI, 20. — Luc. 23, 34.; XVII, 5. 18, 6—8.; XIX, 2—10, 18 u. ö.), Marcus seltener (XIX, 20. — Marc. 4, 34.; III, 57. — 12, 29.; II, 19. — 7, 26.) am seltensten Johannes doch auch nach XIX, 22. sicher (außerdem vergl. III, 52. — Joh. 10, 9.; XI, 26. — 3, 5. — Ueber die Benutzung des Johannesevang. s. noch bes. Zeller, Theol. Jahrbb. 1845. S. 597. — Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851. S. 504. — Volkmar, über Justin d. Märtyrer und sein Verhältniß zu unsern Evv. Zürich 1853. S. 13 ff.). Außerdem benutzten sie eine unkanonische auch dem Clemens Alex. bekannte (XIX, 20. vergl. Clem. Al. Strom. V, 10.), wahrscheinlich dem Stamme des Hebräerevangeliums angehörende Evangelienschrift. Den Text der Evangelien behandeln sie ähnlich, wie in ihren alttestamentlichen Citaten, sehr frei, oft in ihrem Interesse ändernd, zusammenziehend, abkürzend. Die Vergleichung der Evangelien-Citate der Recognitionen (vergl. Credner a. a. O. I, 415 ff.; Hilgenfeld a. a. O. S. 370 ff.; Schliemann: Die Clement. Recogn. eine Ueberarbeitung S. 68 ff.) ergibt folgendes: Wo sie in demselben Zusammenhange wie die Homilien citiren, nähern sie den Text in der Regel dem kanonischen; wo sie in anderm Zusammenhange citiren, benutzen sie durchweg genau unsere kanonischen Evangelien; die Citate, welche sie allein haben, sind getheilt, theils genau mit den kanonischen Evangelien stimmend, theils in ähnlicher Weise wie die Homilien abweichend. Alle diese Erscheinungen erklären sich nur aus der Annahme einer Ueberarbeitung der Homilien von Seiten der Recognitionen, die letzte der angeführten Erscheinung nur aus der Hülfsannahme einer nebenbei benutzten Grundschrift (vergl. Uhlhorn a. a. O. S. 111—150). 4) Der Lehrbegriff der Recognitionen ist durchweg von dem der Homilien abhängig. Der Unterschied beider Lehrbegriffe läßt sich kurz dahin aussprechen, daß in den Homilien das Gnostische und Judaisirende, in den Recognitionen das praktische und christliche Element überwiegt. In den Homilien gestaltet sich das starke anti-gnostische Interesse selbst wieder gnostisch, an die Stelle der falschen Gnosis soll die wahre Gnosis treten, in den Recognitionen wird alle Gnosis abgewiesen und statt auf die Erkenntniß alles Gewicht auf das Thun gelegt. Dennoch finden sich in ihnen bedeutende gnostische Elemente, welche, wie sie mit der Tendenz des ganzen Lehrsystems in Widerspruch stehen, so sich auch durchgängig als übriggebliebene Fragmente des spekulativen Lehrgehalts der Homilien ausweisen. Aehnlich ist es mit dem Judaismus. Auch die judaisirenden Lehrelemente der Recognitionen sind nicht Keime des stärkeren Judaismus der Homilien, sondern umgekehrt zurückgebliebene Reste, die vor dem bedeutend stärker gewordenen Zuge auf das specifisch Christliche hin noch nicht völlig gewichen sind. Die Lehrabhängigkeit der Recognitionen ist eine so starke, alle Stücke der Lehre sowie die ganze Schrift durchdringende, daß sie nur auf Grund der Annahme einer durchgehenden Benutzung der Homilien Seitens des Verfassers der Recognitionen zu erklären ist (vergl. Uhlhorn S. 255 ff.). 5) In Bezug auf die Kirchenverfassung finden sich in den Recognitionen durchweg spätere Anschauungen. Nicht nur erscheint der Episkopat hier schon weit fester begründet, tiefer eingewurzelt, besonders auch die Lehre von der Ordination ist eine andere geworden, indem nicht mehr wie in den Homilien Gott als der eigentlich Ordinirende, Petrus nur als der Vermittelnde angesehen wird, sondern Petrus selbst die Befähigung ertheilt, auch die Stellung des Ordinirenden zur Gemeinde wesentlich verändert erscheint (vergl. Uhlhorn S. 88 ff.). Daneben finden sich in den Recognitionen vielfache Spuren späterer Sitte, vor Allem bei der Taufe (Uhlhorn S. 277 ff.). 6) Die Charakteristik des Personals der Erzählung ist in den Homilien ursprünglicher. Nicht nur ist die Zeichnung des Simon hier weit einheitlicher und genauer als in den Recognitionen, die den Bericht ganz verstümmeln, oft aus Mangel an Verständniß ändern; auch die Begleiter des Simon haben in den Recognitionen ihre ursprüngliche Bedeutung verloren und stehen nur noch da, weil sie dem Fortgang der Erzählung unentbehrlich waren. In Bezug auf die Begleitung des Petrus lassen sich ebenfalls Aenderungen nachweisen (Uhlhorn S. 281 ff.).

7) Endlich weist eine durchgehende Vergleichung des Erzählungsstoffes der beiden Bücher nach, daß die Recognitionen überall secundär sind, daß ihr Verfasser die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich hatte und bearbeitete (Uhlhorn S. 309 ff.).

Steht uns nun nach den aufgeführten Gründen die Priorität der Homilien in der angegebenen Weise fest, so sind damit doch noch keineswegs alle Fragen gelöst. Es läßt sich nicht verkennen, daß, obwohl wir es als erwiesen ansehen müssen, daß der Ueberarbeiter die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich hatte, dennoch die Recognitionen in einigen Punkten, namentlich darin, daß sie nur eine Disputation und zwar in Cäsarea kennen, ursprünglicher sind als die Homilien. Dieses leitet auf die Vermuthung einer noch älteren Grundschrift. Es ist Hilgenfeld's bleibendes Verdienst um die Untersuchung der pseudo-clementinischen Literatur, daß er zuerst auf die Nothwendigkeit der Annahme einer älteren Grundlage aufmerksam gemacht und namentlich darauf hingewiesen hat, daß die Person des Clemens erst später eingeschoben seyn kann. Nur müssen wir den Umfang und Inhalt der Grundschrift auf Grund des anders bestimmten Verhältnisses der beiden Hauptschriften und mit Benutzung des Schlusses der Homilien, der hier erst richtige Blicke thun läßt, ganz anders angeben. Namentlich können wir nicht den Abschnitt Rec. I, 27—72. als Hauptstück der Grundschrift betrachten, sondern müssen als ihren Hauptinhalt vielmehr die Disputation mit Simon Magus ansehen, die jetzt Hom. XVI—XIX aufgenommen ist, während die erste Disputation III, 30 ff. als eine spätere Arbeit sich ausweist. Dieser Disputation gingen dann noch einleitende Gespräche über die Syzygien (II, 5—18.), über Simon (II, 19—31.) und die falschen Perikopen des alten Testaments (II, 37—53 u. III, 29.) voran, während das Gespräch über den Teufel (XX, 1—11.) und die Geschichte der Einsetzung des Zachäus den Schluß bildeten (das Genauere s. Uhlhorn S. 343 ff.). Diese Grundschrift verarbeitete der Verfasser der Homilien zu seinem Werke. Er schob den Clemens und alles diesen Betreffende ein, wie er denn auch den Niceta und Aquila, die in der Grundschrift noch nicht als handelnde Personen aufgetreten seyn können, zu Brüdern des Clemens stempelte. Die Lehre nahm er fast unverändert hinüber, nur gehören ihm die starken apologetischen Tendenzen, die sich darum auch ganz eng an die Person des Clemens anschließen. Der Verfasser der Recognitionen endlich nahm dann eine nochmalige Ueberarbeitung vor, zog aber dabei auch die Grundschrift zu Rathe, woraus sich sowohl erklärt, daß er in einigen Punkten das Ursprünglichere bewahrt hat, als auch, daß sich gerade in den Citaten, welche die Recognitionen allein haben, zum Theil eine ganz ähnliche Benutzung der Evangelien wie in den Homilien findet.

Ueber den Ort der Abfassung unserer Schriften haben sich die Ansichten, nachdem sie früher vielfach geschwankt, in der neueren Zeit seit Baur's Untersuchungen mehr und mehr dahin geeint, daß Rom als solche anzusehen ist. So außer Baur Schliemann (a. a. O. S. 549), Hilgenfeld (a. a. O. S. 94, 304) und Ritschl (a. a. O. S. 187), der jedoch die Urschrift für Palästinensisch hält. Nur P. Lange (Gesch. der Kirche I, 1. S. 41) will Kleinasien als Vaterland angesehen wissen. Wie die letztere Ansicht wenig für sich hat, so scheint auch die erstere, obwohl jetzt die herrschende, durchaus nicht hinreichend begründet. Weder die Färbung des Lehrsystems noch die Kirchenverfassungsideen weisen auf Rom hin. Im Gegentheil muß es eben so unwahrscheinlich seyn, daß in Rom, wo die Lehre des Alcibiades von Apamea als ein unerhört Neues angesehen wurde (Orig. Philosophumena IX, 13.) eine derartige judaistische Partei existirte, wie sie die Homilien voraussetzen, als es unwahrscheinlich ist, daß dort Kirchenverfassungsideen wie die der Homilien so früh Boden fanden. Auch die Entwickelung der Simonssage, die sich in Rom ganz selbstständig und abweichend von unserer Literatur gestaltete, spricht gegen Rom. Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Bücher dem Orient und zwar Ost-Syrien angehören. Das Lehrsystem der Homilien ist ein judenchristliches, und zwar gehört es der Reihe der judenchristlichen Entwickelung an, welche aus einer Vermischung des strengeren Judenchristenthums mit gnostischen Elementen hervorging,

als die Judenchriſten nach der Zerſtörung Jeruſalems und der Gründung von Aelia Capitolina innerlich aus dem Fluß des Lebens der Kirche verdrängt, äußerlich von ihrer Metropole losgeriſſen und nach Oſten gedrängt, vielfacher Zerſetzung durch Vermiſchung mit fremden Elementen preisgegeben waren. Die nächſtverwandte Geſtaltung ſind die Elceſaiten (ſ. d. Art. — Ritſchl, über die Sekte der Elceſaiten Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1853. H. 4. — Uhlhorn a. a. O. S. 392 ff.), nur daß das Lehrſyſtem der Homilien als ein durch Zurücktreten des Heidniſchen und Jüdiſchen wie durch Erſtarken der chriſtlichen Elemente fortgebildetes erſcheint, eine Fortbildung, welche unter dem Einfluſſe des helleniſch gebildeten Heidenchriſtenthums, mit dem jenes Judenchriſtenthum nun zuerſt in engere Beziehung trat, vor ſich ging. Sie iſt vermittelt durch die Polemik des Buchs, die überall der Art iſt, daß der Verfaſſer den zu beſtreitenden Lehrbegriff zum Theil ſich aneignete, um ſo den Gegner um ſo leichter zu beſiegen. Griechiſche Philoſophie hat dabei nicht unbedeutend eingewirkt, doch iſt wohl nicht mit Baur (Apollonius v. Tyana S. 229 ff.) und Hilgenfeld (a. a. O. S. 263. Anm. 3) an Pythagoreiſches, ſondern vielmehr an die Lehre der Stoa zu denken. Dieſer ganze Prozeß ging wahrſcheinlich in Oſt-Syrien vor ſich, wenigſtens möchte ſchwerlich ein Land für denſelben geeigneter erſcheinen. Dort ſtieß eine zahlreiche jüdiſche und judenchriſtliche Bevölkerung, welche noch durch Auswanderungen nach dem völligen Sturze des jüdiſchen Staates gemehrt wurde, mit helleniſch-gebildeter Heidenbevölkerung zuſammen, dahin wirkten von Oſten her perſiſche, vielleicht buddhiſtiſche Einflüſſe — es war recht das Land der Religionsmiſchung. Dafür ſpricht der ganze Karakter der oſt-ſyriſchen Kirche (vergl. Dorner: Chriſtologie II, 1. S. 28 ff.), der große Reichthum von verwandten Sekten auf dieſem Boden, Bardeſanes und Tatian, die zahlreiche Familie der ſyncretiſtiſchen Sekten, Meſſalianer, Audianer u. a. bis auf die noch exiſtirenden Druſen und Jeziden, die, in mancher Beziehung an die Homilien erinnernd, zeigen, wie günſtig der Boden ſolchen Erſcheinungen iſt. Mit Syrien ſcheinen endlich auch die Kirchenverfaſſungsideen der Homilien in Zuſammenhang zu ſtehen, denn die oſt-ſyriſche Kirche, die erſte, welche das Volksleben in weiteren Kreiſen erfaßte, ſcheint die Wiege epiſkopaler Kirchenverfaſſungsideen geweſen zu ſeyn. Wäre dieſe Vermuthung richtig, ſo müßte angenommen werden, daß die Grundſchrift in Syrien entſtand noch ohne daß ihre Tendenzen über die nächſten Kreiſe hinausgingen. Die Homilien, ebenfalls noch in Syrien verfaßt, hatten dagegen ſchon beſtimmt die Tendenz auf dem Gebiete der heidniſchen Welt erobernd für ihre Lehre aufzutreten, noch genauer (deßhalb ſchieben ſie den römiſchen Clemens ein) die Tendenz, in Rom ſelbſt Boden für die Lehre zu gewinnen. So wird der Stoff auf römiſchen Boden verpflanzt, die Recognitionen ſind nun ſchon eine in Rom ſelbſt entſtandene Ueberarbeitung, obwohl auch ſie noch in den nebenbei benutzten Quellen auf das urſprüngliche Vaterland der Literatur zurückzuweiſen ſcheinen.

Für die genauere Beſtimmung der Abfaſſungszeit fehlt es an Angaben. So viel möchte im Allgemeinen feſtſtehen, daß die ganze Literatur (mit Ausnahme natürlich der ſpäteren Bearbeitungen und Auszüge) der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört (über die verſchiedenen, ſehr abweichenden Anſichten vergl. Schliemann a. a. O. S. 548 u. 326). Da die Grundſchrift ſchon den Marcionitismus beſtreitet, ſo kann ſie ſchwerlich vor 150, da die Recognitionen Bardeſanes de fato citiren, ſo können ſie nicht vor 170 entſtanden ſeyn; für die Homilien fehlt es an jedem feſten Datum, da die Namen aus der kaiſerlichen Familie, welche Hilgenfeld ſcharfſinnig für die Beſtimmung der Abfaſſungszeit benutzt hat, nur unbeſtimmt in die Zeit nach 150—160 weiſen. Das erſte ſichere äußere Zeugniß für eine (aber unbeſtimmt welche) Redaction iſt das des Origenes um 230. Am rathſamſten möchte es ſeyn, bei unbeſtimmteren Annahmen ſtehen zu bleiben, etwa dahin, daß die Grundſchrift nach 150, die Homilien nach 160, die Recognitionen nach 170 zu ſetzen wären.

G. Uhlhorn.

Clericus (*le Clerc*), Johann, geb. den 19. März 1657 zu Genf, wo ſein

Vater, Stephan, Profeſſor der griechiſchen Sprache war. In eben dieſer Stadt machte er auch ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Studien; ſpäter begab er ſich nach Grenoble, Saumür, Paris und London. Durch das Studium arminianiſcher Werke, wie der des Curcellaeus und Episcopius, wurde er für den Lehrbegriff der Remonſtranten gewonnen, und nachdem er einige Zeitlang in London in der Walloniſchen Kirche und in der Savoye gepredigt hatte, ſiedelte er ſich nach Amſterdam über, wo er mit Limborch in ein vertrautes Freundſchaftsverhältniß trat. Durch dieſen erhielt er auch die Profeſſur der Philoſophie, der ſchönen Wiſſenſchaften und der hebräiſchen Sprache am remonſtrantiſchen Gymnaſium, und nach Limborchs Tod den Katheder der Kirchengeſchichte. Den der Dogmatik wollte man ihm nicht anvertrauen, weil man ihn des Socinianismus verdächtig hielt. Im Jahr 1728 hatte er das Unglück, mitten in einer Vorleſung die Sprache und einen Theil ſeines Gedächtniſſes zu verlieren, und noch trauriger ward ſein Zuſtand ſeit dem Jahr 1732, wo ein neuer Schlaganfall ihm die Zunge gänzlich lähmte. Er ſtarb den 8. Jan. 1736. Von ſeinen zahlreichen gelehrten Werken*) ſind beſonders in theologiſcher Hinſicht ſeine altteſtamentlichen Commentare, ſeine harmonia evangelica und verſchiedene dogmatiſche Abhandlungen (1699. 70. fol.) zu nennen. So gab er ſchon in ſeiner Jugend eine pſeudonyme Schrift heraus: Liberii de Sancto Amore Epistolae theologicae, in quibus varii scholasticorum errores castigantur. Irenopoli (typis philalethianis. 1679), worin er ſich zur ſabellianiſchen Auffaſſung der Trinität neigte, während er ſpäter ſich dem Arianismus näherte. Auch verfaßte er Streitſchriften wider Bayle und wider Richard Simon, mit deſſen kritiſchen Grundſätzen er nicht einverſtanden war. Ueberdies hat er ſich durch die Wiederherausgabe der Werke Andrer, wie der Dogmengeſchichte des Petav (Amſt. 1700), des N. T. von Hammond (1714), *Grotius*, de veritate rel. christ. (1709) verdient gemacht. Am berühmteſten iſt ſeine Herausgabe der apoſtoliſchen Väter von *Cotelerius*, Amst. 1698 u. 1714 in 2 Foliobänden. Das Weitere über ihn bei *Nicéron*, Mémoires Tom. XL. p. 294 ss. Biographie universelle (unter Buchſt. H.) Hagenbach.

Cletus, einer der erſten römiſchen Biſchöfe; es iſt aber Streit darüber, ob er unmittelbar nach Linus kommt, und ob er nicht dieſelbe Perſon iſt mit Anaclet (ſ. d. Art.). *Irenaeus*, adv. haer. III. 3. und *Eus.* H. E. III. 2. 13. 31. geben die Reihenfolge ſo an: Linus, Anencletus (Anacletus oder Cletus), Clemens, Evareſtus. Die Clementinen, Tertullian de praescript. c. 32., die apoſtol. Conſtit. V. 46. laſſen auf den Linus den Clemens folgen; ihnen folgt die neuere römiſche Kirche, welche überdies Cletus und Anacletus unterſcheidet, und dieſen unmittelbar auf jenen folgen läßt: Linus, Clemens, Cletus, Anacletus, Evareſtus. Wenn gleich die Unterſcheidung von Cletus und Anacletus ſich auf alte Verzeichniſſe der Päbſte gründet, ſo bleibt doch immerhin ſehr auffallend, daß weder Irenäus noch Euſebius den Cletus anführen, und ſo muß ſeine Exiſtenz in Zweifel geſtellt werden.

Cleve, ſ. Jülich-Cleve-Berg.

Clinici, ſ. Taufe.

Cluny. Als gegen Ende des IX. Jahrhunderts in Frankreich die Kloſterzucht, theils in Folge allzugroßer Reichthümer und aus Mangel an umſichtiger Leitung der Klöſter, theils in Folge der Unſicherheit des öffentlichen Weſens überhaupt, in Verfall gerathen war, ſuchte Herzog Wilhelm von Aquitanien, der Fromme genannt, ſie in ſeinen Gebieten wiederherzuſtellen. Er ſtiftete deshalb, im Jahre 910, zu Cluny (Cluniacum) in Burgund ein Kloſter, das er mit Ländereien beſchenkte und das ein Muſter wiederhergeſtellter Ordnung werden ſollte. An deſſen Spitze berief er Berno, der, aus burgundiſchem Grafengeſchlechte ſtammend, Abt des Benediktinerkloſters Beaume in der

*) Verzeichniß derſelben bei Nicéron a. a. O. Bouginé, Handb. der Litterargeſch. III. S. 367. Kirchenhiſtoriſchen Inhalts: Historia eccles. duorum primor. a Chr. nat. saeculor. Amst. 1710. 4. (Hagae Comit. 1743.) — La vie du Cardinal de Richelieu. Cologne 1695 (1714).

Diöceſe von Dijon, war. In der Stiftungsurkunde unterwarf Wilhelm das neue Haus dem Benediktinerorden, und erklärte, es ſolle unmittelbar unter dem Pabſte ſtehen, welchem dafür alle fünf Jahre zehn solidi ad luminaria apostolorum zu entrichten ſeyen. Berno führte die Regel des h. Benedikt in ihrer Strenge wieder ein. Clugny gelangte bald zu um ſo größerm Anſehen, da, in den erſten Zeiten wenigſtens, nur die thätigſten und gelehrteſten der Brüder zu Vorſtehern auserſehen wurden. Zu ſeinem Nachfolger empfahl Berno ſeinen Schüler Odo, welchem er ſchon vorher den Unterricht im Kloſter Beaume übertragen hatte, und der ſeine gelehrte Bildung durch mehrere theologiſche Schriften, ſowie die Feſtigkeit ſeines Geiſtes durch wiederholte Reiſen nach Rom bewies, wohin er von den Päbſten berufen wurde, um Streitigkeiten zwiſchen Fürſten zu ſchlichten und Klöſter zu reformiren. Odo, der dem Hauſe Clugny von 927 bis 941 vorſtand, wurde der Reformator nicht nur des Benediktinerordens, ſondern des ganzen Mönchsweſens überhaupt. Zwar führte er keine neue Regel ein, ſondern verſchärfte nur die Benedikt's durch Zuſätze und ſtrengere Uebungen. Dieſe consuetudines cluniacenses wurden bald auch von andern Klöſtern angenommen; obgleich der erneuerten Strenge auch hie und da widerſtanden wurde, ſo waren doch ſchon zehn Jahre nach Odo's Erwählung 17 Häuſer zur Beobachtung derſelben verbrüdert. Odo's Nachfolger, Aymardus, bis 948, Mayolus, bis 994, und beſonders Odilo, bis 1048, wirkten in ähnlicher Weiſe; unter ihrem Einfluß wurden neue Klöſter angelegt, alte reformirt und dem Mutterhauſe Clugny unterworfen, nicht nur in Frankreich, ſondern auch in andern Ländern; ſo z. B. das Kloſter Farfa bei Rom. Mayolus, der über 40 Jahre den Cluniacenſern vorſtand, war in großem Anſehen bei Otto dem Großen und bei Hugo Capet; er ſtarb auf einer Reiſe, die er auf des Letztern Wunſch unternommen, um die Abtei St. Denis zu reformiren. Sein Nachfolger Odilo war nicht minder geachtet; mehrere von ihm übrig gebliebene Schriften bezeugen ſeine Gelehrſamkeit. Auch der h. Hugo, der ihm nachfolgte, übte Einfluß auf Fürſten und auf Päbſte aus; Gregor VII. trug ihm mehrmals wichtige Geſchäfte auf; es gelang dieſem thätigen und geſchickten Abte, in dem großen Streite, der damals die Chriſtenheit theilte zwiſchen Kaiſer und Pabſt, der Freund Beider zu bleiben. Er war es auch, der die Kirche von Clugny baute.

Die Ordnungen der ſich immer weiter verbreitenden congregatio Cluniacensis wurden zuerſt geſammelt, im XI. Jahrhundert, durch den Mönch Bernhard (bei *Herrgott*, Vetus disciplina monastica, Paris 1726. 4. S. 133 u. f.); dann, um 1070, von dem Mönche Ulrich, für den Abt Wilhelm von Hirſchau (bei *d'Achery*, Spicil. T. I. S. 641 u. f.). Als eigentliche bindende Statuten für alle zum Orden gehörigen Klöſter wurden ſie aber erſt aufgezeichnet durch den Abt Peter den Ehrwürdigen, welcher jedem Artikel die Gründe ſeiner Einführung beifügte (in der Biblioth. Cluniacensis, S. 1353 u. f., und bei *Holstenius*, Codex regul. B. II. S. 176. u. f.) Noch vollſtändiger ſchrieben einige folgende Aebte dieſe Ordnungen nieder, indem ſie die von den Päbſten nach und nach erhaltenen bedeutenden Privilegien beifügten (in der Biblioth. Cluniac., S. 1457 u. f.). Der die in 76 Kapitel zerfallenden Statuten charakteriſirende Geiſt iſt der der Strenge und des Gehorſams im Innern, und der Wohlthätigkeit und Gaſtfreiheit nach Außen. Von aller biſchöflichen Gewalt befreit und einzig dem römiſchen Stuhl untergeben, ſtand der geſammte Orden unter dem zu Clugny reſidirenden Abte, deſſen Wille ſämmtliche Häuſer regierte; daher wurden auch dieſe, bis auf wenige Ausnahmen, ſowie ſie dem Orden beitraten, in Priorate verwandelt; Clugny war das Archimonasterium, ſeine Aebte die Archiabbates. Es war zwar verordnet, daß jährlich die Aebte, Prioren und Dekane (Vorſteher der kleinern Häuſer, auch proabbates oder coabbates genannt) ſich zu einer Verſammlung zu Clugny einfinden ſollten, um über etwaige Abänderungen der Regel abzuſtimmen; daß ferner zwei Aebte und zwei Prioren ebenfalls jährlich die Verwaltung des oberſten Abts unterſuchen und dem Generalkapitel darüber Bericht abſtatten ſollten; allein dies hinderte jenen nicht, das Ganze nach ſeinem Gefallen zu regieren; die Statuten berechtigten ihn durch mancherlei Befugniſſe zu dieſer abſoluten Gewalt, namentlich durch das Recht die

Prioren zu ernennen, in allen Klöstern anzuordnen, was er für zweckmäßig hielt, irgendwelche Beamte abzusetzen ohne Appellation, in die Aufnahme derer zu willigen, die in den Orden einzutreten verlangten. Unter dem Abte stand der Großprior, welchem die Brüder untergeordnet waren, die die Güter zu besorgen hatten; auch vertrat er in Abwesenheit des Abts dessen Stelle. Die übrigen Beamten waren ungefähr dieselben wie in den andern Orden. Das Leben der Brüder war äußerst streng; Beschäftigung, geistliche Uebungen, Tracht, Speise waren in den kleinsten Details geregelt; merkwürdig ist besonders das Gebot des Schweigens; nur durch Zeichen konnten sich die Brüder, während der meisten Zeit des Tages, mit einander verständigen; auch wird erzählt, daß sie in dieser Zeichensprache eine außerordentliche Fertigkeit besaßen.

Layen aller Stände bereicherten den Orden, namentlich das Kloster Clugny, durch Schenkungen und Testamente. Die Päbste wetteiferten, ihn mit Privilegien zu versehen. Alexander II. verfügte, daß kein Bischof oder Prälat über Clugny den Bann aussprechen dürfe; Urban II. ertheilte dem Abte die bischöflichen Ornamente und erklärte die Güter des Klosters für unabhängig von der Gerichtsbarkeit des Bischofs von Mâcon; Calixt II. gestattete dem Abte, die Rechte eines Cardinals auszuüben. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts gingen drei Päbste aus dem Orden hervor, Gregor VII., Urban II. und Paschalis II. Das Kloster Clugny war eines der großartigsten, seine Kirche eine der prächtigsten des Mittelalters. Im Jahre 1245 konnten Pabst Innocenz IV. mit seinem Gefolge, der König von Frankreich mit dem seinigen, mehrere andre Fürsten, und zahlreiche Prälaten und Ritter in dem Kloster Aufnahme finden, ohne daß sich die Brüder selbst in ihrem Raume zu beschränken brauchten. In der Kirche sah man goldene und eherne Leuchter, gewirkte Tapeten, Wand- und Glasmalereien, kunstreiches Schnitzwerk, größere Glocken als sonst irgendwo. Man begreift, daß solche äußere Herrlichkeit, trotz aller Strenge der Regel, nach und nach den Verfall von Clugny herbeiführen mußte, um so mehr, da Alles von dem durch Nichts beschränkten Willen eines Einzigen abhing. Schon in den beiden ersten Jahrhunderten hatte dieser Erfolg sich mehrmals eingestellt; durch tüchtige Verwaltung einzelner Aebte war aber wieder abgeholfen worden. Zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfiel die Zucht und verarmte das Kloster unter der schlechten Leitung des Abtes Pontius; nach zehnjährigem Treiben legte dieser zwar seine Würde nieder, um eine Wallfahrt nach Jerusalem vorzunehmen; allein bald kehrte er zurück, überfiel das Haus mit bewaffneter Mannschaft und plünderte es aus. Sein Nachfolger war Hugo II. gewesen, der aber nach drei Monaten schon starb. Ihm folgte Peter Moritz von Montboissier, Petrus venerabilis genannt, ein tüchtiger, vielseitig gebildeter Geist, berühmt sowohl durch seinen Eifer, Peter von Bruis zu bekämpfen, als durch den edelmüthigen Schutz, den er Abälard gegen den h. Bernhard zu Theil werden ließ; der große, von dem Abte von Clairvaux verfolgte Denker fand zu Clugny ein Asyl, wo er sein bewegtes Leben endete. Peter der Ehrwürdige, der, bei Antritt seines Amts, ein verarmtes Kloster und entzweite Gemüther gefunden hatte, ergriff die zweckmäßigsten Maßregeln, um Ordnung und Eintracht wiederherzustellen; wie bereits bemerkt, erneuerte und vervollständigte er die Statuten; auch versammelte sich, auf seinen Wunsch, eine Synode zu Mâcon, wo die Barone der Umgegend sich verpflichteten, die Besitzungen des Klosters zu schützen. Die 200 Mönche, welche Clugny bewohnten, als Peter die Abtswürde erhielt, vermehrten sich während seiner Regierung auf 460; 314 Klöster, Stifter und Kirchen traten dem Orden bei; dieser wurde bis nach Palästina verpflanzt, wo zwei Klöster, eines auf dem Berge Thabor, das andere im Thale Josaphat gegründet wurden; ein drittes erhob sich in einer der Vorstädte Constantinopels.

Aus den spätern Zeiten des Mittelalters ist über die Abtei Clugny, sowie über den gesammten Orden, wenig Ersprießliches zu berichten. Dieser war zu reich geworden, als daß sich die Mönche noch mit Wissenschaft beschäftigt hätten. Dazu kamen, als Ursachen des fortschreitenden Verfalls, Streitigkeiten wegen Abtswahlen, Einmischungen der benachbarten Großen, Plünderungen der Güter. Als nach der Wahl des Pabstes Alexander III.

und des Gegenpabstes Victor IV. der Abt von Clugny sich weder für den einen noch den andern erklärte, wurde er, nebst dem Kloster, von Alexander mit dem Banne belegt; von den Mönchen verjagt, mußte er seinem Amte entsagen. Um sich vor den Einfällen der Grafen von Châlons zu sichern, stellte sich Clugny bald darauf unter den Schutz der Könige von Frankreich, und gab so einen Theil seiner Unabhängigkeit auf. Die Macht der Aebte verminderte sich, obgleich sie von nun an meist nur in fürstlichen Häusern gesucht wurden; es traten Feudalverhältnisse, und in deren Gefolge weltliche Rechte und Sorgen für sie ein; das früher dem Frieden gewidmete Kloster Clugny wurde mit Mauern umgeben und in eine Feste verwandelt. Daß unter solchen Umständen das Sittenverderben überhand nehmen mußte, ist leicht zu begreifen. Vergebens schärften die Aebte Hugo V., 1204, und Heinrich I., 1308, die Statuten wiederholt den Brüdern ein und bemühten sich, die Einfachheit und Strenge der frühern Blüthezeit wiederherzustellen; vergebens versuchte der Abt Yvo von Vergy, 1269, durch Gründung des Collegium von Clugny zu Paris, die wissenschaftliche Tendenz im Orden wieder zu heben: das Uebel hatte zu tiefe Wurzeln; es konnte durch solche Mittel nicht ausgerottet werden. Die Unordnung wurde noch vergrößert durch die Anmaßung einiger Päbste, die Ernennung der Aebte an sich zu ziehen; der Orden benützte zwar die Zeit des großen Schisma, um sein Wahlrecht sich wieder zu sichern, allein es dauerte nicht lange, so sank er unter die Herrschaft der Könige von Frankreich, und die Abtei wurde zur Commende. Einer dieser vom Könige imponirten Aebte, Johann von Bourbon, machte 1458 einige Versuche, die Zucht wieder aufzurichten; auch begann er den Bau des bekannten Hôtel de Clugny zu Paris. Allein dies Alles half wenig. Als 1528 der Kardinal Johann von Lothringen, auf Empfehlung Franz des I., zum Abte postulirt wurde, gerieth der Orden in die Gewalt der Guise, welche, trotz ihres katholischen Eifers, ihn nicht vor dem völligen Verfalle bewahrten. Von dieser Zeit an dreht sich die Geschichte Clugny's theils um innere Streitigkeiten, die die Auflösung des Ordens vorbereiteten, theils um mehr oder weniger eitle Versuche einzelner Aebte, die Zucht und Verwaltung eines Instituts zu reformiren, das dem Geiste der neuen Zeit widerstrebte und immer zweckloser wurde. Der Cardinal Karl von Lothringen, Johann's Nachfolger, wollte durch Einführung neuer Statuten seine Bereitwilligkeit zeigen, den Beschlüssen des Tridentinischen Concils nachzukommen; das Generalcapitel, dem er sie vorlegte, wurde aber unterbrochen und die Sache unterblieb. Zudem wurde in den Religionskriegen die Abtei und ihr Gebiet mehrmals verwüstet. Claudius von Guise (gest. 1612) dachte an keine Reform. Der Cardinal Ludwig von Lothringen (gest. 1621) übertrug das Geschäft der Wiederherstellung der Ordnung seinem Großprior, dessen Eifer aber an dem Widerstand der Brüder scheiterte. Unter seinem Coadjutor, dem Cardinal Richelieu, wurde eine theilweise Reform erreicht, welcher indessen nur einige jüngere Mönche beitraten, die den Namen Reformaten annahmen. Dies gab Anlaß zu vielfältigem Streite zwischen den alten Cluniacensern und den Reformaten; 1634 vereinigten sich diese mit der Benediktiner-Congregation vom h. Maurus. Nach einer streitigen Abtswahl mußte sich dieser Verband wieder auflösen: doch gestattete 1645 der Abt, Prinz von Conty, den Reformaten, ihr jährliches Capitel zu Clugny zu halten und ihre eignen Obern zu wählen. Dieses Concordat wurde von dem Cardinal Mazarin, Conty's Nachfolger, wieder aufgehoben, und die widerstrebenden Reformaten mit Gefängniß bestraft. Da indessen Mazarin in den Klöstern dieser letztern die Zucht und Ordnung gefunden, die in den übrigen fehlten, beschloß er, die Reform in dem ganzen Orden durchzuführen, und machte deshalb ein Concordat mit den Benediktinern von St. Vannus, in Folge dessen sich beide Congregationen unter dem Namen von Clugny vereinigten. Auch diese Union, da sie in dem ersten Generalkapitel den Brüdern von St. Vannus die Oberhand gab, hörte auf Betreiben der mißvergnügten Cluniacenser 1661 wieder auf. Nach dem Tode des Cardinals Raynald von Este traten die Reformaten zusammen, um einen Abt aus ihrer Mitte zu wählen; ihre Wahl wurde aber von der Regierung umgestoßen und ihnen jede Versammlung, außer im Generalkapitel des

Ordens, unterſagt. Während nun eine Zeitlang dieſer ohne Abt war, wurde er durch die 12 Senioren von Clugny regiert; das Generalkapitel kam zweimal zuſammen und nahm mehrere, die Wiederherſtellung der Eintracht bezweckende Maßregeln; 1683 wurde dann der Cardinal von Bouillon zur Abtswürde erhoben. Verſchiedene Generalkapitel, die er hielt, wurden abermals durch Streitigkeiten zwiſchen den Reformaten und ihren Gegnern geſtört. Erſt nachdem der Cardinal Frankreich verlaſſen, konnte eine Art Ordnung eingeführt werden, welche beide Partheien befriedigte. Der Abt von Clugny ſollte, wie vor Alters, als Haupt des ganzen Ordens betrachtet, die geſetzgebende Gewalt aber 15 Definitoren übertragen ſeyn; die Reformaten erhielten das Recht, ihre eigenen Obern zu wählen. Der Orden war damals in zehn Provinzen getheilt: Frankreich, Dauphiné, Auvergne, Poitou, Gascogne, Spanien, Italien, Deutſchland, Burgund, England. 29 Priorate hatten die Reform angenommen. Das Anſehen verlor ſich jedoch immer mehr; 1744 übertrug ſogar ein Spruch des Staatsraths dem Biſchof von Mâcon die biſchöfliche Gewalt, welche der Abt bisher in der Stadt und dem Bezirk von Clugny ausgeübt hatte. Der letzte Abt, Cardinal Dominik von Larochefoucauld, Erzbiſchof von Rouen, ſah Clugny ſelten und nur um Gelage dort zu halten. Die Revolution machte in Frankreich dem Orden ein Ende; die Gebäude, die Reliquien, die Zierrathen wurden zerſtört oder verkauft; von dem berühmten Hauſe ſind nur noch einzelne Ruinen zu ſehen.

S. Bibliotheca Cluniacensis, in qua S. Patrum Abbatum Clun. vitae, miracula, scripta etc., cura *Mart. Marrier* et *Andr. Quercetani*, Paris 1614. Fol. Hurter, Geſchichte Innocenz III. Bd. IV. S. 103 u. f. Encyclopädie von Erſch und Gruber, Bd. XVIII. Art. von Stramberg. *Lorain*, Essai historique sur l'Abbaye de Clugny. Dijon 1839. 8. (Sehr weitſchweifig und pathetiſch.) C. Schmidt.

Coadjutor (adjutor, cooperator) iſt der Gehülfe eines Geiſtlichen, welcher ſelbſt an der Amtsverwaltung gehindert iſt. Der Gehülfe wird entweder vorübergehend oder bleibend beſtellt (*coadjutor temporarius*, — *perpetuus*), und im letztern Falle ſogar unter Umſtänden mit dem Recht der Nachfolge in das Amt des von ihm vertretenen Geiſtlichen.

Ein Pfarrer oder anderer Beneficiat, welcher durch ein anhaltendes Hinderniß, wie dauernde Krankheit, Altersſchwäche (Tit. de clerico aegrotante vel debilitato, in Gregor's IX. Sammlung lib. III. tit. 6., im Sextus III. 5.), Unkunde und Unfähigkeit (Conc. Trid. sess. XXI. cap. 6 de reform.) außer Stande iſt, ſein Amt ſelbſt zu verwalten, erhält von den geiſtlichen Oberen einen Coadjutor oder Vicarius, unter Anweiſung eines Theils der Einkünfte zum ausreichenden Unterhalte. Der Biſchof verfährt dabei als Delegat des apoſtoliſchen Stuhls (Trid. l. c.). Der alſo beſtellte Coadjutor iſt nur ein zeitweiliger, revocabler. Die Anſtellung eines ſolchen cum spe succedendi iſt ausdrücklich durch das Tridentin. Concil. sess. XXV. cap. 7 de reform. unterſagt. (In coadjutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur, ut nemini in quibuscunque beneficiis ecclesiasticis permittantur). Daß indeſſen dadurch der Pabſt ſelbſt nicht gehindert werde, hievon Ausnahmen zu machen, iſt von *Benedict XIV.* de synodo dioecesana lib. XIII. cap. X. §. 27—29. dargethan (verb. *Ferraris* bibliotheca canonica s. v. coadjutoria nro. 4 sq.). Wichtiger iſt die Einſetzung biſchöflicher Coadjutoren.

Nach einem alten Kanon ſoll bei Lebzeiten eines Biſchofs kein Nachfolger für ihn gewählt werden (c. 5. 6. Can. VII. qu. I. [Cyprian a. 252]. c. 3. 4. Can. VIII. qu. I. [Conc. Antiochen. a. 332. c. 23.]). Im Fall ſeiner Amtshinderung ſollten die benachbarten Biſchöfe aushelfen, oder ein dispensator, intercessor, interventor zeitweiſe angenommen werden (c. 1. Can. VII. qu. I. [Gregor. I. a. 601.] vrgl. c. 13. 14. eod. [Derſelbe a. 599. 603]). Es geſchah dies unter Vermittlung des Provinzialconcils, auch wohl dem Beirathe des Pabſtes (c. 13. 14. cit. c. 17. eod. [Zacharias ad Bonifacium a. 748]. c. 5. 6 X. de clerico aegrotante [III. 6.] [Innocent. III. a. 1204. Honorius III.]), welcher, wie alle causae episcopales, auch dieſe ſich förmlich reſervirte (cap. un. de clerico aegrot. in VI. [III. 5]. [Bonifac. VIII. a. 1298]). Da durch die Beſtellung der Weih-

bischöfe dem Bedürfnisse in der Regel abgeholfen wurde, so erfolgte die Annahme eines Coadjutors nur in besonders dringenden Fällen, und dies um so mehr, als sich die Praxis geändert hatte und solche Gehülfen gewöhnlich mit der Aussicht auf die Nachfolge im Bisthum gewählt wurden. Das alte Princip: ne in una Urbe duo sint episcopi (Conc. Nicaen. a. 325 c. 8.) wurde dadurch aber wenigstens formell nicht verletzt, daß man den Coadjutor, wie den Weihbischof, auf den Titel einer andern Kirche consacrirte. Das Tridentin. Concil schreibt nunmehr sess. XXV. cap. 7. de reform. vor, daß nur bei Cathedralkirchen oder Klöstern den Prälaten ein Coadjutor beigegeben werden soll, wenn dringende Nothwendigkeit oder offenbarer Vortheil es erheischen, daß aber ein solcher nur dann mit dem Recht der Nachfolge gegeben werde, wenn zuvor vom römischen Bischofe deshalb eine sorgfältige Untersuchung vorangegangen, auch in der Person des Anzusetzenden alle Eigenschaften, welche bei Bischöfen und Prälaten gefordert werden, vorhanden sind. Die Bestellung eines Coadjutors kann von Prälaten selbst beantragt werden und erfolgt unter Zustimmung des Capitels. Dieses selbst bewirkt die Bestellung, wenn der Prälat gehindert ist, einen Antrag zu machen, oder wenn er sich weigert, dem Bedürfnisse nachzukommen, in welchem Falle die päbstliche Entscheidung eingeholt werden muß (c. un. de clerico aegrot. in VI.). Auch der Consens des Staatsoberhaupts ist ordentlicher Weise bei der Annahme eines Coadjutors an einem Stifte erforderlich (Oestreich. Hofdecret vom 28. Mai 1782. (Helfert von den Rechten und Pflichten der Bischöfe, B. I. S. 358.) Preußisches allgemeines Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 1017. vergl. wegen der Streitigkeiten, bei Gelegenheit der Einsetzung des Freiherrn v. Wessenberg zum Coadjutor des Bischofs von Constanz die literarischen Nachweisungen im Hermes [Leipzig 1820. 8.] Stück VI. S. 99—145.)

Der Coadjutor cum spe succedendi hat auf die Diöcese ein eventuelles Recht (jus ad rem), welches mit dem Abgange des Coadjutus ohne weitere Uebertragung erworben ist (jus in re). (*Ferraris* a. a. O. nro. 26 seq.) Bis dies geschieht, hat er Anspruch auf eine congrua sustentatio, auf die Verwaltung der Diöcese, so weit dies nöthig ist und durch eine besondere Instruction festgestellt zu werden pflegt. Ausdrücklich ist aber durch die Kirchengesetze die Veräußerung der Güter der Kirche untersagt (c. un. de clerico aegrot. in VI. c. 42 de electione in VI. I. 6. [Bonifaz VIII. a. 1299.]).

Man vergl. überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars II. lib. II. cap. LV—LVII. LIX. *Overberg*, diss. de electionibus coadjutorum episcopalium. Monasterii Westphal. 1780. 4. *Köhler*, quaest. inaug. de coadjutoribus in Germania. Mogunt. 1787. Pütter, Literatur des Staatsrechts, Bd. III. S. 686. 687. Klüber's Fortsetzung (Bd. IV.) S. 532. Desselben kleine juristische Bibliothek St. XI. S. 341 folg. H. F. Jacobson.

Coccejus und seine Schule. Coccejus ist ein Theologe, welcher in einer dreifachen Beziehung eine wahrhaft eminente Bedeutung hat, für die reformirte Kirche, für das Reich Gottes und für die gesammte Theologie. Für die reformirte Kirche; denn er rettete sie von der Alleinherrschaft der scholastischen Orthodoxie, und lehrte sie, sich auf ihr wahres Wesen und ihre Aufgabe wieder zu besinnen, und brachte die edelsten Keime, die in ihr lagen, aber seit der Synode von Dortrecht fast erstickt waren, zur Entfaltung und zur Blüthe. Die reformirte Kirche ist ihrem innersten Wesen nach die Kirche der mündigen Gemeinde und des erschlossenen und souverainen Bibelwortes, und darum von Haus aus einer größeren dogmatischen Freiheit fähig und ebendeshalb unionistisch gesinnt. So war sie, nicht bloß in Deutschland, wo sie fast ausschließlich aus den melanchthonisch tingirten Kirchen bestand, welche durch die Concordienformel aus der deutsch-protestantischen Kirche hinausgedrängt wurden, sondern auch in Frankreich, wo die ächt-calvinische Kirche auf der Nationalsynode zu Tonneins 1614 eine von Reformirten und Lutheranern gemeinsam zu besuchende ökumenische Synode zu bewerkstelligen suchte, auf welcher ein evangelisches Consensual-Gesammtbekenntniß festgestellt, die Differenzpunkte (auch in Betreff des Arminianismus) freigelassen werden, die Polemik

verpönt werden und der große Bund durch ein gemeinsames Abendmahl besiegelt werden sollte*). Eine „ökumenische Synode“ kam allerdings auch zu Stande, aber in gerade umgekehrter Weise und mit dem entgegengesetzten Erfolg. Die Lutheraner beschickten sie nicht, und die Arminianer wurden in Folge der politischen Parteikämpfe zwischen der ständisch-arminianischen und der gesammtstaatlich-oranisch-orthodoxen Partei excludirt. Von da an bedurfte man der Scholastik, weil künstliche Doctrinen immer nur auf dem Wege der haarspaltenden Distinktionen in Gültigkeit erhalten werden können und als Treibhauspflanzen die freie Luft nicht vertragen. So kam eine Scholastik zur Herrschaft, welche den Lehrstoff nicht mehr frei aus der h. Schrift schöpfte, sondern sich damit begnügte, die Kirchenlehre als eine gegebene aufs feinste und subtilste darzustellen und zu begrenzen, und hinterher traditionell gewordene dicta probantia beizubringen und nach traditionell gewordener Exegese zu interpretiren. Hiergegen trat Coccejus auf und vindicirte der Theologie das Recht freier, von der Dogmatik unabhängiger Exegese, und gründete auf eine solche Exegese ein dogmatisches System voll Geist und Leben, welches die größte Entwicklungsfähigkeit in sich trug; und mit dieser reformatorischen That drang er durch, und obwohl anfangs heftige Kämpfe gegen ihn und seine Schule sich erhoben, so endeten diese doch damit, daß (zuerst in Holland, dann allenthalben) der Föderalismus als gleichberechtigt mit der Scholastik anerkannt wurde und auf allen Universitäten seine Vertretung fand.

Für das Reich Gottes hatte Coccejus eine hohe Bedeutung, weil die vorhandenen Keime lebendiger Erweckung an seiner Bundestheologie eine Stütze fanden und an ihr erstarkten, so daß durch den Föderalismus geradezu eine neue Erweckung allenthalben hervorgerufen ward. Zwar hatte der Heros der Scholastik, Gisbert Voet, selbst auf pietas gedrungen, und selbst collegia pietatis eingeführt, aber bei ihm lagen diese seine persönliche Frömmigkeit und seine scholastische Theologie unvermittelt nebeneinander. Coccejus schuf eine Theologie, die selber fromm war, und fruchtbar war für die Gemeinden, so daß denn auch die (wesentlich unreformirte) Kluft zwischen einer gelehrten Zunfttheologie und dem religiösen Gemeindeleben im Föderalismus ihr Ende fand, und von den Kathedern auf die Kanzeln und von den Kanzeln auf die Gemeinden wieder frisches, lebendiges Wasser strömte. Diese Einwirkung des Coccejus auf die Gemeinden war so mächtig, daß heute noch in den Niederlanden, in Ostfriesland und am Niederrhein das erweckte Christenthum sich in coccejanischen Formen bewegt.

Aber auch für die gesammte Theologie ist Coccejus von eminenter Bedeutung. Sein Föderalsystem — von Vielen geschmäht oder verachtet, und von so Wenigen gekannt und studirt — ist der erste Versuch einer biblischen Theologie. Coccejus hat die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung seinem System zu Grunde gelegt und die Dogmatik unter den in der h. Schrift selbst gegebenen Kategorieen dargestellt.

Verfolgen wir nun sein Leben, um zu sehen, wie er für die hohe Aufgabe, zu deren Lösung ihn Gott bestimmt hatte, erzogen wurde **).

Johannes Koch wurde 1603 in Bremen geboren und von seinem Vater, einem Stadtsecretär, streng und gottesfürchtig erzogen. Sein Vater hielt streng auf Wahrheitsliebe, Gewissenhaftigkeit und Ehrfurcht vor Gott. Als der junge Koch einst durch die Redensart: „bei Gott“ den Namen Gottes mißbrauchte, gab sein Vater ihm einen Schlag auf den Mund, der ihm zeitlebens unvergeßlich blieb. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst in seiner melanchthonisch-reformirten Vaterstadt, dann zu Hamburg, wohin er sich begab, um bei einem Juden sich die Kenntniß des Hebräischen, Rabbinischen und der morgenländischen Sprachen überhaupt zu erwerben. Um „dem wüsten

*) Näheres siehe in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nro 20.

**) Vgl. über Coccejus Leben Reiz, Hist. d. Wiedergeb. IV. 3—23, und Max Goebel, Gesch. des christl. Lebens ꝛc. II. A. §. 7.

Leben der deutschen Universitäten zu entgehen," begab er sich sodann zu seinem eigentlichen theologischen Studium nach der Universität Franeker in Westfriesland, wo eben zwischen dem dortrechtisch-orthodoxen Maccovius und dem aus England geflüchteten Puritaner Amesius eine Controverse entbrannt war, weil der letztere seine Schüler nicht zur Scholastik, deren Schärfen er möglichst zu mildern suchte, sondern zur Frömmigkeit und Innigkeit des Glaubenslebens anleitete. Amesius und sein Freund Sixtinus Amama waren die Lehrer des Coccejus; Amama drang vornehmlich auf Studium des biblischen Grundtextes, und setzte es auf der Synode durch, daß die Candidaten künftig in den beiden biblischen Grundsprachen examinirt werden sollten.

Nach vollendeten Studien, 1629, in seinem 26sten Jahre, wurde Coccejus Professor der biblischen Philologie in seiner Vaterstadt Bremen, 1636 Professor in Franeker, 1650 Professor der Dogmatik in Leyden, wo er 1669 starb.

Werfen wir nun einen Blick auf seine theologische Wirksamkeit. Seinen obersten exegetischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: id significant verba, quod significare possunt *in integra oratione*, sic ut omnino inter se conveniant — also nicht (wie die Unwissenheit ihm aufgebürdet hat) jedes Schriftwort bedeute Alles, was es irgend bedeuten könne; man dürfe allegorisch auslegen, und so vielerlei Sinn darin finden, als man wolle — sondern der scholastisch-traditionellen Exegese, welche, um ein vorher fertiges Dogma zu begründen, der Schrift Gewalt anthat, stellt er den Satz entgegen: daß jede Stelle aus ihrem Zusammenhang erklärt werden müsse, und nur den Sinn habe, auf den der Context führe.

Seinen obersten dogmatischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: Multum sine dubio pietati officiunt *ζητήσεις μωραὶ καὶ ἀπαίδευτοι*, quaestiones stultae et sive indisciplinatae, sive ineruditae, illae de rebus, quae ad pietatem nihil faciunt, hae, quae vel ex imperitia sermonis justitiae vel ex ratiocinationibus contra fidem oriuntur aut etiam iis, qui, quae non viderunt neque in verbo Dei audiverunt, profano pede insiliunt, oboriri solent ... E contrario *ad pietatem necessaria est scrutatio verbi Dei*, spiritalium cum spiritalibus comparatio, *demonstratio veritatis*, *quae est secundum pietatem*, *ad conscientiam*, fundamenti religionis et analogiae fidei indagatio. Er will also die Glaubenslehre unmittelbar aus der heil. Schrift eruiren. Indem er sich nicht darauf beschränkte, die Kirchenlehre nach den Gesetzen der aristotelischen Logik zu zerlegen, diese unfruchtbaren endlosen Distinktionen und Quästionen vielmehr verschmähte, trat er in Gegensatz zu der Scholastik; indem er nicht aus dem philosophischen Bewußtseyn und nicht einmal aus dem, was man jetzt „christliches Bewußtseyn" zu nennen pflegt, sondern einzig aus der heil. Schrift, aus der Geschichte der Offenbarung, den Stoff entwickelte, trat er in Gegensatz zu den damaligen „Cartesianern."

In seiner Föderaltheologie war der Vernunft nur und allein das Geschäft des Hörens (nicht des vorwitzigen Fragens) und des nachherigen Ordnens des gehörten Stoffes angewiesen. Die Grundkategorieen brachte er nicht zur heil. Schrift mit hinzu, sondern entnahm auch die Form der theologischen Begriffe der heil. Schrift, soweit es nur irgend möglich war. Nun gibt die heil. Schrift wesentlich Geschichte, nämlich die Geschichte der Heilsthaten Gottes, und die Grundform dieser Geschichte ist die des ברית יהוה, der *διαθήκη*, des Bundes Gottes mit den Menschen. „Der alte Bund" und „der neue Bund" (oder nach der unrichtigen und schiefen deutschen Uebersetzung: das alte und das neue Testament) sind ja die in der Schrift selbst gegebenen Grundkategorien der Offenbarung Gottes seit dem Sündenfall. Coccejus handelte nicht zu kühn, wenn er auch das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen vor dem Sündenfalle unter der gleichen Kategorie, als einen „Bund" betrachtete. Um nicht mißverstanden zu werden, und den biblischen Begriff des ברית von vorneherein richtig festzustellen, sagt er sogleich §. 5 ff., daß bei dem Bunde Gottes mit den Menschen nicht an ein Bündniß menschlicher Art, an ein Bündniß gegenseitiger Hülfleistung, zu denken

ſey. Foedus Dei cum homine est *μονόπλευρον*. Denn es handle ſich dabei nur um die von Gott allein beſtimmte ratio amoris sui percipiendi, und ſo iſt das Grundgeſetz jedes Bundes Gottes mit den Menſchen nach Cocc. (§. 7) dies, daß der Menſch ſich empfangend, Gott gebend verhalte (qua nempe Deo stipulanti assentimur et annuimus et subscribimus, ut viam quam ipse nobis ostendit ad ipsius communionem eligamus) und die Grundform aller Frömmigkeit (noch ganz abgeſehen von der Sünde) der Glaube im Sinn von Hebr. 11. (§. 8). Dazu iſt der Menſch geſchaffen, deßhalb iſt er frei, vernünftig und heilig geſchaffen (§. 14). Der Urzuſtand des Menſchen wird von Coccejus als *foedus operum* oder *naturae* (§. 22 ff.). bezeichnet, wo Gott dem Menſchen die Verheißung der Seligkeit gab unter der Bedingung, daß er heilig bleibe, wo es alſo in des Menſchen Hand geſtellt war, durch dies ſein Thun die Seligkeit zu erlangen. Der Menſch hatte die Wahl, ob er mit Freiheit in ſeine Abhängigkeit von Gott eingehen, gegen Gott ſich empfangend verhalten wolle, oder ob er ſich von Gott losreißen und dann ſeine Abhängigkeit als Zwang fühlen wolle. Durch den Willen des Menſchen wurde nun dies foedus operum gebrochen per peccatum, und durch dieſe einſeitige Verletzung des abſolut gültigen Bundes von Seite der ohnmächtigen Creatur lud dieſe den gedrohten Fluch auf ſich. Die Verpflichtungen des Bundes beſtehen aber natürlich noch immer fort, da ja nur Gott denſelben aufzuheben befugt ſeyn würde, nicht menſchliche Willkühr. Der Menſch iſt und bleibt alſo auch nach dem Sündenfalle fort und fort zu Allem verpflichtet, was a) die (alte) lex naturae und b) Gott ihm auferlegen, d. h. a) zum Gehorſam gegen das Geſetz, b) zu der von Gott verhängten Strafe für den Ungehorſam, und c) zum Glauben, falls Gott die Hand zur Rettung bietet, denn das Grundgeſetz, ſich empfangend gegen Gott zu verhalten, beſteht ja noch fort. (§. 71—72 Inter ea, ad quae tum Adam tum omnis ipsius posteritas etiam post lapsum vi legis obligatur, est *fides* in Deum Servatorem, si Deus *ἱλαστήριον* sufficiens proponat. Quod debitum ex ipsa lege naturae fluit etc.) Da nun Gott ſein Weſen, die frei gebende Liebe, nie verleugnet, ſo hat er das von Seiten des Menſchen quoad possibilitatem *vivificandi* aufgehobene foedus operum nun auch von ſeiner Seite quoad *damnationem* aufgehoben, indem er an deſſen Stelle ein anderes foedus, das *foedus gratiae*, ſetzte, das aber auf demſelben Grundgeſetze ruht, daß Gott ſich als frei gebend, der Menſch als willig empfangend verhalte. Dies foedus gratiae beruht auf der Sendung Jeſu Chriſti, und §. 76—275 behandelt nun Coccejus nach der Bibel die Lehren von der Heilsthat, ihrem Zweck (der verheißenen Gnade), ihrer Weiſe (gratuito), ihrem Urheber (mediator), ihrem Mittel (fides), ihren Theilnehmern (fidelibus), ihrer Urſache (beneplacitum Dei), ihrer Verkündigung (scriptura sacra), der Art ihrer Aneignung (operatio Spiritus sancti), ihrem Ziele (gloria Dei). — Die Verkündigung dieſes zweiten Bundes zerfällt geſchichtlich in drei Perioden oder „Oeconomieen," (nach Hebr. 3, 3—4.), in die *oeconomia ante legem*, wo das Geſetz unter der Form des Gewiſſens, die Gnade unter der der patriarchaliſchen Protevangelien ſich manifeſtirte und das Reich Gottes in der Form der Familie exiſtirte, in die *oeconomia sub lege*, wo das Geſetz als Geſetz des Buchſtabens, die Gnade in der Form der Ceremonialtypen und der Prophetie, das Reich Gottes in der der Nation exiſtirte, und die *oeconomia post legem*, wo Chriſtus ſelbſt erſchien als das vollkommene perſönliche Geſetz und als die perſönliche Gnade, als das perſönliche Wort, und wo das Reich Gottes in univerſaler Form exiſtirt. — Die Folgen des foedus gratiae ſind a) die Aufhebung des foedus operum quoad efficaciam metus mortis, d. h. die Beſeligung des Einzelnen (§. 276—538); b) die Aufhebung desſelben quoad luctam cum peccato, d. i. die Verwandlung des leiblichen Todes aus einer Strafe in eine Befreiung vom *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (§ 539—609) und c) die Aufhebung desſelben quoad effecta omnia, d. i. die Auferweckung des Leibes.

So das Föderalſyſtem des Coccejus, wie er es in ſeiner Summa doctrinae de foedere et testamento Dei entwickelt hat (1. Aufl. 1648, 2. Aufl. 1653, nicht 54). Obwohl

sich Coccejus, wo er gelegentlich auf die Frage nach der letzten Ursache des Heiles, dem beneplacitum Dei, zu sprechen kommt, möglichst an die orthodoxe (prädestinatianische) Lehre anschließt, direkte Heterodoxieen vermeidet und den Arminianismus (§. 237 f.) bekämpft, so ist sein ganzes System als System doch ein nicht-prädestinatianisches; es ruht nicht auf dem Prädestinationsdogma, und könnte unbeeinträchtigt stehen bleiben, wie es ist, auch wenn die §§. 230 ff. fehlten oder anders lauteten. Sehr treffend sagt Max Goebel (Gesch. des christl. Lebens ꝛc. II, A., S. 157) daß bei Coccejus die von den Scholastikern in den Vordergrund gestellte Gnadenwahl zurücktritt und dafür die Gnadenführung des Volkes Gottes und der Einzelnen hervorgehoben wird. Die ref. Scholastik des 17. Jahrh. baute ihr System auf das *decretum Dei*, auf ein Prinzip, welches wiederum auf den Begriffen der göttlichen Aktivität und menschlichen Passivität ruhte, und wobei die ganze Heilsgeschichte als Geschichte im Grunde bedeutungslos, weil bloße „executio" des unabänderlichen „decretum," wurde. Coccejus dagegen geht aus von dem nicht philosophisch-abstracten, sondern biblisch-concreten Prinzip des *foedus* Dei, bei welchem der Mensch von vorneherein als persönliches Wesen gesetzt ist (nicht bloß als Executionsmaschine des decretum), bei welchem somit statt der abstracten Activität und Passivität von vorneherein die Grundbegriffe göttlicher Gnaden-Liberalität und menschlicher lebendiger Receptivität ihr Recht erhalten, und der Glaube in seiner tiefsten Fassung als Ur- und Grundform aller Frömmigkeit erscheint, und wobei endlich die Geschichte als solche, als Gnadenführung, in ihren vollen Werth und ihre volle Bedeutung eingesetzt wird. Wenn also auch Coccejus das Prädestinations-Dogma noch nicht überwunden hat, so liefert er doch das Material zu dessen Ueberwindung und hat wenigstens das Prädestinationssystem überwunden. Besonders klar wird dies in seiner Entwicklung des Begriffes des Willens, indem er und seine Schule den Intellectualismus der Scholastiker offen und entschieden verwarfen, d. h. den Willen nicht durch den intellectus bestimmt und regiert werden ließen, sondern dem Willen eine selbstständige *αὐτεξουσία*, der Erkenntniß gegenüber, zuschrieben. (Vgl. besonders *Burmann*, synopsis theologiae, II, 11, 3 ff. und Ebrard, ref. Dogmatik §. 257.)

Sobald Coccejus mit seinem Föderalsystem hervorgetreten war, bäumte sich die scholastische Schule gegen ihn auf, und warf ihm Heterodoxie, Judaismus, Pelagianismus, Chiliasmus und alle möglichen anderen Häresieen vor. Er dagegen sprach fest und unbeirrt die Wahrheit aus, daß „die Orthodoxie à la mode" das Verderben der ref. Kirche sey, weil die Gemeinden sich auf ihre Orthodoxie steiften, während sie doch der Liebe zu Gott baar und voll Weltliebe, ja ein wahres Sodom und Babel seyen. Coccejus hatte die erweckten Christen auf seiner Seite. Er stellte, lange vor Spener, den wesentlich pietistischen Grundsatz auf, „daß man Prediger, die die Lehre von der Gottseligkeit für ein Handwerk halten, meiden und ihre Predigten nicht besuchen solle." Zugleich trat er gegen die herrschende, strenggesetzliche Begründung der Sonntagfeier auf, mit dem (schwerlich zu rechtfertigenden) Satze, daß die Wahl eines je siebenten Tages nicht zur bleibenden Substanz, sondern nur zur A. T. Form des vierten Gebotes gehöre.

Bald knüpfte sich an die theologische Parteiung eine politische. Dieselbe aristokratisch ständische Partei in den Niederlanden, welche wenige Jahrzehente zuvor die Sache des Arminianismus zu der ihren gemacht hatte, trat jetzt auf die Seite der Coccejaner, während die oranische Partei in den Voetianern oder Scholastikern ihre Stütze fand. Von 1650—1672 hatten die ersteren die Oberhand; als 1672 die oranische Statthalterschaft wiederhergestellt wurde, und die Gegenpartei gewaltsam zu unterdrücken Miene machte, drohte ein neuer größerer Riß in der Kirche, als 1618. Aber durch die brüderlichen Zusprachen und Mahnungen der Jülich'schen und Berg'schen Provinzialsynoden (1676) und der niederrheinischen Generalsynode (1677) ließen sich die streitenden Parteien versöhnen; die Duldung des Coccejanismus ward förmlich beschlossen, und bald wurde

es Sitte und Satzung, daß je einer der drei Ordinarii an jeder Universität ein Coccejaner seyn müsse.

Aber auch innerlich glich sich der Gegensatz beider Schulen allmählig aus. Coccejus selbst schrieb außer seiner Summa doctrinae de foedere etc., in welcher er den gewöhnlichen Gang der Dogmatik ganz und gar verlassen hatte, eine (größere) *Summa theologiae* (2. Aufl. 1665), worin er in der Gesammtanordnung etwas mehr der Form einer gewöhnlichen Summa theologiae sich nähert (wiewohl er auch hier nicht von dem deer. Dei ausgeht, sondern vom loc. de script. sacra, dann die Lehre von der Dreieinigkeit, dann die vom „Heilsrathschluß" „consilium" Dei, kurz folgen läßt, und hierauf wieder die geschichtliche Entfaltung dieses Rathschlusses im foed. operum etc. etc. verfolgt); in der Ausführung aber sieht er, ganz wie in seiner Summa doctr. de foed., von den scholastischen Fragen und Lehrformeln völlig ab, und gibt nur biblisch-theologische Entwicklungen. Unter seinen Schülern befolgen Wilhelm Momma (geb. zu Hamburg, Pastor zu Lübeck) in seiner Schrift: De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia (Basel 1718), und Hermann Witsius (Prof. d. Theol. zu Franeker, dann zu Utrecht, endlich zu Leyden) in seinen De oeconomia foederum Dei cum hominibus libris quatuor (Leeuwarden 1685) noch ganz dieselbe Methode, und Witsius namentlich war es, welcher in tändelnd-geistreicher Weise die Analogie zwischen den verschiedenen Oeconomieen so weit auszuspinnen suchte, daß er z. B. schon im foed. operum (also vor dem Sündenfall) vier Sakramente (das Paradies, die beiden Bäume und den Sabbath), in der oeconomia foed. gr. ante legem ebenfalls eine Menge Sakramente (z. B. die Felle, in die Gott den Adam kleidete u. dgl.) nachzuweisen suchte. Unendlich bedeutender ist der geistvolle Franz Burmann (Prof. zu Utrecht). Dieser folgt (in seiner Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei, Utr. 1671) zwar im Ganzen der Anordnung der Summa theologiae seines großen Lehrers, geht aber in der Ausführung im Einzelnen auf alle diejenigen scholastischen Fragen ein, welche von wahrhafter Bedeutung und Fruchtbarkeit sind, befruchtet dadurch die Scholastik mit neuen lebendigen Erkenntnißkeimen, und gibt den Resultaten des Föderalismus eine gediegenere, festere Form. — In van Til (*ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντων λόγων* sive compendium theologiae, Bern 1703, und: theologiae utriusque compendium, Leyden 1704) stellt sich die gereifte Frucht der durch Föderalismus und Cartesianismus wiedergeborenen und erfrischten Dogmatik dar. (Van Til war Pastor und Prof. zu Dortrecht, dann Prof. d. Theol. zu Leyden.)

In seinen exegetischen Werken, namentlich in den A. T. Commentaren, hat Coccejus freilich oft mancherlei Spezialitäten neuerer Geschichte in den Propheten geweissagt finden wollen, woran aber nicht der ihm fälschlich zugeschriebene Grundsatz, daß jedes Wort Alles bedeuten könne, sondern die allgemeine Richtung der Propheten-Exegese in jener Zeit Schuld war. (Hat doch der Lutheraner Calov in dem Engel Offenb. 14, 9. seine eigene werthe Person geweissagt gefunden!) Welch tüchtiger Exeget aber Coccejus war, sieht man, wie aus der exegetischen Behandlung der h. Schrift in seinen dogmatischen Werken, so aus dem Schüler, den er auf exegetischem Gebiete gezogen hat — Campejus Vitringa.

Außer diesen Schülern des Coccejus, welche auf dem Gebiete der theol. Wissenschaft in seinem Geiste fortwirkten, sind noch zwei seiner Schüler zu nennen, in welchen seine erweckende Anregung fruchtbar ward für das kirchliche Leben. Der eine derselben ist der fromme Liederdichter Jodokus v. Todenstein, welcher zuerst zu Utrecht unter Voet, dann zu Franeker unter Coccejus studirte, von jenem die ersten erweckenden Anregungen, von diesem die mächtigste Förderung empfing, und mit Beiden, trotz dem Parteienstreite, in dankbarer Liebe vereinigt blieb, und dessen mächtige erweckende Einwirkung M. Goebel (a. a. O. S. 160—180) beschrieben hat. Der andere war Dr. Friedr. Ad. Lampe, kein unmittelbarer Schüler Koch's, sondern ein Schüler der Coccejaner Vitringa, Roell und van der Waeijen und ein großer und aufrichtiger Ver-

ehrer „des großen Apollos," Johannes Coccejus, — ein Mann, dem es gelang, den ſich in Separatismus überſtürzenden Pietismus durch Milde und Weisheit wieder mit der Kirche, und die Kirche mit ihm zu verſöhnen. Dr. A. Ebrard.

Cochläus, Johann, hieß eigentlich Dobeneck, und nannte ſich eine Zeit lang auch Wendelſtein, nach ſeinem bei Nürnberg gelegenen Geburtsort. Er gehört unter die römiſchen Theologen in Deutſchland, welche im Reformationszeitalter den undankbaren Beruf hatten, die evangeliſche Lehre officiell widerlegen zu ſollen. Uebrigens hat er ſich zu dieſem Geſchäft immer ſelbſt hinzugedrängt. Sein Leben war ein unſtetes und wechſelndes. Er iſt bald lateiniſcher Schulrector, Hofmeiſter, Dechant, fürſtlicher Sekretär, Canonicus, da und dort, lebt in Cöln, Nürnberg, Bologna, Frankfurt, Mainz, Dresden, Breslau, Eichſtätt. Seine wichtigeren Stellungen waren die eines Dechanten an der Frauenkirche zu Frankfurt a. M., und eines Sekretärs des Herzog Georg zu Sachſen in Dresden. In Frankfurt mußte er bald mit der keimenden Reformation in Conflict kommen; ſchon die mit dem Bauernkriege daſelbſt zuſammenhängende Bewegung nöthigte ihn 1525 zu fliehen, und vergeblich war ſein noch Jahre lang von auswärts fortgeſetztes Proteſtiren gegen die Entwicklung der dortigen Dinge, ſowie die Verſuche, durch fremde Gewalt derſelben zu ſchaden. Bei Herzog Georg war er der Nachfolger Emſer's, ein ebenſo dienſtwilliges Werkzeug, als verſtockender Dämon für den Herzog; er mußte deſſen ſchriftliche Polemik gegen Luther führen. Außer ſeiner ſehr reichen und mannigfaltigen literariſchen Thätigkeit ſehen wir ihn mehreremale handelnd auf dem Schauplatze der Reformationsgeſchichte auftreten. Schon auf dem Wormſer Reichstag hatte er ſich (von Frankfurt aus) bei dem Legaten Aleander eingeführt, und wußte ſich zu der Unterredung, welche der Churfürſt von Trier am 24. April mit Luther hatte, Zutritt zu verſchaffen, um wenigſtens durch die ſtumme Rolle des lauernden Beobachters ſich genug zu thun. Faſt zehen Jahre ſpäter aber kam er in Dienſten Herzog Georgs auf den Augsburger Reichstag. Hier wurde er einer der thätigeren Mitarbeiter an der Confutations-Schrift gegen die Auguſtana, von der er ſelbſt erzählt, daß ſie, als ſie in der Verſammlung vor Kaiſer und Fürſten vorgeleſen worden, nur das Lächeln der Evangeliſchen erregte. Allein ſeinem perſönlichen Eifer that dieſe Thätigkeit nicht genug. Er beeilte ſich, auf eigene Rechnung eine Anklageſchrift an den Kaiſer gegen Melanchthon als den Urheber der Confeſſion zu richten, von der er ſich große Wirkung verſprochen zu haben ſcheint, und der er den Titel: Philippicae gab. Camerarius urtheilt von ihr, daß ſie voll geweſen ſey, der malitia improbitatis und levitas ineptiarum, und der Kaiſer wohl weder Zeit noch Neigung gehabt haben möge, ſich mit dem elenden Machwerke zu befaſſen. Es iſt bezeichnend, daß er darin Melanchthon eines wegwerfenden Betragens gegen den päbſtlichen Legaten anklagt. Nachher ward er mit erwählt, an den auf den Reichstag folgenden vergeblichen Vergleichsverhandlungen römiſcherſeits Antheil zu nehmen; er befand ſich unter den Sieben, welche anfänglich hiezu von jeder Seite aufgeſtellt wurden; als aber das Unternehmen ſich in dieſer Geſtalt fruchtlos erwieſen und deßwegen neu verſucht wurde, mit einer beiderſeitigen Abordnung von je Dreien, ſo trat er mit den Andern aus, um Eck als dem einzigen Theologen das Feld zu räumen. Später finden wir ihn thätig bei dem Regensburger Colloquium von 1546 nachdem er auch 1540 für den Hagenauer Convent ein dießmal ziemlich gemäßigtes Gutachten über die Augsburgiſche Confeſſion geſtellt hatte. (Die Meinung, daß er der Verfaſſer des Regensburger Interims ſey, darf als beſeitigt angeſehen werden). Doch trat er in Regensburg hinter Malvenda und Billich zurück, denen er auch nur in zweiter Linie beigegeben geweſen zu ſeyn ſcheint. Seine Heftigkeit, die ihn wohl im Eifer bis zum Lächerlichen führte, ſcheint ihn ſtets zur untergeordneten Perſon bei Unterhandlungen gemacht zu haben. Geſtorben iſt er 1552.

Wichtiger als ſein perſönliches Auftreten iſt die Rolle, welche er als äußerſt fruchtbarer und allezeit ſchlagfertiger polemiſcher Schriftſteller ſpielt. Selbſt Katholiken geben zu, daß bei aller formellen Bildung und Polyhiſtorie ſeine Arbeiten ſehr wenig eigentlichen

positiven Gehalt darbieten. Auch seine Polemik ist von geringem sachlichem Werthe; sie steht hierin sogar hinter der klopffechterischen Sophistik eines Eck zurück; aber sie ist bezeichnend für ihn und für die Sache, der er diente, durch ihre ganze Art und Weise: er ist es vornehmlich, der den persönlichen Angriff führte, die Reformation aus dem Gesichtspunkte des gemeinsten Pragmatismus zu erklären, und mit dem Schmutze der Verläumdung zu beflecken suchte, und ist hierin der Vater jener bis auf den heutigen Tag nicht ausgestorbenen Streitweise geworden, welche die ganze Kirchenspaltung nur aus der zufälligen Eifersucht des Dominikaner- und Augustiner-Ordens ableiten möchte, mag er auch nicht der erste Erfinder dieser großen Entdeckung seyn. Dies ist der Standpunkt, welchen sein mehrfach herausgegebenes Hauptwerk: commentaria de actis et scriptis Mt. Lutheri, chronographice ex ordine ab a. 1517 usque ad a. 1546 inclusive *fideliter* conscripta, einnimmt. — Wissenschaftliche Bedeutung hat unter seinen übrigen, nicht gesammelten, Werken vornehmlich die Schrift: historiae Hussitarum libri XII., Mainz 1549, welche eine bedeutende Quelle für diesen Stoff bleibt, um so mehr, als er selbst ihm anvertraute Urkunden unterschlagen hat, aber aus begreiflichen Gründen nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist. **Weizsäcker.**

Cölestin I., ein Römer von Geburt, wurde 422 zum Bischof von Rom gewählt, nachdem er vorher das Amt eines Diakonus bekleidet. Wie er es in der Theorie offen aussprach, daß er seine Hirtensorge als eine unbegrenzte, über alle christlichen Lande reichende ansehe, so war auch das hervorragendste Streben seines Pontificates die Ausdehnung der Jurisdiction, der römische Primat. Zuerst benutzte er eine Streitsache in der afrikanischen Kirche, um das Recht des römischen Bischofs, Appellationen von dorther anzunehmen, zu behaupten. Doch wurde sein Anspruch von einer afrikanischen Synode mit großem Ernst zurückgewiesen. Glücklicher war seine Einmischung in die nestorianischen Lehrstreitigkeiten. Cyrillus stattete ihm einen Bericht über des Nestorius Irrlehren ab und schmeichelte ihm schon dadurch, daß er sich an ihn wie an einen Richter über die gesammte Kirche wandte, während Nestorius in einem mehr kollegialischen Tone an ihn geschrieben hatte. So wurde auf einer römischen Synode gegen letztern das Urtheil gesprochen, er solle in 10 Tagen nach Empfang desselben, bei Strafe der Entsetzung und Excommunication, einen schriftlichen Widerruf seiner Behauptungen ausstellen. Und die Vollziehung dieses Spruches übertrug Cölestin gerade dem Cyrillus, dem dies um so mehr willkommen war, da er nun die Furcht vor einem neuen Schisma der lateinischen und der orientalischen Kirche zur Verdammung seines Gegners mitwirken lassen konnte. Sonst hätte er die Einmischung des römischen Bischofs so wenig als befugt anerkannt wie der byzantinische Hof. Wurde nun gleich der Streit auf der Synode zu Ephesus (431) entschieden, so war es für Cölestin doch eine Genugthuung, daß seine Legaten hier eine Rolle spielten und daß das Urtheil der Synode auf das *seine* ausdrückliche Rücksicht nahm. Noch im folgenden Jahre, als Nestorius in einem Kloster schon Ruhe gefunden, war es der römische Bischof, der den Kaiser Theodosius zu seiner fernern Verfolgung aufforderte. Cölestin starb 26. Juli (nach Andern 25. März) 432 und ist kanonisirt worden.

S. Leben b. Platina. — Bower, Hist. d. röm. Päbste II, 58.; Neander, Allg. Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche. 2. Aufl. IV, 881—941.

Cölestin II., vorher Guido, aus Tuscien gebürtig, hat die päbstliche Tiara nur vom 26. Sept. 1143 bis zum 9. März 1144 getragen und also die Hoffnungen, die man auf ihn baute, nicht erfüllen können. Er hob das Interdikt auf, welches sein Vorgänger Innocenz II. auf diejenigen Orte gelegt, wo Ludwig VII. von Frankreich, der einen von ihm ernannten Erzbischof von Bourges nicht anerkannte, sich aufhalten würde. Gern gab Ludwig dem neuen Pabste, der Legat in Frankreich gewesen war, nach und bot die Hand zur Aussöhnung.

Bower VII, 199 ff.; Schmidt, Gesch. von Frankreich I, 377.

Cölestin III., vorher Jacinto Bobo, dem römischen Adel angehörig, wurde 27. März

1191 als ein Greis von 85 Jahren und nach 48jährigem Cardinalat auf den päbſtlichen Stuhl erhoben. Es war ein bedenklicher Zeitpunkt und eine ſchwierige Zeit, der greiſe Pabſt, halben Maßregeln geneigt, ſeinem furchtbaren Gegner, dem hohenſtaufiſchen Heinrich VI., lange nicht gewachſen. Dieſer lagerte mit ſeinem Heere vor Rom und verlangte die Kaiſerkrönung, unterſtützt durch die Römer ſelbſt, welche das deutſche Heer von ihren Aeckern entfernt wünſchten. Vergebens zögerte der Pabſt mit ſeiner eigenen Krönung, um jenen hinzuhalten; am zweiten Oſtertage mußte er Heinrich mit ſeiner Gemahlin Conſtanze feierlich zu St. Peter krönen. Daß er ihm die Krone erſt aufgeſetzt und dann mit dem Fuße wieder vom Kopfe geſtoßen habe, um ſeine Gewalt, ſie zu geben und zu nehmen, anzudeuten, iſt eine alberne Erfindung. Nach der Feier erhielt er zwar Tusculum heraus, welches Heinrich beſetzt gehabt, aber nur, um die treue Stadt durch die wüthenden Römer nach dem Vergleiche, den ſein Vorgänger mit ihnen geſchloſſen, von der Erde vertilgen zu ſehen. In wenigen Jahren ſah er auch das normanniſche Reich, welches ſein Vorgänger an Tancred verliehen, dem verhaßten Hohenſtaufen zufallen, der auf ſein Erbrecht pochte, der päbſtlichen Lehnshoheit ſpottete und mit herriſcher Grauſamkeit gegen die Glieder und Anhänger des normanniſchen Fürſtenhauſes wüthete. Die Theilnahme des Pabſtes an der Verſchwörung der deutſchen Fürſten gegen den Kaiſer reizte dieſen nur, ohne ihm zu ſchaden, und den Bann, mit dem er ihn bedrohte, nahm er bald wieder zurück, als Heinrich geſtorben. Auch die religiöſe Weltbewegung brachte dem Pabſte nur Kränkungen und Demüthigungen. Er mußte den vom Kreuzzuge über Rom heimkehrenden Philipp von Frankreich ſeines Gelübdes entbinden. Der Biſchof von Ely, des Richard Löwenherz Stellvertreter und Kanzler in England, Legat des apoſtoliſchen Stuhles, wurde von aufrühreriſchen Vaſallen, die mit Philipp insgeheim verbündet waren, aus dem Lande gejagt. Der Pabſt drohte mit dem Interdikt, man achtete nicht darauf; er erließ Mahnungen an den König von Frankreich, dieſer lachte ihrer und mißachtete auch den päbſtlichen Spruch gegen die eigenmächtige Löſung ſeiner Ehe und Anknüpfung einer neuen. Obwohl der päbſtliche Stuhl allen Kreuzfahrern während ihrer Abweſenheit Sicherheit und Schutz verſprochen, wagte Cöleſtin aus Furcht vor dem Kaiſer doch nicht, die Gefangennehmung Richard's von England energiſch zu ſtrafen. Erſt als der König ſich um das berüchtigte Löſegeld frei gekauft, ſchleuderte er gegen Leopold von Oeſterreich den Bannfluch, bis ſich dieſer, freilich erſt ſterbend, fügte. Der Pabſt überlebte Heinrich VI. nur um wenige Monate. Während ſeiner letzten Krankheit hatte er den unerhörten Plan, ſeiner Würde zu Gunſten des Cardinal Colonna noch bei Lebzeiten entſagen zu wollen, was aber die Cardinäle nicht zugaben. Er ſtarb 8. Jan. 1198 und machte einem Pabſte von weit anderm Sinne Raum, dem dritten Innocenz.

Bower, VII, 373.; Raumer, Geſch. d. Hohenſt. III, 21 ff.; Hurter, Geſch. P. Innocenz des Dritten I, 45—73.

Cöleſtin IV., ein Mailänder aus dem Geſchlechte der Caſtiglione, wurde in einem unter der Tyrannei des römiſchen Senators abgehaltenen Conclave 23. September 1241 der Nachfolger Gregor's IX. Er ſoll an eine Ausſöhnung mit den Ghibellinen gedacht haben, ſtarb aber ſchon vor ſeiner Krönung nach einem Pontificate von 16 oder 18 Tagen.

Bower VIII, 80.; Raumer, Geſch. d. Hohenſt. IV, 107.

Cöleſtin V. Auf den Tod Nikolaus' IV. folgte eine Vacanz des apoſtoliſchen Stuhles von 2 Jahren und 3 Monaten, bis das dringende Verlangen Karls II. Anjou, Königs von Neapel, den Ehrgeiz und die Parteiung der Cardinäle überwand. Am 5. Juli 1294 einigten ſie ſich in einem Pabſte, der allen Parteien gleich ungefährlich ſchien. Sie wählten den faſt 80jährigen Einſiedler Petrus, aus Iſernia in Apulien und von dunkler Herkunft, den man nach ſeiner Zelle auf dem Berge Morrone (unweit Sulmona in den Abruzzen) zu nennen pflegte. Schon ſtand er im Rufe der Heiligkeit und Wunderthätigkeit und war als Stifter eines Mönchsordens von 36 Brüdern bekannt, der nach der Regel des heiligen Benedikt lebte und ſpäter nach dem Pabſte benannt

wurde. Cöleſtin V. ergab ſich in die Wahl als in eine göttliche Schickung. Er war ein Mann von mönchiſchen Tugenden und mönchiſcher, wenig umfangreicher Gelehrſamkeit. Seit 60 Jahren nur auf das Heil ſeiner Seele bedacht, wurde es ihm in menſchlichen Geſchäften, auf dem höchſten Richterſtuhle der Welt, nimmer wohl. Er ſtand ganz unter dem Einfluſſe des Anjou, verlegte ſeine Curie nach Neapel, ernannte 12 Cardinäle, von welchen 7 Franzoſen Schützlinge Karl's und 5 Italiener ſeine Unterthanen waren. Auch mißfiel den Cardinälen ſeine Erneuerung der Conſtitution Gregor's X. über die Conclave-Ordnung. Gleich nach ſeiner Erhebung erwachte in dem unglücklichen Pabſte der ſehnlichſte Wunſch, ſeine Würde wieder niederzulegen. Cardinal Gaetani (der ſpätere Bonifaz VIII.) nährte in ihm das Verlangen und widerlegte die Zweifel des Pabſtes über die kanoniſche Zuläſſigkeit eines ſolchen Schrittes. Trotz den Gegenanſtalten des Königs entſagte der Pabſt 13. Dez. 1294, nachdem eine für dieſen Fall entworfene Conſtitution es ermöglicht. Dante ſchaute in der Hölle „den Schatten deſſen, den feiger Sinn zur großen Weigrung brachte“ (Inferno III, 59). Sein Nachfolger, Bonifaz, wollte ihn nun mit ſich nach Rom nehmen, damit er nicht von ſeinen Feinden, welche die Entſagung für ungültig erklären konnten, noch als Werkzeug benutzt würde. Petrus, den nur nach ſeiner alten Zelle verlangte, entfloh aber nach Sulmona und dann, auf Geheiß des Pabſtes verfolgt, in einen abgelegenen Wald. Er wurde ausgeliefert und ſeitdem auf dem Felſenſchloſſe Fumone bei Anagni ſtreng in einer dumpfen Zelle bewacht, bis die Kerkerluft, Faſten und Bußübungen ſeinem Leben 19. Mai 1296 ein Ende machten. Sein Grab wurde ein Wallfahrtsort, wo, wie bei ſeinem Leben ſchon durch ſeine Berührung, Kranke geſundeten. Clemens V. nahm ihn unter die Heiligen auf, der 19. Mai iſt ſein Gedächtnißtag.

Drumann, Geſch. Bonifacius des Achten I, 6—18.; Bower VIII, 224.

Dr. G. Voigt.

Cöleſtinerorden, geſtiftet 1254 von Peter von Murrone, nachmaligem Pabſt Cöleſtin V. (5. Juli 1294 bis 13. Dez. 1294), vor ſeiner Wahl Einſiedler auf dem Berge Morrone in Apulien. Seine Mönche, Einſiedler des heiligen Damian oder von Murrone genannt, und die Regel des heiligen Benedikt befolgend, nahmen ſeit der Erhebung des Stifters zum Pabſt den Namen Cöleſtiner an, erhielten von ihm Schutz und bedeutende Vorrechte, und verbreiteten ſich ſchnell in Italien, Frankreich, Deutſchland und in den Niederlanden. Heutzutage gibt es deren nur noch in Italien, und zwar in geringer Zahl. Ueber die Abart der Franziskaner, die denſelben Namen führt, ſ. d. Art. Franz v. Aſſiſi u. d. Franziskanerorden.

Cölibat, Eheloſigkeit, iſt der Stand der Virginität, zu welcher ſich Jemand durch den Empfang der höheren Weihen in der römiſchen Kirche, oder durch ein Gelübde (votum castitatis) verpflichtet. Die vorchriſtliche Zeit kennt eine ſolche Verpflichtung bei den Veſtaliſchen Jungfrauen; die heidniſchen Prieſter lebten dagegen in der Ehe, eben ſo die jüdiſchen Prieſter und Hoheprieſter, denen nur um der Heiligkeit des Amts willen unterſagt war, eine Buhlerin, eine Entweihte, eine Geſchiedene zu heirathen, dem Hohenprieſter ſelbſt eine Wittwe (3 Moſis 21, 7. 8. 14. 15. vergl. Saalſchütz, das moſaiſche Recht Theil II, S. 786—788). Zur Vorbereitung auf heilige Handlungen ſollten ſie ſich aber ihrer Frauen enthalten, was ja ſelbſt vom ganzen Volke gefordert wurde, als dieſem die Geſetzgebung auf Sinai zu Theil wurde (2 Moſis 19, 15. vergl. *Spencer.* de legibus Hebraeorum ritualibus. [ed. Tüb. 1732 Fol.] pag. 189 sq. ſ. v. Bohlen, das alte Indien B. I. S. 338 ff.). Die heilige Schrift des neuen Bundes hat kein Verbot der Ehe; die Apoſtel waren zum Theil ſelbſt vermählt (Ev. Matth. 8, 14. 1 Kor. 9, 5.), empfahlen ſelbſt den Vorſtehern der Gemeinden die Ehe (1 Tim. 3, 1.), ohne aber zu verkennen, daß unter Umſtänden nicht zu heirathen beſſer ſey, als ſich zu vermählen (1 Kor. 7, 38.). Darauf hin bildete ſich ſchon frühzeitig in der Kirche die Anſicht, der eheloſe Stand verdiene den Vorzug (*Hermas*, lib. I, vision II, 3. *Ignatius* ad Polycarp. c. V. u. a.); ſie ſteigerte ſich ſelbſt bald zu einer förmlichen Verachtung der Ehe (*Ori-*

genes in Numer. hom. VI. ed. de la Rue Tom. II. pag. 288. *Hieronymus* ad Jovinianum I, 4. u. a.). Daher finden sich auch schon seit dem zweiten Jahrhundert Beispiele freiwilliger Gelübde zur Ehelosigkeit und die Forderung der Continenz vor der Verrichtung heiliger Funktionen (s. Schwegler, der Montanismus. Tübing. 1841. S. 122 ff.). Seit dem vierten Jahrhundert ergingen bereits Gesetze in dieser Richtung, wie c. 1. Conc. Neocaesar. a. 314 (c. 9. dist. XXVIII.), c. 10. Conc. Ancyran. a. 314 (c. 8. eod.). Der c. 33. Conc. Eliberit. a. 313 (?) unterliegt dagegen einem großen kritischen Bedenken. Unverheirathete wurden bei der Anstellung in geistliche Aemter vorgezogen, doch die Ehe selbst den Klerikern nicht verboten, insbesondere aber untersagt, eine bereits bestehende Ehe aus religiösen Gründen aufzulösen (c. 5. Apostolorum, in c. 14. dist. XXVIII. vergl. den Bericht über den Schluß des Nicänischen Concils 325, auf den Rath des heiligen Paphnutius aus Oberthebais bei *Socrates*, hist. eccl. lib. I, c. 11., *Sozomenus* lib. I. c. 23. der historia tripartita in c. 12. dist. XXXI., deren Aechtheit ohne Grund von Berg über das Eheband S. 70 ff. angegriffen ist.). Das Concil von Gangra 355 (?) verfügte deßhalb auch in c. 4. (c. 15. dist. XXVIII.) gegen die Eustathianer: „Si quis discernit presbyterum conjugatum, tanquam occasione nuptiarum quod offerre non debeat et ab ejus oblatione ideo se abstinet, anathema sit.“ Dagegen entschied sich aber Siricius Bischof von Rom im Jahr 385 (ad Himerium Tarraconensem ep. I, cap. 7., in c. 3. 4. dist. LXXXII.), indem er erklärte, im alten Testament sey die Priesterehe erlaubt gewesen, weil nur aus dem Stamm Levi Priester genommen werden durften. Mit dem Wegfall dieser Beschränkung hat jene Licenz ihre Geltung verloren und die „obscoenae cupiditates“ d. i. die Ehe, hindere die Verwaltung des geistlichen Amts. Hierbei blieben auch die folgenden römischen Bischöfe (m. s. die Decretalen Innocenz I. von 404, 405 in c. 4—6. dist. XXXI, Leo's I. von 446, 458. in c. 1. dist. XXXII, c. 10. dist. XXXI. u. a.) und an diese schloß sich auch alsbald die übrige Kirche an (Conc. Carthag. II, a. 390 c. 2., in c. 3. dist. XXXI. c. 3. dist. LXXXIV., Conc. Carthag. V. a. 401 c. 3, in c. 13. dist. XXXII. c. 4 dist. LXXXIV. u. a.). Das Verbot galt zuerst für Bischöfe, Priester und Diakonen, seit dem fünften Jahrhundert aber auch für Subdiakonen dahin, daß nach der Ordination von ihnen eine Ehe nicht mehr eingegangen werden dürfe (Leo I, a. 446. in c. 1. dist. XXXII. Gregor I. a. 591, 594 in c. 1. dist. XXXI. c. 2. dist. XXXII. u. a., darnach Conc. Agath. a. 506, c. 39, in c. 19. dist. XXXIV. u. a.). Den Klerikern der niederen Weihen blieb dagegen gestattet, eine Ehe zu schließen, außer mit einer Wittwe und zum zweitenmal (Conc. Carthag. V. a. 401. c. 3. in c. 13. dist. XXXII, Gregor I. a. 601, in c. 3. eod. u. a., vergl. c. 26. Apostol.). Die weltliche Gesetzgebung bestätigte diese Bestimmungen, mit der Maßgabe, daß verheirathete Personen oder solche, welche Kinder und Enkel hätten, nicht zu Bischöfen angenommen werden sollten, und mit dem Zusatze, daß Ehen der Kleriker der höheren Weihen nach ihrer Ordination als nichtig und die aus solchen entsprossenen Kinder als unehelich betrachtet würden (c. 10, 14. Cod. Theod. de episcopis et clericis (14, 2.) von Constantius und Constans a. 353, 357, wiederholt in c. 2. Cod. Justin. eod. (I. 3.) c. un. C. Theod. de bonis clericorum, von Theodosius und Valentinian a. 434, in c. 20. Cod. Just. cit. I, 3. — c. 42. §. 1. c. 45. C. J. de episc. et cler. (I. 3.) von Justinian a. 528, 530. Nov. V. c. 8. a. 535. Nov. VI. c. 1. 5. a. 535, Nov. XXII. c. 42. a. 536. Nov. CXXIII. c. 1. 14. 29. a. 546.)

Die Kirche des Orients ist bei der ältern kirchlichen Gesetzgebung stehen geblieben (c. 14. Conc. Chalced. a. 451. c. 3. 6. 12. 13. 48. Conc. Trullan. a. 692, c. 7. dist. XXXII. c. 13. dist. XXXI. vergl. Balsamon zum 6. 48. Trull.) und die römische Kirche hat für die mit ihr unirten Griechen, Maroniten und andern Orientalen dieß selbst zugestanden. Es erklärt darüber Benedikt XIV. in der Constit. Etsi Pastoralis vom 26. Mai 1742. §. VII. nro. 26. (Bullar. Magn. ed. Luxemburg. Tom. XVI, Fol. 100): „Etsi expetendum quam maxime esset, ut Graeci, qui sunt in sacris ordinibus constituti, castitatem non secus ac Latini servarent. Nihilominus, ut eorum cle-

rici, subdiaconi, diaconi et presbyteri uxores in eorum ministerio retineant, dummodo ante sacros ordines, virgines, non viduas, neque corruptas duxerint, Romana non prohibet Ecclesia. Eos autem, qui viduam vel corruptam duxerint, vel ad secunda vota, prima uxore mortua, convolarint, ad subdiaconatum, diaconatum et presbyteratum promoveri omnino prohibemus“ verb. deſſelben Pabſtes Conſtit. Eo quamvis tempore vom 4. Mai 1745 §. 34. 35. (Bullarium cit. Tom. XVI. Fol. 296.). Ja ſelbſt darüber, ob die von den Kopten und anderen Griechen nach der Ordination geſchloſſenen Ehen null oder nur unerlaubt ſeyen, fehlt es nicht an Controverſen in der römiſchen Kirche (Benedikt XIV. Conſtit. Anno vertente vom 19. Juni 1750, §. 13. im Bullarium cit. Tom. XVIII. Fol. 167).

Die lateiniſche Kirche hat dagegen die Grundſätze über die Pflichten der Virginität nach und nach immer ſtrenger gefaßt und zu verwirklichen vermocht, doch nicht ohne fortwährendes Ankämpfen von Seiten des die Befreiung von dieſem Joche begehrenden Klerus. Die große Menge der ſeit dem achten Jahrhundert darüber ergangenen Geſetze beweist, daß dieſelben ſo leicht nicht zur Herrſchaft gelangen konnten. (Concil. Moguntin. a. 888. c. 19. Augustan. a. 952 bei *Hartzheim*, Conc. Germaniae Tom. II, Fol. 373, 623 u. a.) Seit der Mitte des elften Jahrhunderts übte Hildebrand wie auf die Schritte der römiſchen Curie überhaupt, ſo auch hierbei einen entſcheidenden Einfluß, ſo daß die Verordnungen Leo's IX. (vergl. c. 14. dist. XXXII. a. 1054), Stephan's IX. (c. 14. dist. XXXI. a. 1058), Nikolaus' II. (c. 5. dist. XXXII. a. 1059), Alexander's II. (c. 6. dist. XXXII. c. 16—18. dist. LXXXI, a. 1063), bereits feſtſtellten, was ihm ſelbſt als Gregor VII. zur Vollziehung zu bringen übrig blieb. Auf einer Synode von 1074 erneute er die Feſtſetzung von 1059 und 1063 (ſ. vorhin cit.), nach welcher der beweibte Prieſter, welcher das Sakrament des Altars verwaltete, eben ſo wie der Laie, der aus der Hand eines ſolchen das Sakrament empfinge, in den Bann fallen ſolle. (S. c. 15. dist. LXXXI. nebſt der Bemerkung der Correctores Romani dazu, vergl. *Bertold*, Constant. de coelibatu sacerdotum und Apologeticus pro Gregorio VII. — *Sigebert*, Gemblacensis apologia contra eos, qui calumniantur missas conjugatorum sacerdotum. ſ. *Sigfr. Hirsch*, de vita et scriptis Sigeberti. Berol. 1845. pag. 197 verb. Brandes literariſche Zeitung. Berlin 1842. 4. nro. 39 p. 898). Wer ſich im Beſitze eines höheren Ordo befand, ſollte durch Eingehung einer Ehe Amt und Pfründe verlieren, beſtimmte dann Urban II. im Jahr 1089 (c. 10. dist. XXXII.). Dazu fügten das Concil von Rheims 1119 c. 5. und des Laterans 1123. c. 21. (c. 8. dist. XXVII.), daß dergleichen Ehen getrennt, die Perſonen aber Bußanſtalten übergeben würden. Das Lateranconcil von 1139 erneute dieſe Beſtimmung mit der Erklärung, „hujusmodi copulationem . . . matrimonium non esse“ (c. 40. Can. XXVII. qu. I.). Das ſpätere kanoniſche Recht hat alles dieſes wiederholentlich beſtätigt. M. ſ. deßhalb Tit. X. de filiis presbyterorum ordinandorum vel non. I, 17.; in VI°. I, 11. Tit. X. de clericis conjugatis III, 3.; in VI°. III, 2; Tit. X. qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt. IV, 6. — Auf die niederen Weihen wurden dieſe ſtrengen Grundſätze nicht mit ausgedehnt. Alexander III. und Innocenz III. ſprachen zwar aus, daß wenn Jemand einen ordo minor beſitze und dann eine Ehe ſchließe, er dadurch ſeine Stelle und die Privilegien des geiſtlichen Standes verlieren ſolle (c. 1. 2. 3. 5. 7. 9. X. de clericis conjugatis III, 3.); doch ſtellten Bonifaz VIII. (c. un. de clericis conjug. in VI°. III, 2. a. 1298) und Clemens V. (Clem. I. de vita ac honestate clericorum III, 1. a. 1311) das ältere Recht wieder her, unter der Bedingung, daß ſolche Perſonen die Tonſur und die geiſtliche Kleidung beibehielten. Nachdem durch die Reformation (ſ. weiter unten) das römiſche Syſtem verlaſſen war, ſuchte Karl V. durch das Interim von 1548 die Aufhebung deſſelben herbeizuführen, auch veranlaßte er nebſt mehreren Fürſten die Erörterung dieſer Angelegenheit auf dem tridentiniſchen Concil (ſ. *Pallavicini*, hist. Conc. Trid. lib. XVII. cap. 4. u. 8. lib. XXII. c. 10. u. 15. lib. XXIV. c. 12. u. 9. 10. *Sarpi* hist. Conc. Trid. lib. VII, cap. 20, v. Weſſenberg, die großen Kirchenverſammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts, Band

IV. S. 99 ff.). Dieſes hat indeſſen das frühere Recht im Allgemeinen beſtätigt und es gelten deßhalb folgende Vorſchriften: 1) die Pflicht zur Eheloſigkeit iſt nach dem Empfang der höheren Weihen oder nach der Profeßleiſtung, ſowie nach der Uebernahme eines feierlichen Gelübdes (votum solenne) eine ſo bindende, daß eine ſpäter geſchloſſene Ehe nichtig iſt. (Conc. Trid. sess. XXIV. de sacram. matrim. can. 9. verb. c. un. de voto in VI°. III, 15.). 2) Wenn Jemand, der einen niedern Ordo beſitzt, eine Ehe ſchließt, ſo iſt dieſe zwar giltig, doch verliert er ſeine Stelle und die Fähigkeit zu den höheren Weihen. 3) Bereits verheirathete Perſonen können die niederen Weihen empfangen, wenn ſie die Abſicht haben, zu den höheren emporzuſteigen (c. 4. de temporibus ordinationum in VI. [I, 9.] Bonifac. VIII.) und dies dadurch bekunden, daß ſie ein votum castitatis perpetuae ablegen (c. 2. X. de clericis conjug. [III, 3.] Alexander III.). Die Promotion zu den höhern Weihen ſelbſt kann aber erſt dann erfolgen, wenn die Gattin ſich ſelbſt bereit erklärt, den Schleier zu nehmen und das Kloſter zu wählen (c. 5. 6. X. de conversione conjugatorum [III, 32.] Alexander III.). Das Tridentiniſche Concil beſtimmt außerdem (sess. XXIII. cap. 6. 17. de reform.), daß in Ermangelung unverheiratheter Kleriker auch verheirathete Perſonen zu den Funktionen der niederen Weihen zugelaſſen werden können, wenn ſie nur nicht in einer zweiten Ehe leben, die Tonſur und geiſtliche Kleidung in der Kirche tragen.

Die römiſche Kirche hält ſo ſtreng auf den Cölibat, weil ſie den Stand der Virginität oder Eheloſigkeit überhaupt dem der Ehe vorzieht (Conc. Trid. sess. XXIV. can. 10. de sacram. matrim.), woraus doch folgt, daß die Ehe geradezu unſittlich ſey oder womit wenigſtens derſelben ihre eigentliche Würde abgeſprochen wird; die Kirche thut dies ferner darum, weil ſie nur ſo ihre hierarchiſchen Tendenzen zu befriedigen im Stande zu ſeyn glaubt, da die Ehe ihre Diener an die Familie und an den Staat knüpft, von denen die Kirche völlig unabhängig ſeyn ſoll. Es iſt der Gedanke, den Gregor VII. unumwunden ausſprach (epist. lib. III. p. 7): „Non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus.“ Durch die Eheloſigkeit wird indeſſen die wahre Virginität und Keuſchheit keineswegs unbedingt befördert, vielmehr nur zu oft das Gegentheil. Die Klagen über Ausſchweifungen der Kleriker im Geheimen oder mit den Haushälterinnen (mulieres subintroductae, *γυναῖκες συνείσακτοι*) ſind ſo alt und ſo neu, als der Cölibat überhaupt geſetzlich beſteht. Bereits eine Synode zu Antiochien von 269 u. a. (*Euseb.* hist. eccl. lib. VII. c. 30., vergl. *Heinichen*, excurs. XIII. pag. 418—437 in ſeiner Ausgabe von Euſebius) mußte dagegen einſchreiten; dann im fränkiſchen Reiche Capitulare a. 742, c. 7. 744. c. 8. Capit. Aquisgran. a. 789, c. 4. u. v. a. (*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 17. 21. 55. u. a.), Concil. Mogunt. a. 888. c. 10. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. Fol. 372.), worin es heißt: „Saepe audivimus — plurima scelera esse commissa, ita ut quidam sacerdotum cum propriis sororibus concumbentes filios ex eis generassent.“ Das Capit. Caroli M. a. 769. c. 5. (*Pertz* a. a. O. Fol. 33.) beſtimmt: „Si sacerdotes plures uxores habuerint, — sacerdotio priventur, quia deteriores sunt secularibus.“ Klagen über den Concubinat und die Unzucht des Klerus vernimmt man während des ganzen Mittelalters. Mußte doch darauf gedrungen werden, daß der Concubinat den Geiſtlichen geſtattet werde, damit ehrbare Frauen nicht verführt würden (ſ. *Nicol. de Clemangis*, de praesidibus simoniacis; Hottinger, helvetiſche Kirchengeſchichte Bd. 2. S. 856). Juſtinian wünſchte, daß als Reſponſarii und Beichtiger für Nonnenklöſter Eunuchen beſtellt würden (Nov. CXXXIII. cap. 5.). (Weitere Details, die hier nicht am Orte wären, ſ. m. bei *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars I. lib. II. cap. 60—66. F. A. und Aug. Theiner, die Einführung der erzwungenen Eheloſigkeit bei den chriſtlichen Geiſtlichen und ihre Folgen. Altenburg 1828, 2. Ausg. 1845. 2 Bde. 8. Carové, über das Cölibatgeſetz des römiſch-katholiſchen Klerus. Zwei Abtheilungen. Frankfurt a. M. 1832, 1833. 8. Derſelbe, das römiſch-katholiſche Cölibatgeſetz in Frankreich und Deutſchland. Offenbach 1834. — Zur Vertheidigung der Inſtitution erſchien: der Cölibat. Regensb. 1841).

Wie in früherer, ſo iſt auch in neuerer Zeit die Aufhebung des Cölibatgeſetzes wiederholentlich von den verſchiedenſten Seiten beantragt worden. Gregor XVI. hat darauf im zweiten Jahre ſeines Pontificats in einer Encyclica vom 15. Auguſt 1832 geantwortet: „Hic vestram volumus excitatam pro religione constantiam adversus foedissimam in clericalem coelibatum conjurationem, quam nobis effervescere in dies latius, conniventibus cum perditissimis nostri aevi philosophis nonnullis etiam ex ipso ecclesiastico ordine etc.“ Ebenſo hat derſelbe Pabſt den Wunſch zurückgewieſen, es möge der Rücktritt römiſcher Geiſtlichen höherer Weihen in den Laienſtand (Laiſirer) verſtattet werden, in einem Erlaſſe an die oberrheiniſche Kirchenprovinz vom 4. Oktober 1833, mit Bezugnahme auf das Conc. Trid. sess. VII. can. 9. de sacram. in genere verb. sess. IV. can. 4. — Dieſer Auffaſſung folgen auch die Geſetze einiger Staaten, wie Frankreich, Oeſterreich u. a., welche daher nicht erlauben, daß ein Prieſter, ſelbſt wenn er das Bekenntniß der römiſchen Kirche aufgibt, eine Ehe ſchließe, während andere durch den Uebertritt zu einer andern Confeſſion den Untergang des ſog. character indelebilis in bürgerlicher Rückſicht ſtatuiren und daher die Ehe erlauben.

Die evangeliſche Kirche hat gleich Anfangs ihre Geiſtlichen von der Verpflichtung zur Eheloſigkeit befreit, indem ſie keinen der römiſcher Seits dafür angeführten Gründe ſtichhaltig finden konnte. Die evangeliſche Kirche durfte den Cölibat nicht in der römiſchen Weiſe aufrecht erhalten, da ſie nicht das Geſetz des Zwanges, ſondern das Geſetz der Freiheit als ihr Banner aufpflanzte, mithin die Ehe weder fordern, noch verbieten durfte. Daher erklärte Luther: „Der Eheſtand ſoll Niemand, der darzu tüchtig, verboten, ſondern Jedermann frei und offen ſtehen. Denn ehelich zu werden, iſt eine Ordnung und Stiftung Gottes.“ In der Schrift: Ermahnung an Kaiſerl. Majeſtät und den chriſtlichen Adel deutſcher Nation von des chriſtlichen Standes Beſſerung, 1520, rechtfertigte er ausführlich die Prieſterehe, und obſchon er ſelbſt Anfangs entſchloſſen war, unvermählt zu bleiben (Schreiben an Spalatin vom 6. Auguſt 1521), entſchloß er ſich doch ſpäter ſelbſt zur Ehe. Schon 1518 hatte dies Jakob Knade (Cnathus) in Danzig gethan (ſ. Jacobſon, Geſchichte der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts in Preußen und Poſen S. 228), ſo daß die Behauptung, Bartholomäus Bernhard von Feldkirchen (Dolscius) habe 1521 zuerſt dieſen Schritt gethan, nicht richtig iſt (ſ. *J. H. Feustking*, diss. de primo sacerdote marito Lutherano, Bartholom. Bernhardi, Wittenb. 1703, deutſch 1705. 4. Dagegen *Joh. Georg Knapp*, Bartholom. Bernh. Feldkirch. pastorum evang. Lutheran., qui tempore reformationis matrimonium inierunt, neutiquam ut vulgo creditur primus. Baruthi 1792. 4.). Die dem Bernhard beigelegte Apologie der Klerogamie iſt überdies auch wahrſcheinlich von Melanchthon verfaßt (ſ. Veeſenmeyer in den theologiſchen Studien und Kritiken 1831, Heft I. S. 125—130), welcher ſich wie Luther wiederholt für die Aufhebung des Zwanges ausſprach. Er äußerte gegen die katholiſche Kirche: „Una est vera et sola causa tuendi coelibatus, ut opes commodius administrentur et splendor ordinis retineatur.“ Mit großer Sorgfalt wird die Frage über die Prieſterehe in der Augsburger Confeſſion Art. XXIII. und in der Apologie Art. VI. erwogen und wider Rom beantwortet. Daſſelbe geſchieht in der Confessio Helvetica I. art. 37. Conf. II. art. 29. Anglicana art. 8. 24. u. a. In gleicher Weiſe werden auch bindende Gelübde zur Eheloſigkeit gemißbilligt. Augsburg. Conf. Art. 27. verb. Apologie Art. 11. u. a. Die Kirchenordnungen gehen von gleichem Prinzip aus. So heißt es in der Brandenburgiſchen von 1540, im Art. vom heiligen Eheſtand (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts B. I. S. 330): „Das Impediment der Prieſterehe, nachdem anhero die tegliche erfahrung geoffenbart hat was ergerniß daraus erwachſen, ſehen wir vor ferlich an, vnd wiewol wir dieſer vnnötigen conſtitution relaxation verhoffet, vnd Chriſtliche enderung derſelben gerne geſehen hetten, vnd ſolchs dennoch anhero verblieben iſt, wil vns als dem Landsfürſten, weiter ergernis zuuermeiden ſolchs lenger zuuerdulden nicht leidlich ſeyn u. ſ. w.“; deßgleichen in der Kurpfälziſchen von 1556, Fol. 116. vom Eheſtand (ſ. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protest. lib. III. tit. III. §. XX.);

in der der großen Würtembergischen Kirchenordnung (Summarischer Begriff) von 1559 (1582, 1660) vorausgeschickten Confession, Abschn. vom ehelichen Stand u. a. m. — Die freie Wahl der Ehelosigkeit für solche Personen, welche in diesem Stande besser für Gottes Reich wirken zu können glauben, ist dadurch natürlich in keiner Weise verhindert. Von solchen gilt dann das Wort des Herrn Matth. 19, 12.: „εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι .... ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρείτω, und des Apostels 1 Korinth. 7, 26. Das sind diejenigen, von welchen die Confessio Helvet. II. a. a. O. sagt: „Aptiores hi, qui donum habent coelibatus, sunt curandis rebus divinis, quam si privatis familiae negotiis distrahantur". Jul. Müller setzt dies, nicht mit Unrecht, beim Missionsamte im Unterschiede vom geistlichen Amt überhaupt voraus, und zwar für solche Stationen, wo dem Sendboten die Sicherheit nicht gewährt ist, welche sonst das geistliche Amt hat (Schneider, deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1852, Nr. 7. S. 50. Anm.). Eine Verpflichtung zum ehelosen Leben kann aber nach der Natur der Sache oder stiftungsmäßig für manche Institute bestehen, welche zur Versorgung unverheiratheter Personen bestimmt sind (s. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIII seq.). Hier fesselt dann aber nicht ein bindendes Gelübde, sondern es ist den Recipirten jeder Zeit der Austritt verstattet und nach diesem auch der Abschluß der Ehe.

M. s. außer der schon oben angeführten Literatur noch Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus. Vorles. 33. H. F. Jacobson.

Cölestius, s. Pelagius.

Cölicolä, s. Himmelsanbeter.

Cönobiten, s. Mönchthum.

Collation, s. Beneficium.

Collecten (collectae) nennt man Sammlungen für milde Zwecke, welche bald nothwendig, bald freiwillig, bald regelmäßig, bald außerordentlich bewirkt werden. Da die aus dem eigenen Vermögen, so wie aus den Abgaben (s. Band I. S. 53 folg.), Steuern der dazu Verpflichteten erzielten Einnahmen in der Regel nicht hinreichen, um alle Bedürfnisse der für fromme Zwecke bestehenden Institute, wie Kirchen, Armenanstalten, Krankenhäuser u. a. m. daraus zu bestreiten, so müssen die fehlenden Mittel auf andere Weise herbeigeschafft werden, nämlich durch besondere Sammlungen theils bei denjenigen, in deren nächstem Interesse die Erhaltung der in Frage stehenden Anstalt liegt, theils bei dritten, ferner stehenden Personen. Von jeher hat es solcher Aushülfe bedurft und der Staat, wie die Kirche haben sich in Fällen des Bedürfnisses mit der Bitte (Bede, petitio) an die ihr zugehörigen Glieder gewendet, um die nöthigen Beiträge herbeizuschaffen. Aus solcher freiwilligen Gabe ist dann wohl in vielen Fällen durch das Herkommen oder Gesetz eine nothwendige geworden, daher der Ausdruck Bede und petitio geradezu auch gesetzliche Steuern bezeichnet, eben so oft ist aber daraus nur eine freie, jedoch feststehende, periodisch wiederkehrende Sammlung entstanden. Dazu gehören die bei Gelegenheit der gewöhnlichen Gottesdienste üblichen Collecten mittelst des Klingelbeutels, ursprünglich eines Sackes zur Aufnahme der Oblationen, Opfer jeder Art (s. *Du Fresne*, glossarium s. v. saccus), später verkleinert, um Geldopfer hineinzuwerfen (vergl. *Wildvogel*, de oblationibus quae fiunt in ecclesia per sacculum sonantem. Jenae 1705. 4.). Der Klingelbeutel, wie überhaupt das Einsammeln während des Gottesdienstes, ist mehrfach in neuerer Zeit abgeschafft und dafür das Ausstellen von Becken oder eines Opferstocks, Opfer-, Gotteskastens (truncus) an den Kirchthüren vorgeschrieben. Außerdem werden auch Hauscollecten veranstaltet, gewöhnlich von den Kirchen- oder Bezirksvorstehern in den Städten, von den Schultheißen auf dem Lande unter Zuziehung eines Mitglieds der Gemeinde. Um außerordentliche Collecten veranstalten zu dürfen, muß die Gemeinde die Genehmigung der geistlichen und weltlichen Oberen einholen. Dies bestimmen alle Particulargesetze. (M. s. die Uebersicht derselben bei Alex. Müller, encyklopädisches Handbuch des Kirchenrechts. B. II. u. d. W. Collecten.) In neuester Zeit ist bisweilen eine Aenderung eingetreten, indem z. B. nach einer preußischen Circu-

lar-Verordnung vom 1. Mai 1849 die Einſammlung freiwilliger Beiträge unter den Mitgliedern einer katholiſchen Kirchengemeinde zur Beſtreitung ihrer kirchlichen Bedürfniſſe der Erlaubniß der Behörden nicht mehr bedarf.

Ueber die Verwendung der durch die regelmäßigen Collecten erlangten Mittel beſtehen gewöhnlich beſondere geſetzliche Vorſchriften. Nach dieſen fällt bald Alles der Kirchenkaſſe zu, bald gehört ein Theil den Geiſtlichen und übrigen Kirchenbeamten (m. ſ. z. B. *Aug. de Balthasar*, de libris seu matriculis ecclesiasticis. Gryphiswald. 1748. 4. pag. 73—75. v. Buchholtz in: Bobrik und Jacobſon, Zeitſchrift für Theorie und Praxis des preußiſchen Rechts [Marienwerder 1834] Nr. V. S. 167 fg. 184 fg.).

Je mehr in der Gegenwart die kirchlichen Bedürfniſſe für Zwecke der inneren Miſſion und andere Einrichtungen ſich vergrößert, die Verhältniſſe der Staaten aber ſich ſo geändert haben, daß aus den Fonds der öffentlichen Kaſſen der Kirche weniger als früher zufließen kann, deſto mehr iſt an Reformen des Collectenweſens, namentlich in der evangeliſchen Kirche, jetzt Hand angelegt worden. M. ſ. deßhalb z. B. den Circular-Erlaß des evangel. Oberkirchenrathes an ſämmtliche Conſiſtorien in Preußen v. 14. Juni 1851, in den Aktenſtücken aus der Verwaltung des evangel. Oberkirchenraths. Heft II. (Berlin) S. 48 folg., vergl. auch die evangel. Kirchenzeitung 1851. Nr. 79. 80. H. F. Jacobſon.

Collecten, liturgiſche, ſ. Liturgie.

Collegia pietatis, ſ. Spener, Pietismus.

Collegialcapitel, ſ. Capitel.

Collegialſyſtem. Wenn in der römiſch-katholiſchen Kirche, ungeachtet des dogmatiſchen Karakters ihrer Verfaſſung, ſich einander widerſprechende Syſteme über das Verhältniß des Epiſkopats zum Primat haben bilden können (ſ. d. Art. Epiſkopal- und Papalſyſtem), ſo wird es minder auffallen dürfen, daß in der evangeliſchen Kirche, deren Verfaſſung nicht dogmatiſch ſanktionirt iſt, über die Stellung der verſchiedenen Faktoren des Kirchenregiments verſchiedene Anſichten entſtanden ſind. In der römiſchen Kirche iſt nur der Klerus im Beſitze der Kirchengewalt, in der evangeliſchen iſt die ganze Kirche Subjekt derſelben, alſo außer den Trägern des geiſtlichen Amts auch die chriſtliche Obrigkeit und die Gemeinde. Man unterſchied hiernach drei Stände in der Kirche: den Haus- oder Nährſtand (*status oeconomicus*), den Lehrſtand (*status ecclesiasticus*), den Wehrſtand, die Obrigkeit (*status* oder *magistratus politicus*). Der letztere, eine Hauptſtütze der von der alten ſich löſenden neuen Kirche, erhielt bald ein großes Uebergewicht in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten, ſo daß es zu einer förmlichen abermaligen Vermengung des geiſtlichen und weltlichen Regiments kam, ſo ſehr auch die Reformatoren eine ſolche gemißbilligt hatten. Waren früher die römiſch-katholiſchen Biſchöfe Inhaber beider Gewalten geweſen, ſo wurden es jetzt gewiſſermaßen die evangeliſchen Landesherren, denen man auch ein jus episcopale beilegte (ſ. d. Art. Conſiſtorialverfaſſung). Nachdem ſich bereits faktiſch der landesherrliche Epiſkopat befeſtigt hatte, unterzog man ſich der Unterſuchung über den eigentlichen Rechtsgrund desſelben und war bemüht, darnach zugleich den Umfang und Inhalt der kirchlichen Gerechtſame der drei Stände ordentlich zu begrenzen. Es erklärten Einige, daß die ſogenannten Epiſkopalrechte auf die Landesherren devolvirt oder ihnen reſtituirt ſeyen, die Uebung derſelben aber von der vorangegangenen Entſcheidung des Lehrſtandes abhänge, während den Hausvätern das Recht der Zuſtimmung gebühre (ſ. d. Art. Epiſkopalſyſtem). Dagegen vindicirten Andere dem Landesherrn wegen ſeiner Landeshoheit das Regiment in der Kirche, deſſen Verwaltung die Zuziehung der beiden anderen Stände nicht erfordere, jedoch beſchränkt ſey durch den Ausſchluß der Befugniß, über die Lehre Beſtimmungen zu treffen (ſ. d. Art. Territorialſyſtem). War dieſes zweite Syſtem durch eine zu große Erhebung des geiſtlichen Standes hervorgerufen, ſo veranlaßte es ſelbſt ein ihm entgegentretendes, in welchem der urſprüngliche Gedanke der Reformation wieder mehr zur Anerkennung gebracht werden ſollte, daß das Regiment allen drei Ständen gebühre, jedoch vorzüglich dem status oeconomicus und daß die Landesherren ihre Epiſkopalrechte

durch Uebertragung von Seiten der Kirchengesellschaft erlangt hätten. Dieses ist das sogen. Collegialsystem oder Confraternitätssystem.

Die Anhänger des Christenthums bildeten Anfangs collegia illicita, seit der Reception durch Konstantin aber collegia licita, welche mit dem Staate verbunden und im bürgerlichen Leben ihm untergeordnet, doch von ihm verschieden fortbestanden und die kirchlichen Angelegenheiten selbstständig verwalteten. Staat und Kirche blieben seitdem zwei verschiedene Institute, obschon zu Zeiten mehr oder weniger die Funktionen des einen vom andern usurpirt wurden. Die römische Kirche machte sich selbst gleichsam zu einem Staate, behauptete für sich die göttliche Stiftung, den Staat aber erklärte sie für ein Erzeugniß menschlicher Willkür, hervorgegangen aus einem Vertrage. Die Reformatoren bekämpften beide Irrthümer, jedoch nicht mit dem günstigsten Erfolge. War früher die Kirche ein Kirchenstaat geworden, so wurde jetzt der Staat eine Staatskirche und die evangelische Kirche verlor ihre Selbstständigkeit, indem sich an die Stelle der Hierarchie der Cäsareopapat setzte. Darüber kam es zu lebhaftem Streite, indem sowohl Theologen wie Juristen theils für den Staat, theils für die Kirche auf den Kampfplatz traten. So in Frankreich, den Niederlanden, in einzelnen Theilen Deutschlands, besonders am Niederrhein u. a. In den Niederlanden vertheidigten die eingeborenen Holländer und Westfriesen das Staatskirchenthum mit obrigkeitlicher Sittenzucht, während die aus den wallonischen und flämischen Flüchtlingen hervorgegangenen Gemeinden eine eigene freie kirchliche Verwaltung und die Uebung der Disciplin durch die Presbyterien beanspruchten. Den territorialistischen Remonstranten stehen die collegialistischen Contraremonstranten gegenüber; auch bilden unter sich selbst die reformirten wie lutherischen Dogmatiker zwei gesonderte Heerlager. Einen größern Einfluß erlangte die Schrift des *Samuel Pufendorf*, de habitu religionis christianae ad vitam civilem. Bremae 1687 u. öfter. Er führte darin aus, der Staat beruhe auf einem Vertrage, die Kirche dagegen auf Gottes Einrichtung: „nulla ergo est conventio hominum inter se ad subeundam et constituendam Ecclesiam, sed singuli pro se, citra respectum ad alios sacramento Christi succedunt“ (§. 32. a. a. O.). Die Kirche erscheine, nicht wie ein Staat, sondern wie ein collegium, quod civitati subest (§. 30.). Durch die Christianirung des Staats habe die Kirche die Natur des Collegiums nicht verloren, ebenso wenig aber habe das Oberhaupt des Staats dadurch den Episkopat erlangt (§. 42.). Indessen seyen doch die Könige vorzügliche Glieder der Kirche (primaria membra ecclesiae) und übernehmen deßhalb als solche größere Pflichten und größere Rechte in der Kirche. An einer ausdrücklichen Vorschrift, wie sie sich im alten Testamente findet (Deuteron. XVII. 18—20.), fehlt es im neuen; die Gerechtsame des Königs in der Kirche folgen daher aus dem Wesen der bürgerlichen Obrigkeit, der christlichen Religion oder aus einer freiwilligen Uebertragung von Seiten der Kirche (Ex quo colligitur, si quae potestas aut quot jus summis imperantibus circa ecclesiam et sacra christiana asserendum sit, id esse deducendum vel ex genuina indole summi imperii civilis, vel ex indole ipsius religionis christianae, vel ex ultronea delatione ipsius ecclesiae. §. 40. a. E.). Dieser Ausführung schloß sich Christoph Matthäus Pfaff an in den Origines juris ecclesiastici. Tübing. 1719. 4., wiederholt mit Hinzufügung mehrerer dahin gehörigen Abhandlungen, Tübingen 1756. 4., besonders cap. IV., so wie in den akademischen Reden über das Kirchenrecht. Tübingen 1742. 4. (und öfter), vornehmlich das 5. Kapitel. Während Pufendorf, durch die Macht des Bestehenden überwunden, sich nicht darauf einließ, ein eigentliches Prinzip über das Kirchenregiment aufzustellen, that dieses Pfaff auf der Grundlage der einzelnen von jenem ausgesprochenen Sätze. Es ist hiernach „die Kirche eine freie Gesellschaft“, welche nicht „die Form einer civitatis oder Republik“ hat, daher es „auch gar nicht accurat ist, wenn dieselbe in drei Hauptstände, den Wehr-, Lehr- und Nährstand eingetheilt wird. Der Wehrstand, das ist die Obrigkeit, gehört nicht zur Kirche als Kirche. In der kirchlichen Gesellschaft sind nur zwei Stände, der Lehrer und der Zuhörer, und unter diese gehöret auch die Obrigkeit, wenn sie sich zu der Kirche füget. Die Rechte aber, die sie als

Obrigkeit über die Kirche hat, hat ſie nicht als ein Glied derſelben" (Kap. I. der Reden). „Die Obrigkeit iſt verbunden, den Unterthanen die Freiheit zu geſtatten, Geſellſchaften unter ſich aufzurichten, wenn ſie dem Staat nicht ſchaden." Ueber ſolche Geſellſchaften hat ſie dann aber auch beſtimmte Rechte, nämlich das Recht zu approbiren und zu confirmiren oder auch nur zu dulden, das jus inspectionis generalis, das jus advocatiae u. a. (a. a. O. Kap. V. §. 1. folg.). Es iſt „die Application der Generalrechte der Obrigkeit über die im Staat errichtete freie Geſellſchaft leicht auch in specie über die Kirche, die ein dergleichen Collegium iſt, zu machen ..... wo man nur dieſe drei Stücke wohl bemerket, 1) daß die Obrigkeit nicht berechtigt ſey, die chriſtlichen Geſellſchaften zu verbieten, das liefe wider das göttliche Recht; 2) daß ſie auch nicht berechtigt ſey, derſelben ſolche Schranken zu ſetzen, die die Gewiſſen und ihre Freiheit beklemmen; 3) daß ſie auch das exercitium jurium collegialium nicht an ſich ziehen könne, es ſey denn — daß die Collegia das exercitium ihrer Urrechte deferiren, oder der Obrigkeit pacto vel tacito vel expresso überlaſſen" (a. a. O. §. 15. verb. §. 9.). Man muß daher unterſcheiden „die jura sacrorum majestatica, die der Obrigkeit als Obrigkeit gebühren, von den collegialibus, die der Kirche als Kirche competiren, welches auch die Lehre der articulorum Smalcaldicorum iſt" (a. a. O. §. 21.). Die Collegialrechte ſelbſt ſind nach Kap. VIII. a. a. O., daß die Unterthanen 1) mit Zuziehung ihrer Lehrer ſich mit einander über einer gemeinſchaftlichen Glaubensbekenntniß verſtehen können, zu der jeder nach ſeiner Ueberzeugung ſich verbindet; 2) daß ſie auch ermächtigt ſind, den Gottesdienſt nach ihrer Willkür und Gutbefinden ſowohl ratione der Kirchendisciplin, als Kirchengebräuchen, Zeit und Ort einzurichten; 3) daß ſie Lehrer und Vorſteher nach ihrer Willkür annehmen; 4) daß ſie zur Beförderung ihres gemeinſchaftlichen Kirchenweſens von ihrem Vermögen beitragen können, was ſie wollen, und daſſelbe ſelbſt zu adminiſtriren Macht und Fug haben; 5) daß ſie per consequens leges conventionales machen; 6) poenas conventionales ſtatuiren und 7) diejenigen, welche wider gegebene parole dazu ſich nicht bequemen wollen, aus der Geſellſchaft ausbieten; 8) die abusus, welche eingeſchlichen, ſelbſt reformiren; 9) wo das brachium seculare dazu nöthig, ſolches um Hülfe anrufen, aber auch 10) ihre gemeinſchaftlichen Rechte Anderen zu beſorgen in gewiſſen Fällen überlaſſen können. — Eine ſolche Ueberlaſſung iſt in Deutſchland zur Zeit der Reformation an die Fürſten geſchehen. „Man irrt offenbar, wenn man meint, daß bei dieſer Uebertragung der Kirchenrechte an die Obrigkeit kein consensus, weder expressus, noch tacitus, noch praesumtus zu erweiſen. Es iſt zu dieſem Beweiſe genug, daß die Gemeinen ſich gefreuet, da die Fürſten die Kirche reformirt und die jura sacrorum an ſich zogen."

Dieſes iſt das bald nachher (ſchon von J. H. Böhmer im Praeloquium zum jus eccl. Protest. Tom. V. pag. 17. im Jahre 1744) ſogenannte Collegialſyſtem, in welchem die dabei zum Grunde liegende Vertragstheorie irrig iſt und welches in der ſpätern abſtrakten Durchführung derſelben zu höchſt fehlerhaften Conſequenzen ausgebildet wurde, das aber in der urſprünglichen Geſtalt bei Pfaff ſelbſt von unchriſtlichen und unkirchlichen Beimiſchungen frei iſt, in der Feſthaltung des Unterſchiedes der Rechte des Staats und der Kirche, der ſogenannten jura circa sacra und in sacra, in der daraus ſich ergebenden Unfähigkeit nicht-evangeliſcher Obrigkeiten, die letzteren zu verwalten, in der Forderung, daß die Landesherren nicht ohne Zuziehung der Kirche ſelbſt, in der geordneten Vertretung durch die Aemter, über die kirchlichen Rechte verfügen dürfen u. a. m., Wahrheiten enthält, ohne welche die evangeliſche Kirche zur Ausbildung im Geiſte des Evangeliums ſelbſt und nach den Grundſätzen der Reformation nicht gelangen kann. Wenn Stahl (die Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten. Erlangen 1840, S. 44) behauptet: „das Collegialſyſtem iſt ein Ergebniß der rationaliſtiſchen Richtung", ſo iſt dies nicht richtig, wie er denn auch ſelbſt äußert, daß „der Gründer dieſes Syſtems in Beziehung auf perſönliche religiöſe Geſinnung alle Anerkennung verdient"; darin aber hat er allerdings Recht, wenn er erinnert, daß ſich bald die Rationaliſten dieſes Syſtems bemächtigt haben. Man kann auch zugeſtehen, daß

dieſes Syſtem vorzugsweiſe geeignet iſt, der rationaliſtiſchen Behandlung des Kirchenrechts zu dienen, wenn ihm das chriſtliche Fundament entzogen wird, wenn der poſitive Karakter der Kirche als der chriſtlichen negirt wird. Daß dies aber keineswegs bei der Befolgung der Prinzipien des Collegialſyſtems nothwendig ſey, ergibt die Berückſichtigung der Literatur der neueren Zeit. Es genüge die Erinnerung an Bickell (mehrere Aufſätze in Schunck's Jahrbüchern der geſammten deutſchen Literatur), Puchte (Recht der Kirche. Leipzig 1840), Höfling (Grundſätze evangeliſch-lutheriſcher Kirchenverfaſſung. Erlangen 1850, beſonders §. 35.), um nur bereits verewigte Schriftſteller zu nennen.

Ueber dieſes Syſtem ſ. m. vornehmlich *Dan. Nettelbladt*, de tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evangelicas sui territorii, in ſeinen Observationes juris ecclesiastici. Halae 1783. Nro. VI. Deſſelben Abhandlung von den wahren Gründen des proteſtantiſchen Kirchenrechts, der Kirchengewalt der evangeliſchen Landesherren u. ſ. w. Halle 1783. Stahl a. a. O. S. 37 ff. Richter, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung in Deutſchland. Leipzig 1851. S. 208 folg. H. F. Jacobſon.

Collegium germanicum, ſ. *Collegia nationalia.*

Collegia nationalia oder pontificia, insbeſondere das *Collegium Germanicum.* Dieſe Collegien ſind Bildungsanſtalten für Miſſionarien, die in chriſtliche akatholiſche Länder gehen ſollen. Sie verdanken ihre Entſtehung zunächſt Ignatius von Loyola, der das erſte von ihnen zu Rom im Jahre 1552, alſo nur zwölf Jahre ſpäter als den Jeſuitenorden ſelbſt, nach einem ſchon damals nicht mehr neuen Plane, für Deutſchland ſtiftete (Friedländer, Beiträge zur Reformationsgeſchichte. Berlin 1837. S. 275). Nach dem Muſter dieſes *Collegium Germanicum* ſind ſpäter alle ähnlichen Anſtalten geſtiftet. Daſſelbe iſt, nach dem Buchſtaben ſeiner Fundation, ein Gymnaſium mit einer theologiſchen Fakultät, das alle Rechte der römiſchen Univerſität genießen und von einem Rector und Lehrer aus dem Jeſuitenorden geleitet werden ſollte; in Wahrheit aber ein klöſterliches Erziehungsinſtitut, Anfangs für Geiſtliche allein, dann eine Zeitlang auch für Laien, deſſen Schüler den Unterricht in der römiſchen Studien-Anſtalt der Jeſuiten — dem Collegium Romanum — theilen und übrigens unter deren Aufſicht leben. Die oberſte Leitung erhielt eine Commiſſion von ſechs Cardinälen, Protectoren genannt. Dieſe Protectoren ſollen nach den Statuten in Deutſchland Vertrauensmänner haben, die ſich nach fähigen jungen Leuten umſehen und außer den Deutſchen auch Schweizer, Frieſen, Geldriſche, Cleviſche und Scandinavier ſenden dürfen: denn eben aus ketzeriſchen Gebieten wünſchte man Schüler zu haben. Dieſelben müſſen zwiſchen funfzehn und einundzwanzig Jahre alt, geſittet und von der Natur wohl ausgeſtattet, namentlich mit einer leichten und geziemenden Weiſe ſich auszudrücken begabt ſeyn. Noch in ihrer Heimath werden ſie mit den Geſetzen der Anſtalt bekannt gemacht, und nur nachdem ſie ſich bereit erklärt haben, ihnen vollſtändig gehorſam zu ſeyn, nach Rom geſchickt, dort aber vom Rector erſt wiederholt geprüft und hierauf endlich, nach erfolgter Entſcheidung der Protectoren, wirklich aufgenommen. Hierbei verpflichten ſie ſich zu lebenslänglicher Treue gegen den Pabſt, die römiſche Kirche und die katholiſche Religion — zweitens den geiſtlichen Stand zu ergreifen und alle Weihen zu nehmen, ſobald die Cardinal-Protectoren es befehlen; — drittens im Collegium zu verharren, nicht bloß bis nach Vollendung ihrer Studien, ſondern bis ſie fähig erachtet ſind, als Arbeiter im Weinberge des Herrn nach Deutſchland geſchickt (ablegari) zu werden. Weil gerade dieſes Abgeſchicktwerden der eigentliche Zweck der Stiftung iſt, ſo befiehlt Ignatius, mit großer Vorſicht zu vermeiden, daß etwa irgend Jemand nach Rom abgehe, der nicht zuvor dieſe ſpecielle Verpflichtung, ſich ſenden zu laſſen, ausdrücklich und beſtimmt übernommen habe. Denn die Intention war, ein Geſchlecht von Prieſtern zu erziehen, das an wiſſenſchaftlicher Tüchtigkeit dem Kampfe mit einem Gegner gewachſen ſey, deſſen Bedeutung und Kraft Ignatius nicht verkannte, an Sittenſtrenge und Geſinnung aber geeignet ſeyn möchte, dem geſunkenen katholiſchen Prieſterſtande in Deutſch-

land einen neuen Geist zuzubringen. Dieser Zweck wird dem eintretenden Alumnen mit dem Bemerken vorgehalten, daß er seiner Natur nach dem einmal Aufgenommenen nicht mehr gestatte, die Anstalt wieder zu verlassen und eine andre Lebensaufgabe zu wählen (aliam vitae conditionem amplecti). Vielmehr müsse jeder Alumnus, sobald es den Protectoren beliebe, sich von ihnen absenden lassen, um an denjenigen Orten seiner Heimath zu arbeiten, an welchen er damit die beste Frucht schaffen könne. Diese Pflicht muß er mittels ausdrücklicher Zusage, von der nur die Protectoren entbinden können, und deren Bruch mit schweren Kirchenstrafen bedroht wird, eidlich übernehmen, mündlich und schriftlich, in doppelter Formel, dahin gehend, daß, nachdem der Alumnus die gesammte Stiftung (collegii institutum) begriffen, er sich ihren Gesetzen und Einrichtungen gern unterwerfe und die Absichten (intentionem) der Protectoren sowohl im Collegium selbst, als nachher (discedendo) erfüllen wolle: daß er alle akatholischen Meinungen abschwöre, „das zum Kampfe gegen sie gestiftete, fromme Institut dieses Collegiums billige und sich ihm einordne, um es nach allen seinen Einrichtungen treu zu halten.“ *Julius Cordara*, Collegii Germanici et Hungarici historia libris IV comprehensa. Romae 1770. Fol. Daraus: Das deutsche Collegium in Rom. Entstehung, geschichtlicher Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärtiger Zustand und Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargestellt von einem Katholiken, Leipzig 1843; und A. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835. S. 85 ff.

Nach kurzer Blüthe war dieses Collegium gesunken und fristete ein kümmerliches Leben, bis P. Gregor XIII., der fast allen Jesuitenschulen der Welt sich irgend einmal wohlthätig erwiesen hat, es am 6. August 1573 neu einrichtete und hierauf zu Rom ein Griechisches (13. Jan. 1577), Englisches (22. April 1579), Ungarisches, welches er im Jahre 1584 mit dem Deutschen vereinigte, ein Maronitisches (26. Juni 1584), ein Thracisch-Illyrisches Collegium sowie drei dem Germanicum sehr ähnliche Anstalten zu Wien, Prag und Fulda gründete. Seine Gesinnung dabei spricht er in der Stiftungsurkunde des Coll. Anglicanum folgendergestalt aus: „Täglich sehen wir die Kirche mit Hinterlist und Gewalt von ihren Feinden angegriffen, zu ihren ältern Gegnern, Ungläubigen, Türken und Juden, sind noch neue, Ketzer und Schismatiker, hinzugekommen, die voll Gottlosigkeit und lästerlichen Wahnsinns gegen sie kämpfen. Diesem Angriff setzen Wir nach der Pflicht unsers Amtes die Uns zu Gebot stehenden Kräfte entgegen und vertheidigen nach Vermögen die Völker, welche unter Unserm Schutze sind. Der wirksamste Schutz aber und das kräftigste Gegenmittel ist, in den von jener Pest befallenen Ländern die Jugend, deren weicheres Gemüth leicht zum Guten zu wenden seyn wird, im katholischen Glauben zu befestigen.“ Daher, sagt Gregor, habe er von Anfang seiner Regierung an gestrebt, National-Collegien in Rom zu gründen, als Pflanzschulen des katholischen Glaubens und seiner unverfälschten Lehre (diversarum Nationum Collegia, veluti Catholicae Religionis et sincerae ad eam institutionis seminaria). Wie im Gedanken, so auch in der Form sind diese Anstalten insgesammt Nachahmungen des Germanicums: selbst ihre Stiftungsurkunden stimmen großentheils, und auf vielen Punkten wörtlich, überein. Das Maronitische, Ungarische und Griechische sind dabei untereinander näher, als mit dem Englischen verwandt, welches seinerseits dem Germanicum am ähnlichsten ist.

Jedoch hat die Stiftungsbulle eben des Anglicanums zuerst zwei bedeutsame Zusätze, die eine allgemeine Fortbildung des Gedankens dieser Institute bezeichnen: Erstens daß die Schüler, wenn sie in die Anstalt eintreten, nicht sogleich, sondern erst nach einer Prüfungszeit von sechs bis acht Monaten als Alumnen aufgenommen werden, und zwar nur gegen ein alsdann zu leistendes eidliches Versprechen, das geistliche Leben niemals verlassen und zur Rückkehr in ihr Vaterland und zum Eintritt in den dortigen Dienst der Seelsorge auf Befehl der Obern allezeit bereit seyn zu wollen. Zweitens werden denen, welche dergestalt wirkliche Alumnen geworden sind, fünf Privilegien verliehen,

die darauf hinausgehen, daß die Alumnen nicht, wie es bisher bei den Schülern des deutschen Collegiums gehalten war, erst in ihrer Heimath ordinirt werden sollen, sondern bereits in Rom am Ende ihrer Studien die Weihe erhalten können, um sich noch vor ihrer Heimreise in priesterlichen Funktionen zu üben. Zu dem Behuf bekommen sie das Recht, geweiht werden zu dürfen: 1) außer den gewöhnlichen Ordinationszeiten, 2) ohne Beobachtung der gesetzlichen Interstitien, 3) ohne Dimissorialzeugnisse ihrer Ordinarien, 4) ohne einen Titulus Beneficii oder Patrimonii, 5) endlich ohne daß ein Defectus Natalium ihnen entgegen wäre. — Nur der zweite Zusatz ist eigentlich neu, der erste findet sich zwar nicht in den ältern Bullen, aber doch schon in den Ignatianischen Statuten des deutschen Collegiums. Doch ist es schwerlich bloßer Zufall, daß beide Zusätze jetzt zugleich erscheinen, vielmehr dürfte darin die Absicht sich aussprechen, daß Alumnen, die so großer Privilegien, und namentlich einer scheinbar absoluten Ordination (s. d.), theilhaftig werden sollen, sich dem von ihnen hier ergriffenen Lebenszwecke auch um so fester verbindlich machen müssen. Denn augenscheinlich war in jenem ersten Zusatze eine Art abgeschwächter Profeßleistung gefordert, und man konnte dabei an die Analogie der Mönchsorden denken, welche bei der Ordination ihrer Mitglieder den Titel des Beneficiums oder Patrimoniums gleichfalls durch einen andern, nämlich den des Ordens (professionis, paupertatis) ersetzen. Durch diese Einführung der Ordination ohne Titel geschah daher im Jahre 1579 ein nicht unbedeutender Schritt, um die Alumnenfamilien der genannten Collegia zu einer Art geistlicher Congregationen unter bestimmten Obern, nämlich den Protectoren, zu machen.

Soweit war es gekommen, als das Deutsche Collegium (1584 1. April) definitiv mit dem Ungarischen vereint und bei dieser Gelegenheit eine neue Redaktion seiner Gesetze gemacht ward. Sie recipirt beide obige Zusätze von 1579, indem sie nur von den fünf Privilegien das letzte wegläßt. Daß der ordensartige, bleibende Zusammenhang der Alumnenfamilie dabei fest im Auge gehalten wird, zeigt eine gleichfalls neu hinzugefügte Bestimmung, wonach für abwesende Alumnen, und insbesondre die in Deutschland verweilenden, der Rector des Collegiums väterliche Sorge tragen soll, indem „er von ihren Arbeiten Kenntniß nimmt und sie liebevoll tröstet.“ Also bleiben die Alumnen, auch nachdem sie die Anstalt verlassen haben, mit deren Oberhaupt in Verbindung und haben ihm über Arbeiten theils zu berichten (eorum labores cognoscendo), theils dieselben von ihm dirigiren zu lassen; denn eine solche Leitung ist mit den Worten eos qua decet caritate consolando doch wohl gemeint. Die individuelle Abtrennung der familia Collegii Germanici von den übrigen Orden war auch bereits so weit entwickelt, daß während in den frühern Statuten noch solche junge Männer, die in einem geistlichen Orden schon Profeß gethan haben, für besonders paßlich zur Aufnahme erachtet werden, nunmehr — in geradem Gegensatze dazu — Mönche aufzunehmen untersagt und den Alumnen verboten wird, jemals in einen Orden oder eine ordensähnliche Congregation, ohne ausdrückliche Erlaubniß der Protectoren, einzutreten. Der Ordensgehorsam verträgt sich nicht mit demjenigen, welchen ein Alumnus seinem Rector und den Protectoren seines Collegiums lebenslänglich schuldet.

Manche Gregorische Stiftung, wie die zu Fulda, Prag, Wien, schlief mit der Zeit wieder ein. Das Collegium Germanico-Hungaricum, Graecum, Anglicanum und Maroniticum bestanden aber noch in ihrer obigen Einrichtung, und von Clemens VIII. war am 7. Dezember 1600, nach dem Muster des Maroniticums, ein Schottisches Collegium gestiftet worden, als am 21. Juni 1622 die Congregation *de propaganda fide* gestiftet ward und an der Verfassung jener Anstalten insofern etwas änderte, als der ihr zugewiesenen Competenz gemäß zuerst Cardinäle aus ihrer Mitte zu Protectoren ernannt wurden, und allmählig das Protectionsrecht im Wesentlichen an die Congregation als solche überging. Sodann wurden unter ihrer Vermittelung zu Rom noch zwei ähnliche Collegien, das *Collegium Urbanum de propaganda fide* von Gregor XV. am 1. August 1627 (s. über die Verfassung desselben die Münchner historisch-politischen Blätter Jahrg.

1842 Bd. X. S. 147 ff.), und das *Collegium Hibernense* von demselben im Jahre 1628, letzteres für Irland, ersteres ohne Beschränkung auf eine einzelne Nation begründet, wiewohl es erst allmählig diesen ganz weiten Gesichtskreis gewonnen hat; — beide nach den obigen alten Mustern. Außer Rom aber wurden theils fundirt, theils erneuert und mit Statuten versehen die Collegien von Wien, Prag und das Illyricum von Loretto am 1. Juni 1627, das von Fulda am 18. Dezember 1628, das Irländische am 12. April 1631, das erzbischöfliche Seminar von Prag am 22. Dezember 1638, das Griechische Seminar von S. Benedetto in Ullano am 30. Juni 1732, und das Chinesische unter dem Namen Familia Jesu Christi zu Neapel am 22. März 1736.

Als im Jahre 1677 der Sekretär der Congregation de propaganda fide, Urban Cerri, in einem Berichte an den Pabst, der unter dem Titel Etat présent de l'Eglise catholique in französischer Uebersetzung zu Amsterdam 1716 gedruckt worden ist (s. über denselben meine Schrift: die Propaganda ꝛc. Göttingen 1852. Th. I. S. 107 f.) eine officielle Darstellung des Geschäftskreises der genannten Behörde gab, spricht er als ihren Grundsatz aus, daß für jedes häretische Land ein Nationalcollegium, nach dem Muster etwa des Deutschen, existiren müsse. Er schließt daher seiner Darstellung der Europäischen Missionen auch eine Aufzählung der damals bestehenden derartigen Anstalten an, in welcher er außer den genannten noch verschiedene andre zu Paris, Mailand, Douay, Braunsberg, Ollmütz ꝛc. gelegene nennt. Ein officieller Conspectus aus der neuesten Zeit findet sich in der Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo. Roma 1843. S. 21 bis 27. Derselbe übergeht, weil sie untergegangen sind, die Collegien von Prag, Wien und Fulda; bemerkt, daß das Maroniticum mit dem Urbanum vereinigt sey und nennt folgende im Obigen noch nicht genannte, theilweise jedoch von Cerri schon erwähnte Anstalten, von denen gerade aus dieser Aufführung gewiß ist, daß sie der Congregation de propaganda fide als Missionscollegien bekannt, und wahrscheinlich, daß sie ganz nach Analogie der obengenannten eingerichtet sind: in Italien das Griechische Collegium oder Seminar von Palermo, das Coll. Helveticum zu Mailand, eine Anstalt für Albanien, ursprünglich in Fermo, jetzt mit dem Urbanum vereinigt, und ein Collegium zu Melan in Savoyen, dessen nationaler Karakter nicht näher bestimmt wird; in Frankreich das Seminar Des missions étrangères für China und Hinter-Indien und das von Saint Esprit für die Missionen der französischen Colonien, so wie ein Irisches Collegium in Paris, nicht minder ein Irisches Collegium in Douay; in Irland selbst endlich vier neu gegründete Collegien zu Youngball, Thurles, bei Dublin und zu Carlow; letzteres für ausländische Missionen bestimmt.

Die Verfassung dieser Collegien, soweit sie bekannt ist, beruht noch heute durchaus auf den schon bei der Stiftung des Germanicum befolgten Grundsätzen. Allenthalben ist ihr Zweck, tüchtige, gut katholische, in der Polemik bewanderte Prediger und Seelsorger zu erziehen: zu diesem Ende wird eine Stiftung gemacht für eine bestimmte Anzahl Alumnen, welche aus den Gegenden entnommen werden sollen, wo sie zu wirken bestimmt sind; damit nicht die katholische Lehre dort aus dem Grunde minder eindringlich gepredigt werde, weil sie von Fremden vorgetragen wird. Die Alumnen werden unter Leitung irgend eines Ordens, meistens der Jesuiten, ausgebildet und in ihr Vaterland entweder schon als geweihte Priester, oder wenigstens zur Ordination völlig vorbereitet entlassen. mit der Verpflichtung, eben dort als Missionare zu arbeiten. Vorstand des Collegiums ist ein aus dem mit der Anstalt betrauten Orden entnommener Rector, der auch mit den entlassenen Alumnen in obenerwähnter Weise in Verbindung bleibt, seinerseits aber unter der Propaganda steht. Das mit ihr local am nächsten verbundene Collegium „Urbanum de propaganda fide" hat in seiner Verfassung weiter nichts Eigenthümliches, als daß es die Tendenz der übrigen ähnlichen Stiftungen generalisirt; und während diese allemal nur für ein einzelnes Land zu sorgen pflegen, Schüler aus der ganzen Welt aufnimmt. Die populäre Demonstration davon in dem Sprachenfeste an Epiphania ist bekannt.

Wenn aber für die ältere Zeit die Aehnlichkeit in der Einrichtung dieser verschiedenen Anstalten nur einen historischen Grund hatte: so mußte, seit sie alle der mit großer Macht versehenen Centralbehörde der Propaganda untergeordnet waren, ihre weitere Fortbildung von selbst eine gleichmäßige seyn. Zuerst gab Urban VIII. in einer Constitution vom 18. Mai 1638 die ersten vier der obenerwähnten Privilegien des Collegium Anglicanum, nur mit etwas genauerer Formulirung der desfallsigen Erfordernisse, allen und jeden Alumnen der Propaganda in den päbstlichen Collegien (Coll. pontificia) und sämmtlichen übrigen Zöglingen, die irgendwie im Ressort dieser Congregation zu Rom oder anderwärts, jetzt oder künftig erzogen würden (Bullar. Congr. de propag. f. T. I. p. 91.). Und wie von jeher dieser besondern Privilegirung der Alumnen bei den Collegien, für welche sie galt, andrerseits auch eine besondere Verpflichtung entsprach, so hat ebenderselbe Urban VIII. auch schon für sie alle — zu welcher Zeit ist nicht genau bekannt — einen und denselben beim Eintritt in die Anstalt abzulegenden Eid vorgeschrieben, dessen Formel nur in einer spätern von Alexander VII. (Breve vom 20. Juli 1660. Bullar. Propag. 1, 140) herstammenden Redaktion aufbewahrt ist. Sie enthält sechs einzelne Verpflichtungen: 1) Annahme der Verfassung der Anstalt, Unterwerfung und Einordnung in dieselbe, 2) Versprechen, in einen Orden oder eine ordensartige Verbindung, ohne Erlaubniß der Propaganda, niemals einzutreten, 3) den geistlichen Stand und alle seine Weihen auf sich zu nehmen, sobald diese Congregation es befehle, 4) unter allen Umständen, auch wenn man in einem Orden Profeß gethan haben sollte, der Propaganda regelmäßige Berichte zu erstatten, 5) auf ihren Befehl, auch wenn man Regular geworden wäre, unverweilt als Missionar in die Heimath sich zu begeben, und endlich 6) diesen Eid nach der von P. Alexander VII. in dem ebengenannten Breve gegebenen Declaration zu verstehen. Dieselbe besagt, daß durch ihn jeder Alumnus für sein ganzes Leben und alle Lebenslagen (perpetuo quoad vixerint, in quocunque statu permanserint) verpflichtet werde und seinen Dienst nicht auf ihm beliebige Weise, sondern nur ad praescriptum Sedis Apostolicae leisten könne. Damit er hierin durch keinen Ordensgehorsam möge gehindert werden, soll jeder Ordens-Profeß eines Alumnus, sobald er ohne ausdrückliche schriftliche Erlaubniß der Propaganda geschehen ist, nichtig seyn, während zu ihrem Dienste auch derjenige, dem sie den Eintritt in einen Orden gestattet, nichtsdestoweniger verpflichtet bleibt. Anscheinend war es vorgekommen, daß Alumnen den Eintritt in einen Orden, oder die Wahl eines andern Lebensberufes (status) damit zu entschuldigen versucht hatten, daß sie ohne diesen Schritt sich nicht würden haben ernähren können. Dies, sagt Alexander, sey keine Ausrede: denn der römische Stuhl lasse keinen Missionar, der redlich arbeite, in Noth; außer etwa mit dessen eigner Schuld, wenn er nämlich nicht pflichtmäßig berichtet habe. Denn jeder Alumnus eines Nationalcollegiums, möge er weltgeistlich geblieben oder Regular geworden seyn, müsse, sobald er sich einmal diesem wichtigen Stande geweihet habe, so lange er lebt, jährlich — wenn er außerhalb Europa sich befindet, alle zwei Jahre — der Congregation de propaganda fide einen schriftlichen Bericht erstatten über seine Person, Lage, seinen Aufenthaltsort und seine Arbeiten; und hat dies Schreiben, das an den nächstresidirenden apostolischen Nuntius abgegeben wird, jedesmal so oft zu wiederholen, bis ihm der Nuntius den richtigen Empfang bescheinigt. Zu solchen Berichten gibt es ausführliche Anleitungen, worüber nachzusehen ist meine angeführte Schrift Th. I. S. 341 bis 348. — Zu der erwähnten Declaration sind noch zwei andre vom 8. April 1661 und 9. Mai 1667 gekommen, in denen namentlich über die Berufsarten (status perpetui), welche dem Zwecke der Collegien gemäß sind, genauere Anordnung getroffen und bestimmt wird, daß wenn ein Alumnus, um leben zu können, einen status ab instituto suo alienus gewählt haben sollte, dieses zwar seines Eides wegen stets widerruflich und die Propaganda befugt ist, ihn daraus abzufordern, ihm aber alsdann seinen Lebensunterhalt geben wird.

Der Alumnus verpflichtet sich also für sein ganzes Leben zu einer vollständigen und ausschließlichen Hingabe an die Zwecke desjenigen Collegiums, in welches

er eintritt, um darin, allerdings auf Kosten der Kirche, erzogen und mit jenen besondern Privilegien ausgestattet zu werden. Er übernimmt außerdem eine regelmäßige Berichterstattung an die Propaganda. — Mindestens seit dem Jahre 1660 ist diese Art Verpflichtung von sämmtlichen Alumnen der päbstlichen Nationalcollegien — den Sacerdotes saeculares ad missiones apostolicas admissi, wie im Gegensatz der Missionarii regulares der officielle Titel der Alumni collegiorum pontificiorum s. nationalium oder Congregationis zu lauten pflegt — eingegangen worden. Eine so ausschließliche Widmung aber für das ganze Leben ist nicht ohne Verwandtschaft zu einem gewöhnlichen Ordensprofeß und diese Seite daran bleibt noch genauer zu betrachten.

Wie das deutsche Collegium, so halten auch die übrigen jedes einen bestimmten geographischen Bezirk im Auge, um gerade für diesen seine Schüler auszubilden. Selbst das allumfassende Collegium Urbanum erzieht jeden Aufgenommenen doch nur für sein eigenes Vaterland und verfügt bloß ausnahmsweise anders über ihn. Ferner umfaßt dabei die Stiftung — das institutum — einer solchen Anstalt, neben der Erziehung der geistlichen Kräfte, auch vorher ihre Heranziehung und nachher ihre fernere Leitung und dem Zwecke des Collegiums entsprechende Benutzung. Indem also die Alumnen bei ihrem Eintritte durch den obigen Eid sich der gesammten Stiftung anschließen, verpflichten sie sich Lebenslang zu „einer bestimmten Mission," d. h. zur Missionsthätigkeit in einer gewissen Gegend; nämlich der, für welche eben diese Stiftung gemacht ist. Darauf beziehen sich in den Gesetzen Ausdrücke wie: nationes quibus operam suam devoverunt, natio cui sese addixerunt etc. (Bull. Propag. I. 148. 149. T. V. 139.). Dies lag schon von Anfang an im Karakter der genannten Anstalten, gewann aber durch die centrale Leitung der Propaganda mehr Gleichförmigkeit, die sich in den angeführten Erlassen Alexanders VII. sehr deutlich ausspricht. Jeder Alumnus, heißt es hier, hat sich der Stiftung (fundatio) desjenigen Collegiums eingeordnet und angeschlossen, in welchem er erzogen ist. Diesem „Institut" hat er sich durch seinen Eid gewidmet, hat darin „Profeß gethan" (institutum cui se juramento devoverunt, quod professi sunt, — ex vi instituti quod professi sunt, educationis atque instructionis ac demum juramenti tenentur, quoad vixerint, und zwar ad salutem nationum, quibus operam suam devoverunt u. dgl. m.), und dadurch die Pflicht auf sich genommen, lebenslang als Missionar unter den Völkern zu arbeiten, denen er dergestalt seine Kräfte freiwillig gewidmet hat. Für ihr Seelenheil zu sorgen, hat er durch Eid und genossene Erziehung sich zur Lebensaufgabe gemacht und keinen andern Beruf darf er ergreifen, als der sich hiermit verträgt. Haben daher solche Alumnen eine Lebensart gewählt, in der sie ihn in irgend einer Rücksicht nicht mehr erfüllen können, so vermag die Propaganda dies jederzeit zu annulliren. Die Alumnen sollen stets da arbeiten, wohin sie nach der Stiftung ihres Collegiums gehören, in den Bezirken, für die sie sich ein für allemal verpflichtet haben; nach den propriis uniuscujusque Collegii institutis, ad finem fundationis assequendum, ad praescriptum Bullarum pro suis Collegiis editarum — oder auch Sedis Apostolicae — inservire. Quidquid de se ipsis statuant Collegiorum pontificiorum alumni, subordinatum esse semper debet fini principali, spiritualis scilicet *earum provinciarum* salutis, quibus ex vi instituti sunt simpliciter et omnino obstricti (Bull. I. 145.). So sollen sie auch, wenn sie in den Fall kämen, wegen mangelnden Lebensunterhaltes ihren Beruf aufgeben zu müssen, dies der Propaganda berichten, die Niemanden, der auf den Titel der Mission ordinirt worden, darben lassen, ihm vielmehr eventuell Gehalt geben wird (Bullar. I. 141. 142. 236.).

Die Ordination auf den Missionstitel (ad titulum missionis oder, was auch vorkommt, ad tit. *illius* — certae — missionis, oder ad titulum Collegii) ist unter den Privilegien bereits genannt worden, welche Anfangs dem Anglicanum, dann andern, zuletzt 1638 allen Nationalcollegien verliehen worden. Dies Recht sine aliquo patrimonii vel beneficii titulo, tantum ad titulum missionis geweiht zu werden, war eine um so größere Begünstigung, je strenger sonst auf gehörige Nachweisung eines Titels gehalten

wird. Die Natur aber dieses Missionstitels ist nun klar aus der oben dargestellten Verpflichtung der Alumnen. Ein Weltpriester ist nicht, wie ein ordensgeistlicher Missionar, auf den Titel seines Ordens geweiht; sondern wenn er weder ein Beneficium, noch etwa eigenes Vermögen hat, so ist es eine Frage, ob er überhaupt ordinirt werden kann? So lange nun die Mission, wie dies vor 1552 der Fall war, bloß von den Orden betrieben wurde, konnte diese Frage niemals vorkommen; und auch die Stiftung des deutschen Collegiums war Anfangs darauf gestellt, daß die Alumnen erst nach ihrer Rückkehr und von den deutschen Bischöfen sowohl ordinirt, als mit Beneficien versorgt und bei deren Conferirung gerade bevorzugt seyn sollten, wobei nur ausnahmsweise auch schon an anderweit zu besoldende Reiseprediger gedacht war. In England aber gab es unter der Regierung der Königin Elisabeth weder katholische Bischöfe, noch Beneficien; hier war also eine andersartige Hülfe nöthig und man entschloß sich, die ausgebildeten Alumnen des Collegium Anglicanum noch in Rom zu weihen und für ihren Unterhalt seitens der Anstalt selbst (daher Tit. Collegii: *Rigantius*, Comm. in Regul. Cancell. XXIV. §. V. Ed. Colon. 1751. 2. 401 ff.) Sorge zu tragen, solange und so oft es nöthig sey. — Die Declarationen von 1660 und 1661 (vgl. oben) zeigen, wie dies Princip allmählig allgemein geworden ist, so daß in allen Fällen die Stiftung, welche einen Alumnen ausgebildet hat und seine Kräfte brauchen will, oder aber die Oberbehörde dieser verschiedenen Collegienstiftungen, die Congregation der Propaganda selbst, für den Lebensunterhalt eines jeden Alumnus, wenn er nur in ihrem Dienste arbeiten will, eventuell zu sorgen bereit ist. Auf diese Aussicht hin aber kann er auch allenfalls schon ordinirt werden; sofern er nur dagegen sich lebenslang zu dem geforderten Dienste verpflichtet.

Augenscheinlich zeigt dieser Titel eine Analogie mit dem titulus professionis s. ordinis, wie sogar der Ausdruck profiteri institutum Collegii sich als technischer erwiesen hat und auch das Wort institutum für einen Orden oder ordensartige Congregation, mit denen die unter ihren Rectoren vereint bleibenden Alumnenfamilien der Collegia pontificia ohnehin viel Aehnlichkeit haben, häufig gebraucht wird. Auf der andern Seite tritt doch auch die Natur eines einfachen titulus mensae s. pensionis (hier allerdings pontificiae) im Missionstitel so erkennbar hervor, daß er — wie das auch bei den Praktikern der heutigen Curie geltende Ansicht ist — als ein Mittelding zwischen dem Tisch- und Ordens-Titel aufgefaßt werden muß.

Heutzutage werden weit die meisten Alumnen der Nationalcollegien, z. B. sämmtliche Schüler des Germanicum, und ebenso die Zöglinge des Collegium Urbanum, die mit dem Anfange des zweiten Jahres ihrer theologischen Studien geweiht zu werden pflegen (Münchner hist. pol. Bl. X. 148), auf den Missionstitel ordinirt, gehen darauf in ihre Heimath und erhalten von der Propaganda so lange Lebensunterhalt, bis sie eine Anstellung bekommen. Können sie eine solche nicht erlangen, so kehren sie in bestimmter Zeit nach Rom zurück und werden im Fache der Mission anderweitig verwendet.

Vgl. meine Schrift: Die Propaganda, ihre Principien und ihr Recht. Gött. 1852. Th. I. S. 73 bis 91 und 225 bis 245, woselbst die Belege zu dem hier Vorgetragenen im Einzelnen angegeben sind. **Mejer.**

Collegianten (Rhynsburger), eine Fraction der Remonstranten (Arminianer). Sie führen ihren Ursprung zurück auf die drei aus dem Bauernstande hervorgegangenen Brüder Johann, Adrian und Gilbert van der Codde zu Leyden. Diese sammelten während der in Folge der Dordrechter Synode über die Arminianer ausgebrochenen Verfolgung die zerstreuten Glaubensgenossen zu Conventikeln zu Warmond, in der Nähe von Leyden. Bald aber sonderten sie sich mit noch einigen ihrer Geistesverwandten, dem Fischer Anton Cornelison und dem Dr. Kamphusen, von den übrigen Arminianern ab und kamen in einem besondern Hause zusammen. Sie legten sich auf's Weissagen und nannten sich Propheten. Ihre Versammlungen (Collegia) verlegten sie sodann nach Rhynsburg, einem Dorfe unweit Leyden, daher ihr Name. In ihren Grundsätzen kommen sie theils mit den Quäkern, theils mit den Anabaptisten überein. Sie taufen durch Unter-

tauchen, verwerfen einen geordneten Lehrstand (indem Jeder auftreten darf, der vom Geist erweckt ist); ebenso wollen sie nichts von symbolischen Büchern wissen und halten den Krieg und das Bekleiden obrigkeitlicher Aemter für unverträglich mit dem Christenberufe. Die Sekte pflanzte sich in Holland und Westfriesland fort, erlosch aber mit Ende des vorigen Jahrhunderts.

Vgl. Schröckh, K.G. seit der Ref. V. S. 330. 331. *Grégoire*, histoire des sectes religieuses, T. V. p. 328. Fliedner, Collectenreise I. S. 186. Hagenbach.

Collision der Pflichten pflegt man den Fall zu nennen, wo zwei oder mehrere Pflichten zu gleicher Zeit an den Menschen herantreten, während er doch nur Eine erfüllen kann. Schon daraus aber ergibt sich, daß objektiv und an sich betrachtet ein solcher Widerstreit der Pflichten dem Begriff der Pflicht selbst widerstreitet und durch ihn geradezu ausgeschlossen ist. Denn an sich und objektiv betrachtet ist die Pflicht immer nur die eine und allgemeine, wie man dieselbe in dem s. g. Moralprincip auch ausdrücken mag. Specialisirt sie sich nun auch für das zum Handeln aufgerufene Subjekt je nach den besondern Fällen und Verhältnissen auf das Mannigfaltigste, so wird sie doch in jedem dieser Fälle in der Wirklichkeit immer ganz erfüllt, soll es wenigstens werden. Mithin schließen wohl die verschiedenen Handlungen oder Handlungsweisen in jedem bestimmten Moment einander aus; die Pflichten selbst dagegen widerstreiten sich nicht. Was als ein solcher Widerstreit erscheint, beruht lediglich auf der Subjektivität des Menschen, der über seine wirkliche Pflicht oder seine Verpflichtung in einem bestimmten Moment noch ungewiß ist, oft sich auch nur in einem Conflikt befindet zwischen seiner Pflicht und seiner Neigung. Aus diesem Conflikt und jenem Schwanken aber soll er eben heraus; die Skrupel, welche er hat, sollen gelöst, die Ungewißheit und Verlegenheit (Perplexitas) soll beseitigt, die Collision aufgehoben werden, ein Beweis, daß sie objektiv und an sich gar nicht vorhanden war.

Wird dies gehörig festgehalten, so vereinfacht sich die ganze Lehre von der Pflichten-Collision, mit welcher sich die ältere Ethik, philosophische wie theologische, so ausführlich beschäftigte und welche die Quelle der Casuistik ward (s. d. Art.), außerordentlich. Denn nun kömmt es nur darauf an, 1) für den obersten sittlichen Grundsatz den richtigen Ausdruck zu finden, der auf christlichem Standpunkt bloß aus der Idee des Reiches Gottes gewonnen werden kann; 2) die Pflichten als ein wirkliches System darzustellen, in welchem anerkanntermaßen kein Element sich mit dem andern in Widerstreit befinden kann, und 3) für den Entschluß darauf zu dringen, daß alle Handlungen theils nach dem unter ihnen stattfindenden allgemeinen Zusammenhange aufgefaßt werden, theils nach dem Coëfficienten, welcher die einzelne Handlung motivirt, welches beides letztere Schleiermacher (d. christl. Sitte S. 65) den Ort eines Jeden im Reiche Gottes genannt hat. Es gilt mit andern Worten und im Hinblick auf den persönlichen Heilsbesitz, welcher subjektiv betrachtet das Wesen des Christenthums, näher des Protestantismus ausmacht, die Wiedergeburt aus Glauben und Geist (Joh. 3.) und auf Grund derselben in der Heiligung die allseitige Bildung des christlichen Karakters. In eben dem Grade, wie sie zu Stande kömmt, vermindern sich die Collisionen auch für das Subjekt und findet sich dasselbe immer leichter und sicherer zurecht, selbst in den schwierigsten Lagen des Lebens; für den vollendeten Karakter aber verschwinden sie völlig, weil er ganz von der Liebe erfüllt in jedem Moment mit der Weisheit handelt, welche als die höchste Frucht der Besonnenheit immer die Totalität aller Verhältnisse im Auge hat und stets die richtige Stellung zur höchsten sittlichen Aufgabe nehmen läßt.

Mit Recht läßt sich daher sagen, das Evangelium kenne, objektiv betrachtet, keine Pflichten-Collisionen, subjektiv betrachtet aber erkennt es dieselben nicht an, d. h. es sieht in ihnen theils noch die Folge der sittlichen Unvollkommenheit und Schwäche, theils verlangt es, daß dieselben aufgehoben werden und mißbilligt ein Handeln, so lange das noch nicht geschehn, also mit schwankendem und zweifelndem Gewissen. Phil. 1, 9. f. Röm. 14, 5. Löste Christus Matth. 22, 17 f. sofort einen ihm vorgelegten Collisions-

Fall, vgl. Luc. 14, 3 f., so befindet er sich für seine Person niemals in einem solchen. Seine Speise ist es, den Willen seines Vaters im Himmel zu thun, und der zeigt ihm in jedem Augenblick die Werke. Joh. 4, 34. 5, 19 f.; daß aber weder die Versuchungsgeschichte noch der Kampf auf Gethsemane, letzterer etwa als Collision zwischen der Pflicht der Selbsterhaltung und Selbstaufopferung, hierher gezogen werden können, liegt auf der Hand.

Um so mehr sollte die herkömmliche Weise, die s. g. Pflichten-Collisionen durch Aufstellung einer Rangordnung der Pflichten zu lösen (allgemeine und besondere; kategorische und hypothetische u. s. w.) aus den Systemen der Ethik verschwinden. Denn sie existirt nur auf dem Papier; im Leben sind alle wirklichen Pflichten einander gleich und es kann hier gar Nichts Pflicht seyn, was in der That nur auf Kosten einer andern Pflicht erfüllt werden könnte. Und auch die sonst noch vorgeschlagenen Formeln zum Behuf jener Auflösung bringen nicht weiter. Denn jede Formel der Art muß mit dem oben angedeuteten allgemeinen sittlichen Princip zusammenfallen, durch welches wir nicht eine Pflicht der andern *vorziehen*, sondern erkennen, was allein wirklich Pflicht für uns ist.

Vergl. außer den bei der Casuistik angeführten Schriften *Reinhard*, Moral 3. Ausg. II, 160 f.; *Daub*, I, 241 f.; *Marheineke*, 297 f.; *Rothe*, III, 63 f. und *Erdmann*, über Collision von Pflichten, Berl. 1853. E. Schwarz.

Collyridianer, nach Epiphanius haer. 79 eine arabische Sekte, übrigens bloß aus Frauen bestehend, welche der Maria göttliche Ehre erwiesen und ihr kleine Kuchen (κολλυρις) opferten, daher der Name. Herzog.

Columba (auch Columkill, fälschlich Columban genannt), der Apostel der Nord-Pikten, stand, wie das die Verhandlungen der Synode zu Streneashalch 664 zeigen, schon frühe im größten Ansehen. Dennoch ist uns über sein Leben und Wirken nur wenig Sicheres überliefert worden. Die Aufzeichnungen seiner Schüler sind verloren, denn die Schriften, welche denselben von Colgon (Trias Thaumaturga) und Baertius (Acta Sanctorum Juni 9.) zugeschrieben werden, erweisen sich bei genauerer Untersuchung als Ueberarbeitungen des gegen Ende des 8. Jahrhunderts von Abt Adamnan verfaßten Lebens, welches nebst den kurzen Mittheilungen des Beda (Hist. Eec. III, 3. 4. 25.; V, 9.) die Hauptquelle ist. Adamnan hat allerdings aus früheren Schriften geschöpft, aber seinen Heiligen mit einem solchen Nimbus von Wundern, Weissagungen und Engelserscheinungen umgeben, daß das geschichtliche Bild fast ganz verdunkelt wird. Gleichwohl enthält seine Schrift einzelne geschichtliche Züge, aus denen, verglichen mit den Angaben des von ihm ganz unabhängigen Beda und den Annalen des Tigernach, wenigstens die Umrisse von Columba's Leben sich mit ziemlicher Sicherheit herstellen lassen.

Columba, aus einem edlen Geschlechte stammend, wurde um's Jahr 520 in Irland geboren und daselbst erzogen. Frühe schon zeichnete er sich durch Frömmigkeit und Wissensdurst aus und wußte sich die allgemeine Achtung zu erwerben. Er stiftete in Irland das berühmte Kloster Dearmach (jetzt Durrogh, Queen's county) und vielleicht einige andere, verließ aber, 42 Jahre alt, seine Heimath und segelte mit 12 Mönchen nach Nordbritannien. Dazu trieb ihn nur die den scotischen Mönchen eigenthümliche Wanderlust („pro Christo peregrinari volens"), nicht, wie Spätere fabelten, der einmal ungerechter Weise über ihn verhängte aber bald zurückgenommene Kirchenbann. Den Nordwesten Britanniens hatten damals die Scoten inne, die wahrscheinlich schon Christen waren, während der größere Theil des alten Caledoniens der mächtige Piktenkönig Brudeus, damals noch ein Heide, beherrschte. In dessen 9. Jahre, 565 nach Christus, kam Columba, wie Beda sagt, an und erhielt von diesem die Insel Hii (Iona), wo er nach 32 Jahren, in einem Alter von 77 Jahren, 597 starb. Dagegen setzen die Annalen und Adamnan seine Ankunft in das Jahr 563, zwei Jahre nach der Schlacht von Ceele Debrene, geben seinen Aufenthalt genau zu 34 Jahren und einigen Monaten an, und nennen Conall, den Scoten-König, als den, der Columba die Insel gab. Und daß diese Angaben die weit wahrscheinlicheren sind, hat schon Usher gezeigt.

Columba hatte bei den Pikten einen Dolmetscher nöthig, seine Predigt aber wurde durch sein frommes Beispiel unterstützt und es gelang ihm, den König und sein Volk zu bekehren. Die Reisen, die er zu diesem Zwecke in dem Piktenlande und sonst machte, genauer zu verfolgen, ist bei dem völligen Mangel an Chronologie in Adamnan's Leben unmöglich. Nur so viel läßt sich sagen, daß er öfters an Brudeus Hof nördlich am Loch Neß kam, daß er häufig die westlichen Inseln und wohl auch Irland besuchte. Hii war der Mittelpunkt seiner Thätigkeit, hier gründete er das erste Kloster, dem die vielen Tochterklöster in Britannien, so wie Columba's Klöster in Irland unterworfen waren. Daß aber neben ihm, dem Abt und Presbyter, noch Bischöfe in Hii gewesen, ist eine unbegründete Annahme. Beda selbst sagt, daß in ungewöhnlicher Weise die Bischöfe (die man nur nicht im römischen Sinne verstehen darf) dem Abt unterworfen gewesen seyen. Columba stiftete viele Klöster und Kirchen. Welche aber von den zahlreichen in Nordbritannien und auf den Inseln, die seinen Namen trugen, von ihm selbst gegründet worden, läßt sich nicht mehr ermitteln. Einige Klöster auf den Inseln werden von Adamnan genannt, namentlich das Kloster Campo-lunge auf Ethica, wo noch mehrere andere waren, ferner Klöster auf Hinbina, vielleicht auch Scia (Skye) u. a., die jedoch völlig verschwunden sind.

Columba übte strenge Klosterzucht und ging in großer Enthaltsamkeit, frommen Uebungen und himmlischem Sinn seinen Mönchen voran. Häufig zog er sich zum Gebet in die Einsamkeit zurück. In seiner Zelle beschäftigte er sich besonders mit dem Lesen und Abschreiben der heiligen Schrift, aus der er unmittelbar die Richtschnur für sein Leben entnahm, versäumte aber dabei nicht, auch die Arbeiten seiner Mönche zu überwachen, und es scheint, daß er zuerst die Künste des Friedens, Acker- und Hausbau, bei den rohen, kriegslustigen Völkern einführte. Der Ruf seiner Heiligkeit und Weisheit zog viele Mönche, Große und namentlich Büßende nach Hii. Er war mit den meisten Fürsten seiner Zeit befreundet, mit dem Pikten-König Brudeus, den Scoten Conall und Aidan, welchen letztern er sogar zum König weihte, mit Roderich, König von Strathclyde und den irischen Herrschern. Er starb 77 Jahre alt am 9. Juni 597 in der Nacht auf den Sonntag am Altare knieend und wurde in seinem Kloster begraben. Um das Jahr 850 aber ließ Kenneth, der die pittische und die scotische Krone vereinigte, seine Gebeine in das neugestiftete Kloster zu Dunkeld bringen. (Vergl. *Colgan*, Acta St., Bega (s. o.) und *Usher*, Primordia.) C. Schöll.

Columban. Die Kirche Irlands zeichnete sich im 6. Jahrhunderte durch großen religiösen Eifer, durch klassische Bildung, durch einige ursprünglichere christliche Gebräuche und durch eine Art von Selbstständigkeit aus. Der Eifer that sich im massenhaften Ergreifen des Anachoreten- und Klosterlebens und in Aussendung von Mönchskolonien kund. Diese Auswanderung hatte verschiedene Ursachen. Die einzelnen Klöster überfüllten sich mit Mönchen und die Insel überfüllte sich mit Klöstern. Man fand keinen passenden Raum, das Ideal eines ascetischen Lebens zu verwirklichen, und meinte, dazu ferne wüste Gegenden wo möglich unter Feinden des christlichen Namens aufsuchen zu müssen, wo man ebenso um Christi Namen leiden als vielleicht zur Ehre desselben thätig seyn könnte. Auch hat es ja stets gerade die Briten, die sich durch die Lage ihres Vaterlandes von dem Verkehre mit der übrigen abendländischen Kirche gleichsam abgeschnitten sahen, getrieben, diesen Verkehr durch Reisen auf dem Festlande und durch persönliche Beziehungen zur römischen Kirche zu einem recht innigen zu machen. Umgekehrt bemühte man sich am Ende des 6. Jahrhunderts von Rom aus, England in die engste Verbindung mit dem Pabste zu bringen, und gründete und beherrschte die englische Kirche durch römische Mönche. In dieselbe Zeit fällt die Wirksamkeit Columbans. Er war etwa im Jahre 550 in der Provinz Leinster geboren, brachte seine Jugend mit gründlichen Studien hin und folgte dann der mönchischen Neigung seiner Landsleute, indem er sich in das Kloster Bangor in Ulster begab, dessen Abt Comgall durch Frömmigkeit, Einsicht und Bildung hervorleuchtete. Um das Jahr 590 erbat sich Columban von seinem Abte die Erlaubniß,

an der Spitze von 12 Klosterbrüdern, nach Gallien oder vielmehr durch Gallien zu heidnischen Völkern zu ziehen und sich unter denselben niederzulassen. Nun fand er aber Gallien in einer schlechten christlichen Verfassung. Seitdem die Franken zur Herrschaft gelangt und in die Kirche eingetreten waren, hatte der Verfall nur zugenommen, den die treulosen, wollüstigen und grausamen Merovingen beschleunigt hatten. Diese Wahrnehmung und die Aufforderung des Königs Guntram von Burgund bewogen ihn dazu, von seiner Weiterreise nach Osten abzustehen und schon im Frankenreiche selbst seine Thätigkeit zu beginnen. Er stiftete zuerst in den Vogesen in den Ruinen des Schlosses Anagrates das Kloster Anegray. Aber die große Strenge und Enthaltsamkeit ihres Lebens erwarb den irischen Mönchen bald den Ruf außerordentlicher Heiligkeit und bestimmte sehr Viele zur Nacheiferung. Die Zeit Martins von Tours schien wiederzukehren und die Menge derer, welche sich dem Columban unterwarf, war sehr groß. Columban mußte bald ein neues Kloster, Luxovium oder Luxeuil, gründen, wohin er auch seinen Sitz verlegt zu haben scheint. Ferner entstand das Kloster Fontaines, dann eins bei Besançon, ein anderes im Jura und ein Nonnenkloster in Besançon. In Luxeuil verfaßte Columban die Satzungen für alle diese Stiftungen. Damit wollte er keinen neuen Orden gründen noch sich in Gegensatz zu dem bestehenden Mönchthum setzen. Das Mönchthum war ein einiges und gründete sich in seinen gemeinschaftlichen Einrichtungen auf alte orientalische Traditionen. Weil es nun aber keine einigende Verfassung und keinen Codex von Gesetzen hatte, so fanden darin allerhand Besonderheiten Platz, welche von einzelnen Mönchsoberen formulirt und als nähere Bestimmungen und als Ergänzungen jener allgemeinen Mönchsgewohnheiten aufgestellt wurden. Das hatten Benedikt, Cäsarius und viele Andere gethan, und Columban, der von den Regeln der Genannten gewiß Kenntniß hatte, that es auch. Vielleicht machte er nur die Gewohnheiten seines Stammklosters Bangor zu Gesetzen, aber dieselben fielen sehr streng und kleinlich aus und empfahlen sich in vieler Beziehung nicht zu allgemeiner Annahme. Wer z. B. den Löffel, mit dem er essen wollte, nicht vorher bekreuzigte, wer am Anfang des Gesanges hustete, wer den Kelch beim Genusse des heil. Abendmahls mit den Zähnen berührte, wurde mit sechs Schlägen bestraft, wer aber nicht Amen sagte, mit dreißig Schlägen. Es gab überhaupt keine andere als eine körperliche Züchtigung. Columbans Regel wurde hier und da ausschließlich, an anderen Orten neben und mit den Regeln des Cäsarius und Benedikt eingeführt, mußte aber der letzten immer mehr und endlich im 8. und 9. Jahrhundert ganz weichen, da diese alle anderen an Vollständigkeit, Bestimmtheit, Klarheit und Mäßigung übertraf und von den Päbsten seit Gregor II., von Bonifaz, von Karl dem Großen und von Benedikt von Aniane zur alleinherrschenden erhoben wurde. Im 12. Jahrhundert ist die letzte Spur der Befolgung der Vorschriften Columbans verloschen. Es ist schon angedeutet worden, daß die Stiftung Benedikts als das römische Mönchthum zum Siege kam. Columban aber that seiner ganzen Wirksamkeit dadurch erheblichen Eintrag, daß er sich ohne prinzipiellen Gegensatz doch nicht in Einklang zu setzen wußte mit dem wachsenden Römerthum der abendländischen Kirche. Er beharrte auf sehr unwesentlichen irischen Gebräuchen, z. B. auf einer eigenthümlichen Tonsur und auf einer abweichenden Osterberechnung. Er schor nämlich das Vorderhaupt bis zu einer Linie, welche von einem Ohre zum anderen über die Höhe des Kopfes führte, während es römische Sitte war, nur einen Kranz von Haaren rings um den Kopf stehen zu lassen. Ostern feierte er aber an dem Sonntage der Woche vom 14. bis 20. Nisan, während das Fest im Abendlande allgemein auf den ersten Sonntag nach dem ersten Vollmonde nach Frühlings Tagundnachtgleiche, also manchmal auf einen späteren Sonntag, als Columban wollte, fiel. Durch solche Differenzen kam er in Zwiespalt mit der fränkischen Kirche. Er schrieb deßhalb über die Feier des Osterfestes an Gregor den Großen, erhielt aber keine Antwort. Er schrieb über denselben Gegenstand an eine im Jahre 602 versammelte burgundische Synode und bat, ihn bei seiner Observanz zu lassen, versprach auch, die römische nicht anzutasten.

Ebenso richtete er im Jahre 607 ein Schreiben an den Pabst Bonifazius IV., das auch nicht dazu beitrug, daß man über die Dinge hinwegsah, die ihn von der römischen Kirche zu trennen schienen. Endlich benutzte man dieselben, um ihn ganz aus dem Frankenreiche zu entfernen. Während er nämlich unter Guntram (— 593) und Childebert II. (— 596) Schutz, Förderung und Ehre von der Staatsgewalt genossen hatte, war seine Stellung unter Theoderich II. eine andere geworden. Theoderich wurde von seiner Großmutter Brunhild absichtlich entnervt, zu Ausschweifungen verleitet und vom Eingehen einer ehelichen Verbindung abgehalten. Columban verweigerte das an ihn gestellte Ansinnen, die unehelichen Söhne des Königs zu segnen und damit das sündhafte Verhältniß, dem sie entsprossen waren, anzuerkennen, er forderte vielmehr den König zur Schließung einer rechtmäßigen Ehe auf. Seit dieser Zeit hatte er Brunhild zur unversöhnlichen Feindin. Sie wußte auch ihren Enkel gegen ihn einzunehmen, indem sie es als eine Verletzung der schuldigen Ehrfurcht und Unterthänigkeit darstellte, daß Columban selbst dem Könige den Eintritt in seine Klöster verwehrte. Nun befahl man ihm unter dem Vorwande jener Differenzen, nach Irland zurückzukehren. Theoderich ließ ihn im Jahre 610 in Luxeuil ergreifen und nach Nantes führen, von wo er in sein Vaterland gebracht werden sollte. Man vermied aber jeden Zwang, um ihn nicht zum Märtyrer zu machen und war froh, als er die durch widrige Winde entstandene Verzögerung der Abfahrt benutzte, sich der Aufsicht zu entziehen und nach Neustrien zum König Chlothar II. zu begeben. Von diesem ließ er sich das Geleite nach Austrasien geben und wollte einer Einladung des Königs Agilulf folgend nach Oberitalien reisen, wo er vielleicht die Arianer zu bekehren wünschte. Aber er wurde hier in Austrasien von seinen zusammenströmenden Anhängern und Schülern so geehrt, daß ihn König Theodebert zum Bleiben veranlaßte und ihm die Erlaubniß ertheilte, an jedem Orte, an welchem es ihm beliebte, sich niederzulassen. Columban nahm nun seinen ältesten Plan wieder auf und zog mit einigen seiner ersten irischen Begleiter, unter denen Gallus hervorragte, den Rhein hinauf tief in das Land der Alemannen hinein. Hier war das Volk fast noch ganz heidnisch, aber es fehlte nicht ganz an Spuren des Christenthums, welche aus früherer römischer Zeit stammten oder neuerdings seit der Oberherrschaft der Franken entstanden waren. Columban ließ sich zu Bregenz nieder, wo er einen christlichen Geistlichen Namens Willimar fand. Besonders Gallus betrieb von Bregenz aus das Missionsgeschäft mit großem Eifer und nicht ohne Gewaltsamkeit. In einer ehemaligen Aurelienkapelle hatten die Heiden drei Götzenbilder aufgestellt. Sie wurden herausgenommen, zerbrochen und in den See geworfen. In Tuggen, oberhalb des Zürichersees, traf man die Heiden dabei, daß sie dem Wuotan ein Bieropfer bereiteten. Gallus blies oder stieß und der Kessel wurde zertrümmert. Gunzo, der Herzog, wandte aber gegen die Fremdlinge ein, daß durch ihr Waldbruderleben die Jagd Schaden litte. Auch ein Zug, den Columban zur Bekehrung der Slaven nach Krain unternahm, mißlang. Dazu kam endlich, daß der Krieg zwischen den Königen von Austrasien und Burgund eine dem Columban unangenehme Wendung nahm. Er hatte Theodeberts, des Königs von Austrasien, Besiegung als unvermeidlich vorausgesehen, ihn aber vergeblich mit seinem Rathe vor dem gänzlichen Untergange zu retten gesucht. Nun war Theoderich II. von Burgund Herr von Austrasien geworden und Columban konnte sich von demselben natürlich keiner Unterstützung versehen. Nachdem er also fast 3 Jahre in Bregenz gewesen war, ging er über die Alpen zum Lombardenkönige Agilulf, der ihn gern bei sich aufnahm und auf dessen Betrieb er sich auch in den Dreikapitelstreit mischte. Ohne ein tieferes Verständniß von dieser Sache zu haben, erklärte er sich gegen die Verdammung der drei Kapitel und forderte den Pabst Bonifazius IV. in einem zweiten Briefe zu derselben Erklärung auf, ut caligo suspicionis tollatur de cathedra S. Petri. Er bestritt dem Pabste die Wirkungskräftigkeit der Ausübung seiner geistlichen Funktionen und kirchlichen Vorrechte, wenn er nicht den rechten Glauben habe und sich seiner Rechte nicht zu Gunsten der Rechtgläubigen bediene. Er schrieb auch gegen die Arianer. Das

Wichtigste aber, was er (614) in Italien that, war die Gründung des Klosters Bobbio bei einer verfallenen Peterskirche südlich von Pavia in der Nähe des Flusses Trebia. Bobbio ist die berühmteste seiner Stiftungen geworden und hat sich durch Pflege der Wissenschaften große Verdienste erworben. Chlothar II., der unterdessen Alleinherrscher im großen Frankenreiche geworden war, lud den Columban ein, nach Luxeuil zurückzukehren, aber dieser leistete der Einladung keine Folge und empfahl nur Luxeuil seinem königlichen Gönner. Er starb zu Bobbio im Jahre 615. Als Todestag gibt sein Biograph II. Cal. Decembr. an, das Martyrologium Romanum aber XI. Cal. Decembr. und die Kirche weiht dem heiligen Columban den 15. November. — Die wichtigste Quelle über Columbans Leben ist die Biographie des Jonas, eines Mönches von Bobbio, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts schrieb. Sie befindet sich mit einigen späteren Aufsätzen im 2. Bande der Acta Sanctorum ordinis S. Ben. von Mabillon, S. 3—51. Columbans Regel steht bei Holsten-Brockie, Codex regularum I, 166 sq. Seine Schriften hat zuerst gesammelt und herausgegeben Fleming, Löwen 1607. Außerdem verdient über Columban nachgelesen zu werden der betreffende Artikel bei Ersch und Gruber von v. Cölln und besonders Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands II. 35—40. 678—682. Ueber das Verhältniß der Regel Columbans zur Regel Benedikts handelt *Mabillon*, praef. ad saec. II. am Anfange. Albrecht Vogel.

Columbien. Diese Republik entstand 1821 aus der spanischen General-Capitanerie Venezuela und dem Vice-Königreich Neu-Granada, dem sich 1822 die Provinz Quito anschloß. Die Verbindung dauerte aber nur bis 1831, seitdem bestehen wieder 3 selbstständige Republiken: Venezuela, Neu-Granada und Ecuador. Die Bevölkerung von Venezuela beträgt ungefähr 1 Million Einwohner, die von Neu-Granada aber 1½ Millionen, die von Ecuador 600,000. Die römisch-katholische Kirche in diesen Ländern ist eingetheilt in 2 Erzbisthümer: Caracas für die Republik Venezuela und Santa Fé de Bogota für Neu-Granada. Zu dem Erzbisthum Caracas gehört das Suffraganbisthum Guyana. Ein 2. Bisthum in Venezuela ist St. Juan de Cuyo, ein exemtes Bisthum. Ein 3. Bisthum in Venezuela, Merida de Maracaybo gehört zum Erzbisthum Santa Fé de Bogota; zu diesem Erzbisthum gehören außer Maracaybo 5 Bisthümer, nämlich 1) Antioquia, 2) Santa Marta, 3) Cartagena, 4) Panama, 5) Popayan. Die beiden Bisthümer in Ecuador Quito und Guayaquil gehören zum Erzbisthum Lima in Peru. Diese beiden letzten Bisthümer zählen nach Castelnau 24 Präbendisten, 385 Weltgeistliche, 458 Mönche und 145 Nonnen.

Obgleich die Revolution zum Theil von der niedern Geistlichkeit ausgegangen ist, so hat diese doch schlechte Früchte davon geerntet. Die Regierung hat sich gänzlich der Herrschaft bemächtigt, hat die reichen Besitzungen der Geistlichen eingezogen und zahlt ihnen kleine Gehalte; in Venezuela ist der Staat in offenen Streit mit dem Pabst über die Besetzung der Bisthümer gerathen, ja in Neu-Granada hat sogar ein Versuch stattgefunden, sich von der römischen Kirche loszureißen. Der Präsident Lopez hat im März 1852 vollständige Trennung der Kirche vom Staat vorgeschlagen. Die Zahl der Geistlichen ist sehr schwach, es gibt sehr große Distrikte, in welchen nicht ein einziger Geistlicher sich befindet. Aus Mangel an Geistlichen ist im Innern des Landes die Trauung fast verschwunden, Unsittlichkeit ist vorherrschend. Die Gegend geht schnell dem Abfall von jeder Religion entgegen. Die Frauen machen zwar die Ceremonieen der Kirche mit, aber ihr Leben zeigt keine Frömmigkeit, die Männer sind offen ungläubig. Die Gegenwart des Sakraments allein scheuen sie noch, allein es wird den Kranken nicht häufig gebracht, da es theuer ist. Das Laster des Diebstahls, das sonst in Südamerika selten ist, ist so allgemein verbreitet, daß keine Klasse davon frei ist. Von den 50—60 Festtagen ist jetzt nur noch der vierte Theil beibehalten. In der heiligen Woche sind alle Geschäfte suspendirt, Alles zieht seine besseren Kleider an, um an den Prozessionen Theil zu nehmen, die wichtigsten Tage der Woche sind der Donnerstag und Freitag. Bei der Darstellung der Kreuzigung Christi werden den römischen Wachen Cigarren in den Mund

gegeben, um die Gleichgültigkeit derselben zu bezeichnen, im Gegensatz dazu raucht kein Columbier an diesen Tagen Cigarren auf der Straße, während die Prozession vorbeizieht. Die Klöster sind beim Volke sehr unbeliebt, und der Staat hebt, sobald ein Kloster nicht mehr die gehörige Anzahl von Mönchen hat, dasselbe auf. Im Jahr 1850 wurden die Jesuiten aus Neu-Granada verwiesen, sie fanden Aufnahme in Ecuador, dies hätte fast einen Krieg zwischen den beiden Republiken zur Folge gehabt, bis auch in Ecuador dieselben Grundsätze herrschend wurden. In Bezug auf die Protestanten ist zwar ein Gesetz der Duldung durchgegangen, aber diese besteht allein darin, daß sie nicht verfolgt werden, in Santa Fé gibt es zwar einen protestantischen Kirchhof, allein keine Kapelle, die Protestanten werden gehaßt und den Juden ganz gleich geachtet.

Ein berühmter Wallfahrtsort in Columbien ist Chinquinquira, zwei Tagereisen von Santa Fé de Bogota. Das berühmte Marienbild in der Kirche, das Pilgrimme selbst aus Peru und Mexico hieher zieht, soll einst in Stücke zerrissen und durch ein Wunder wieder hergestellt seyn. Es ist ein ganz gewöhnliches Gemälde, aber mit kostbaren Smaragden, Perlen und Edelsteinen geschmückt, es steht hinter zwei Vorhängen von Goldstoff. Besonders vom December bis zum April flossen hier, wenigstens früher, reichliche Opfer in die Kasse der Dominikaner, denen das Heiligthum anvertraut war, manches Jahr 30—40,000 Dollars. Auch in Santa Fé selbst ist ein kostbares Marienbild mit 1358 Diamanten, 1259 Smaragden, 59 Amethysten, 1 Topas, 1 Hyacinth und 372 Perlen besetzt; das Fußgestell enthält 609 Amethysten.

Die Prozessionen, besonders am Frohnleichnamsfeste, bilden die eigentlichen Volkslustbarkeiten. Ueberall sind dann Marionettentheater errichtet, auch seltene Thiere in Käfigen zur Schau gestellt. Den Anfang der Prozession bilden kleine von Menschen gezogene Wagen, in dem einen sitzt König David, das Haupt des Riesen Goliath in der Hand, in einem andern Königin Esther, in einem dritten Mardachai u. s. w. Diese Personen werden von Kindern aus den vornehmsten Familien dargestellt, und die Ehre bei einer so heiligen Ceremonie eine Rolle zu spielen, wird sehr gesucht, die Eltern scheuen keinen Aufwand, um es einander an Pracht zuvor zu thun. Nach diesen biblischen Personen zieht die Geistlichkeit langsamen Schrittes einher, zwischen zwei Reihen von Priestern gehen die schönsten Mädchen der Stadt, einige von ihnen tragen die Bundeslade, andere die Schaubrode u. s. w. Dann kommen junge Indianer, die barocke Tänze aufführen. Den Schluß des Zuges bildet militärische Bedeckung. Die höheren Klassen spotten jetzt nicht selten über diese Prozessionen und die niedern Klassen betrachten sie mehr als eine Abwechslung im alltäglichen Leben, denn als einen religiösen Akt.

Vergl. Mollien, Reise nach Columbia in den Jahren 1822 und 23, übersetzt von Schöll. Berlin 1825. Travels through the interior provinces of Columbia by J. P. Hamilton. London 1827. 2. Vols. *John Hawkshaw*, Reminiscences of South America. London 1838. *Bogota* in 1836 and 1837 being a narrative of an expedition to the capital of New Granada and a residence there of eleven months by J. Stewart. New-York 1838. Das Ausland im Jahrgang 1853. Nro. 45 und 46. W. Klose.

Nachtrag.

Cave, geb. 1637 zu Picevel in Leicestershire, ward, nachdem er zu Oxford studirt, Geistlicher, Dr. der Theologie, Hofkaplan Karls II., später Prediger zu Islington bei London (jetzt Theil von London), darauf Kanoniker in Windsor, wo er 1713 starb, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, als Sammler jedenfalls sehr ausgezeichnet und noch jetzt brauchbar. Sein wichtigstes Werk ist Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, 1. Ausgabe 1688, London, wozu N. Wharton einen appendix scriptorum schrieb, von 1300 bis 1517. London 1689; beide erschienen zusammen in Genf 1694. Cave ließ 1698 eine pars altera erscheinen. Zusammen mit dem 1. Theile erschien sie in Genf 1699, 1705, 1720. Cave, von mehreren Kritikern, namentlich von Clericus angegriffen, fand es nöthig, sich in der epistola apologetica zu vertheidigen. London 1700. Die übrigen Schriften von Cave, ebenfalls theologischen Inhalts, sind ohne weitere Bedeutung. Herzog.

Verzeichniß

der im zweiten Bande enthaltenen Artikel.

In diesem Verzeichnisse finden sich einige nachträgliche Verweisungen auf spätere Artikel.

B.

	Seite
Bekehrung	1
Bekenner, s. Märtyrer	4
Bekenntnißschriften, s. symbolische Schriften	—
Bekker (Balthasar)	—
Bel, s. Baal	5
Belgien	—
Belgische Confession	10
Bellarmin (Robert Franz Romulus Bellarmino)	11
Belsazer	17
Benaja	18
Benedikt I.	19
Benedikt II.	—
Benedikt III.	—
Benedikt IV.	—
Benedikt V.	—
Benedikt VI.	20
Benedikt VII.	—
Benedikt VIII.	—
Benedikt IX.	21
Benedikt X.	—
Benedikt XI.	—
Benedikt XII.	22
Benedikt XIIIa.	23
Benedikt XIIIb.	24
Benedikt XIV.	26
Benedikt von Nursia und die Benediktiner	28
Benedikt von Aniane	42
Benedikt Levita	44
Benediktionen	47
Beneficium	49
Beneficium competentiae	56
Bengel (Johann Albrecht)	—
Benignus, der Heilige	66
Benjamin	—
Benno, Bischof von Meißen	67
Beredtsamkeit, geistliche	69
Berengar von Tours	74
Berg-Jülich-Cleve, s. Jülich u. s. w.	79
Bergius (Joh.)	—
Berleburger Bibel	—
Bernard, verschiedene des Namens, s. Bernhard	81
Berner Disputation	—
Berner-Synodus	87
Bernhard, Abt des Klosters Clairvaux	91
Bernhards von Clairveaux Hymnen	97
Bernhard, Erzbischof von Toledo	98
Bernhard (Bernardus) de Botono	—
Bernhard von Compostella } „ „ Pavia } s. Kanonen- und Decretalensammlungen	—
Bernhard, Verkündiger des Evangeliums in Pommern, s. Pommern	99
Bernhard oder franz. Bernard (Claude)	—
Bernardin von Siena	—
Bernhardin Ochino, s. Antitrinitarier	—
Bernhardiner, s. Cistercienser	—
Bernice	—
Bernis, Cardinal, s. Jesuiten	—
Berno, Abt, s. Cluguy	—
Berno, auch Bern, Bernard	—
Bernward, der 13. Bischof von Hildesheim	100
Berquin, s. französische Reformation	—
Berruyer, franz. Jesuit	—
Berthier (Wilh. Franz)	101
Berthold, Apostel der Liefländer, s. Liefland	—
Berthold, Erzbischof von Mainz, s. Mainz	—
Bertholdt der Franziskaner	—
Berthold von Rohrbach	104
Berthold, Stifter des Karmeliterordens, s. Karmeliter	—
Berthold, Bischof v. Chiemsee	—
Berti (Giovanni Lorenzo)	105
Berufung	—
Berulle, Cardinal, s. Oratorianer	107
Beryll, s. Edelsteine	—
Beryll von Bostra, s. Antitrinitarier	—
Beschaulichkeit	107
Beschneidung	108
Beschneidung Christi, Fest der	110
Beschnittene, s. Pasagier	111
Besessene, Besessenheit, s. Dämonische	—
Besold (Christoph)	—
Bessarion	113
Bessel	114
Besteuerung der Kirchen, s. Abgaben	115
Beten, s. Gebet	—
Bethaus, s. Kapelle	—
Bethabara	—
Bethania	116
Bethel	—
Bethesda	117
Bethhoron	118
Bethlehem	—
Bethlehemiten	121
Bethphage	—
Bethsaida	—
Bethuel	122
Bethulia	—
Bethzur	123
Betkius (Joachim)	—
Betrachtung	125
Bettelmönche	—
Beute, bei den Hebräern	—
Beveridge (Beveregius, Guilielmus)	126
Beweggrund	—
Bewegliche Feste, s. Feste	—
Beweis, dogmatischer, s. Dogmatik	—
Beza (Theodor v.)	127
Bibel	139
Bibeltext des A. T.	141
Bibeltext des N. T.	158
Bibelübersetzungen	186
Bibellesen der Laien und Bibelverbote in der katholischen Kirche	201
Bibellesen in der griechischen Kirche, s. d. Art. Griechische Kirche	208
Bibelgesellschaft, britisch-ausländische	—

Seite

Biberach (Nikolaus von) 218
Bibiana, die heilige . . —
Bibliander (Theodor) . —
Biblische Archäologie, s. Archäologie, biblische . 219
Biblische Chronologie, s. Zeitrechnung, biblische —
Biblische Geographie, s. Geographie, biblische . —
Biblische Geschichte, s. Offenbarung, Geschichte der —
Biblische Hermeneutik und Kritik, s. Hermeneutik und Kritik, biblische . . —
Biblischer Kanon, s. Kanon, biblischer . . . . —
Biblische Philologie . . —
Biblische Theologie . . —
Biddle (Bidellus) . . 225
Biel (Gabriel) . . . —
Bienenzucht bei den Hebräern 226
Bilder bei den Hebräern 227
Bilderstreitigkeiten . . 229
Bilderverehrung in der katholischen Kirche . . 233
Bilderwand 235
Bileam 236
Bileamiten, s. Nikolaiten 238
Bilha . . . . . —
Billican (Theobald) . . —
Billigkeit, s. Gerechtigkeit 240
Bingham (Joseph) . . —
Bischof 241
Bisthum 247
Bisthumsverweser, s. Capitel 248
Bithynien . . . . . —
Bitte, erste, s. Expectanzen —
Bittgänge 249
Bizochen, s. Fratricellen —
Blair (Hugh) . . . . —
Blandina 250
Blandrata (Georg) . . 251
Blasien, Sankt . . . 253
Blasius, der heilige, und der Blasiustag 254
Blasphemie, s. Gotteslästerung . . . . . —
Blastares (Matthäus) . —
Blattern 255
Blaurer (Ambrosius) . —
Blemmydes od. Blemmida 259
Blondel (David) . . —
Blount, s. Deismus . . 260
Blut, s. Speisegesetze . —
Bluthochzeit, s. französische Reformation . . . —
Blutrache . . . . . —
Bluttaufe, s. Märtyrer . 262
Blutzehnten, s. Zehnten —
Blutzeuge, s. Märtyrer . —
Boas 263
Bochart (Samuel) . . —
Bockbold (Johann) . . —
Bodenstein, s. Karlstadt 265
Böhme (Jakob) . . . —
Böhmen, Einführung des Christenthums, Reform. 270

Seite

Böhmer (Just. Henning) 277
Böhmische und mährische Brüder, s. Brüder, böhmische und mährische . 278
Böse, das . . . . . —
Böse (Joh. G.), s. terministischer Streit . . 283
Boëtius (Anicius Manlius Torquatus Severinus) —
Boëtius (M. Sebastian) —
Bogatzky (Karl Heinrich v.) 284
Bogomilen, s. Katharer 287
Bogoris, s. Bulgaren . —
Bolingbrocke, s. Deismus —
Bolivia . . . . . —
Bollandisten, s. Acta M., Acta SS. 290
Bolsec, s. Calvin . . —
Bona (Johannes) . . —
Bonaventura . . . . —
Bonifacius, der Apostel der Deutschen 294
Bonifacius I. 297
Bonifacius II. 298
Bonifacius III. . . . —
Bonifacius IV. . . . —
Bonifacius V. . . . —
Bonifacius VI. . . . —
Bonifacius VII. . . . —
Bonifacius VIII. . . . 299
Bonifacius IX. . . . 303
Boni homines . . . 304
Bonosus und die Bonosianer —
Boos (Martin) . . . —
Bora (Katharina v.) . 307
Borborianer, Borboriten 310
Bordelum'sche Rotte, die 311
Borel und die Borelisten 312
Borgia (Franz), s. Jesuiten 313
Borrhaus, s. Cellarius . —
Borri (Franz Joseph) . —
Borromeo (Karl, Graf v.) 314
Bosheit 315
Bossuet (Jacques-Bénigne) 317
Bostra, Concil, s. Antitrinitarier 322
Bouhours (Dominik) . —
Bourdaloue (Ludwig) . —
Bourges, s. pragmatische Sanction . . . . —
Bourignon (Antoinette) —
Bower (Archibald) . . 323
Boyle und die Boyle'sche Stiftung 324
Bozra, s. Edomiter . . —
Brachjahr, s. Sabbatjahr —
Bradwardina (Thomas) —
Brainerd, s. Missionen, protestantische . . . 325
Brandenburg, Reformation —
Brandopfer-Altar, s. Opfer, Altar 334
Brasilien . . . . . —
Braunschweig 337
Brautexamen 345
Brautführer . . . . —

Seite

Brautkranz 346
Brautring 347
Breckling (Friedrich) . —
Breithaupt (Jochim Justus) 349
Brenz (Johann) . . 354
Bretschneider (Karl Gottlieb) 370
Breve und Bulle . . 373
Brevier 375
Briçonnet (Wilhelm) . 377
Brigitta, die heilige . 378
Brigittenorden . . . 379
Brill (Jakob) . . . —
Brittinianer 380
Brocardum . . . . . —
Brod . . . . . —
Brodbrechen (im Abendmahl) 381
Brodverwandlung, s. Transsubstantiation . . . —
Bromley (Thomas) . . —
Brousson (Claude) . . 383
Browne, Brownisten . 385
Brüder, barmherzige . 386
Brüder, böhmische . . 387
Brüder, die langen, s. Mönchthum 398
Brüder des freien Geistes —
Brüder vom gemeinsamen Leben 400
Brüder des Gesetzes Christi, s. Brüder, böhmische . 405
Brüder des Herrn, s. Jesus Christus . . . . . —
Brüdergemeine, s. Herrenhuter Brüdergemeine . —
Brüderschaft . . . . —
Brunnen bei den Hebräern 406
Bruno, Erzbischof von Köln 407
Bruno, Apostel der Preußen 409
Bruno, der Heilige, s. Karthäuserorden . . . 411
Bruno Saxonicus . . —
Bruys (Peter), s. Peter v. Bruys 412
Bucer (Martin) . . . —
Buchanan (Claudius) . 423
Buddeus (Joh. Franz) . 426
Budé (Wilhelm) . . . 428
Büchercensur. Bücherverbot 429
Bürgerrecht, bei d. Hebräern 432
Bugenhagen (Johann) . 433
Bulgaren 439
Bulgari . . . . . —
Bull (Georg) . . . . —
Bulla, s. Brevier und Bulle —
Bulla in coena domini . —
Bullarien, s. Brevier und Bulle 442
Bullinger (Joh. Heinrich) —
Bund, der alte und neue, s. Offenbarung . . . 453
Bundeslade . . . . —
Bunyan (John) . . . 455
Burg, s. Latitudinarier . 457
Burgunder . . . . . —
Burnet (Gilbert) . . 460
Bursfelder Congregation 462
Busenbaum (Hermann) . 463

Seite
Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher 463
Buße 469
Bußgrade 473
Bußpriester, s. poenitentiarius . . . . . —
Bußpsalmen 474
Bußsakrament, s. Buße . —
Bußstationen, s. Bußgrade —
Bußtag . . . . . —
Bußwerke, Bußübungen, s. Buße 475
Buttlar (Eva von) und die Buttlarische Rotte . —
Buxtorff (Johannes) . 479
Buxtorff (Johannes) . 481
Buxtorff (Joh. Jakob) . 483
Buxtorff (Johann) . . 484

C.

Cäcilia 484
Cäcilianus, s. Donatisten 485
Cälestius, s. Pelagianer —
Cärularius (Michael) . —
Cäsarea 486
Cäsarius, s. Franziskaner 488
Cäsarius von Arles . . —
Cäsarius von Nazianz . 489
Cäsarius von Heisterbach 490
Cajetan 493
Cajetaner, s. Theatiner . 494
Cajus oder Gajus, verschiedene dieses Namens . —
Cajus, der Heilige . . —
Cajus, römischer Presbyter —
Calas (Jean) . . . 495
Calasaurier, s. Piaristen 498
Calatrava, Ritterorden von —
Calixtus I. . . . . —
Calixtus II. 499
Calixtus III. 500
Calixtus (Georg) . . 501
Calixtiner, s. Hussiten . 505
Callenberg (J. H.) . . —
Calmet (Augustin) . . —
Calov 506
Calvarienberg, s. Golgatha 510
Calvaristen oder Priester des Calvarienberges . . —
Calvin 511
Calvinismus, s. Calvin . 538
Camaldulenser . . . . —
Camera Romana, s. curia Romana 542
Camerarius (Joachim) . —
Camero (Johann) . . 543
Cameronianer 544
Camisarden . . . . . —
Campanus, s. Antitrinitarier 548
Campegius (Lorenzo Campeggi) . . . . . —
Canisius (Peter) . . . 550
Canstein (Karl Hildebrand Freiherr v.) . . . —
Seite
Canterbury, s. anglikanische Kirche 553
Canus, Melchior) . . —
Canut der Große, s. Dänemark . . . . . —
Capistranus 553
Capitel 554
Capito (Wolfgang Fabricius) 561
Capitularien 562
Caplan 564
Cappel (Louis) . . . 566
Caputiati 570
Capuziner 571
Caraccioli (Galeazzo) . 574
Cardinäle 577
Carey (William) . . . 581
Carpzov (die Theologen dieses Namens) . . . 584
Carranza (Bartholomäus) 590
Cartesianische Philosophie 591
Casas (Bartolommeo de las) 593
Caselius (Johann) . . 596
Cassander (Georg) . . 599
Casseler Religionsgespräch 600
Cassianus (Johannes) . 601
Cassiodor (Magnus Aurelius) 603
Castellio (Sebastian) . 604
Casuistik 606
Casula, Meßgewand, s. Kleider, geistliche . . 610
Casus reservati . . . —
Catenen, s. exegetische Sammlungen . . . 612
Cavalier, s. Camisarden —
Cave, im Nachtrag . . 793
Ceder 612
Cellarius (Martin Borrhaus) 613
Celliten, s. Alexianer . 614
Celsus, s. Origenes . . —
Censur der Bücher, s. Büchercensur . . . . —
Census, s. Schätzung . —
Centralamerika . . . —
Centurien, Magdeburger, s. Magdeburger Centurien 615
Ceolfrid, s. Beda . . —
Cerdo, s. Marcion . . —
Cerinth . . . . . —
Cerularius, s. Cärularius 616
Chalcedon . . . . . —
Chaldäa, Chaldäer . . 617
Chaldäische Christen, s. Nestorianer 622
Chalmers (Thomas) . —
Cham 630
Chamier (Daniel) . . 631
Chamos 633
Champeaux, s. Abälard . 634
Chantal, Frau v., s. Franz v. Sales . . . . —
Charisma, s. Geistesgaben —
Charlier, s. Gerson . . —
Charpentier (Peter) . . —
Charron 635
Seite
Chartophylax, s. griechische Kirche 637
Charwoche, s. Woche, große —
Chassidim . . . . . —
Chatel, s. franz. kathol. Kirche 640
Chazaren, s. Cyrillus . 640
Chemnitz (Martin) . . —
Cherbury, s. Deismus . 650
Cherubim . . . . . —
Chili 656
Chiliasmus 657
China, s. Missionen, prot. Missionen, katholische . 671
Chlodwig . . . . . —
Chor, s. Baukunst, christliche 673
Choral, s. Musik, christliche —
Chorbischof, s. Bischof . —
Chorenten, s. Messalianer —
Chorhemd, s. Kleidung, geistliche . . . . . —
Chorherrn, s. Kanoniker —
Chorrock, s. Kleidung, geistliche . . . . . —
Chrisma, s. Salböl, heiliges 674
Christabend, Christbaum } s. Weihnacht —
Christentum . . . . —
Christentumsgesellschaft, die deutsche 681
Christnacht, s. Weihnacht 683
Christologie . . . . —
Christophorus, Pabst . 687
Christophorus, der Heilige —
Christorden 688
Christo sacrum . . . —
Christus, s. Jesus Christus —
Chrodegang . . . . —
Chronik 690
Chronologie, christliche, s. Zeitrechnung . . . 695
Chrysanthus . . . . —
Chrysippus . . . . . —
Chrysologus . . . . —
Chrysostomus (Johannes) 696
Chyträus (David) . . 701
Ciborium 702
Cilicien . . . . . —
Cilicium 703
Cingulum, s. Kleidung, geistliche . . . . . —
Circumcellionen, s. Donatisten . . . . . —
Circumscriptionsbulle, s. Concordate . . . . —
Cisterzienser . . . . —
Civilebe, s. Ehe . . . 708
Clara v. Assisi und die Clarissinen, s. Franz. v. Assisi u. d. Franziskaner —
Clarendinische Constitutionen, s. Becket, Thomas —
Clarke . . . . . —
Claude (Johann) . . 710

	Seite
Claudianus	712
Claudius, römischer Kaiser	—
Claudius (Matthias)	—
Claudius Apolinaris, s. Apolinaris, Claudius	714
Claudius von Turin	—
Clémanges (Nicolaus)	717
Clemens von Rom	720
Clemens II.	730
Clemens III.	—
Clemens IV.	731
Clemens V.	732
Clemens VI.	733
Clemens VII., Gegenpabst Urban's VI., s. diesen	734
Clemens VII.	—
Clemens VIII.	736
Clemens IX.	—
Clemens X.	—
Clemens XI.	737
Clemens XII.	738
Clemens XIII.	—
Clemens XIV.	740
Clemens (Titus Flavius)	742
Clementinen	744
Clericus	756
Cletus	757
Cleve, s. Jülich-Cleve-Berg	—
Clinici, s. Taufe	
Cluguy	—
Coadjutor	761
Coccejus	762
Cochläus (Johann)	768
Cölestin I.	769
Cölestin II.	—
Cölestin III.	—
Cölestin IV.	770
Cölestin V.	—
Cölestinerorden	771
Cölibat	771
Cölestius, s. Pelagius	776
Colicolä, s. Himmelsanbeter	—
Cönobiten, s. Mönchthum	776
Collation, s. Beneficium	
Collecten	—
Collegia pietatis, s. Spener, Pietismus	777
Collegialcapitel, s. Capitel	—
Collegialsystem	—
Collegium germanicum, s. Collegia nationalia	780
Collegia nationalia oder pontificia	—
Collegianten	786
Collision der Pflichten	787
Collyridianer	788
Columba	—
Columban	789
Columbien	792

Verzeichniß der wichtigsten Druckfehler.

Seite 72, Zeile 20 von oben lies: Prophetie statt Prophetin.
„ 97, Zeile 6 von unten lies: meditatio st. medidatio.
„ — Zeile 4 von unten lies: memoria st. monoria.
„ 135, Zeile 17 von oben lies: beschimpfend st. beschimpfend.
„ 182, Zeile 15 von oben lies: den st. dem.
„ 193, Zeile 21 von unten lies: oben S. 189 st. oben S. 10.
„ 202, Zeile 10 von oben lies: Hegelmeyer st. Helgelmeyer.
„ — Zeile 11 von oben lies: Lehrer st. Lehren.
„ — Zeile 9 von unten lies: sagt Chrysostomus st. sagt er.
„ 203, Zeile 21 von oben streiche: es.
„ 204, Zeile 4 von unten lies: verfertigenden st. rechtfertigenden.
„ 225, Zeile 8 von oben lies: zwischen st. von zwischen.
„ 231, Zeile 28 von oben lies: Synoden st. Synoden.
„ 240, Zeile 15 von unten lies: Origines eccl. st. Origenes, eccl.
„ 262, Zeile 21 von oben lies: Repräsentanten st. Repräsentaten.
„ 263, Zeile 13 von unten lies: animalibus st. aninalibus.
„ 279, Zeile 19 von oben lies: culpae st. culpao.
„ 290, Zeile 18 von unten lies: christianae st. christiane.
„ 464, Zeile 12 von unten lies: wurden st. wurde.
„ 472, Zeile 20 von unten lies: salvifica st. salvitica.
„ 494, Zeile 7 von unten lies: kritischen st. krischen.
„ — Zeile 10 von unten lies: antinomistische st. antemonistische.
„ 503, Zeile 17 von oben lies: Staatsrath st. Staats.
„ 505, Zeile 13 von unten lies: vom st. bis zum.
„ 510, Zeile 6 von unten lies: clarissimorum st. clarissimum.
„ 531, Zeile 17 von oben lies: jener st. seiner.
„ 589, Zeile 19 von oben lies: Pomarus st. Gomarus.
„ 590, Zeile 19 von unten lies: Valenzia st. Palenzia.
„ 673, Zeile 4 von unten lies: Chorenten st. Chorenten.